

UNIVERSIDAD DE GRANADA.

LO IRRACIONAL: MITO Y PERSUASIÓN EN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN.

TESIS QUE PRESENTA ÁLVARO VALLEJO CAMPOS
PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR.

DIRIGIDA POR EL PROF. DR. D. TOMÁS CALVO MARTÍNEZ.

UNIVERSIDAD DE GRANADA

ACTA DEL GRADO DE DOCTOR EN

Curso de 1988 a 1989

Folio

Número 7

Reunido en el día de la fecha el Tribunal nombrado para el Grado de Doctor de D. Alvaro Vallejo Campos, el aspirante leyó un discurso sobre el siguiente tema, que libremente había elegido: Lo irracional: mito y persuasión en Platón

Terminada la lectura y contestadas las objeciones formuladas por los Jueces del Tribunal, éste le calificó de Apto cum laude

Granada 4 de mayo de 1989

EL PRESIDENTE,

Alvaro Vallejo Campos

EL SECRETARIO DEL TRIBUNAL,

José Luis García Rúa

EL VOCAL,

M. Delgado

EL VOCAL,

J. Delgado

EL VOCAL,

M. Delgado

FIRMA DEL GRADUANDO,

Alvaro Vallejo Campos

INVESTIDURA ...

En el día de la fecha se ha conferido a D.
el Grado de Doctor en la Facultad de
conforme a lo prevenido en las disposiciones vigentes.

Granada de de 19

EL DECANO,

CERTIFICO: Que el Acta que antecede concuerda con la del expediente del interesado remitida a la Secretaría de la Universidad.

Granada de de 19

El Catedrático Secretario,

V.º B.º
EL DECANO,

PARTE I. LA EXPERIENCIA PLATÓNICA DE LO IRRACIONAL.

La experiencia platónica de lo irracional.

La inspiración fundamental de la obra platónica es de carácter político y es en este terreno donde capta con toda su fuerza la importancia de los factores irracionales en la conducta del hombre. Es, pues, imprescindible hacernos cargo de la situación en que se encontraba el estado ateniense en los primeros años de la reflexión filosófica de Platón. En ella hay dos componentes que deben ser convenientemente esclarecidos, pues los dos juntos determinan la conciencia que un pensador llega a tener de una situación política determinada. De un lado están los hechos históricos y el juicio que le merecen. Estos ayudan a comprender la magnitud de los problemas y la intensidad de las pasiones que estaban en juego. Pero, de otro lado, no debe olvidarse la justificación ideológica que había elaborado el pensamiento filosófico y político de la época. Para Platón uno y otro aspecto iban ligados en una relación interdependiente de causa-efecto. Los dos juntos debieron convencerle de que la tarea más urgente que podía proponerse estaba cifrada en la resolución de la quiebra profunda que amenazaba con destruir definitivamente los fundamentos del estado. Si queremos reconstruir la experiencia platónica de lo irracional, debemos atender a este doble plano, aun a riesgo de separar artificiosamente problemas que deben ser comprendidos en su íntima relación. Hemos de intentar, por consiguiente, una aproximación al tema que nos ocupa considerando, en primer lugar, la crítica de Platón a la irracionalidad del estado y, en segundo lugar, su conciencia de la ideología en que se apoyaba.

LA IRRACIONALIDAD DEL ESTADO.

Platón nació con toda probabilidad (1) el año 427 o 428 A.C. La Guerra del Peloponeso acababa de comenzar con malos presagios. Había en Atenas una profecía de acuerdo con la cual algún día los lacedemonios invadirían la ciudad y con ellos vendría la peste (cfr. Tuc., II, 54). Los malos augurios parecían cumplirse, porque en 430 A.C., un año después del inicio de la guerra, aparece en Atenas la plaga que tan desastrosas consecuencias tendría para la población. Pericles, con quien se había alcanzado el momento de mayor esplendor, muere a causa de esta enfermedad. Entretanto, los espartanos invaden el Atica año tras año y arrasan los campos. La

Guerra, por otra parte, produce una nueva actitud en la sociedad ateniense ante el problema del estado. La historia de Atenas había estado determinada desde los tiempos más tempranos por el asentamiento gradual de la unidad de la ciudad estado. A partir de este momento, sin embargo, parece quebrarse ese sentimiento de unidad que, aun con ciertas dificultades, había logrado afirmarse como un resultado del proceso democrático. No es que hubiesen faltado antes de la guerra diferencias y desacuerdos, pero habían sido resueltos en un proceso de integración política en el que habían participado todas las clases sociales.

Platón nace, por el contrario, en un momento crítico de la historia de Atenas, cuando ésta se halla sumida en una guerra que le traerá la derrota y la pérdida del imperio, además de graves conflictos internos, como son las revoluciones oligárquicas del 411 y 404 A.C.. Es muy posible, no obstante la gravedad de estos hechos, que lo que más haya impresionado al joven crítico de la sociedad ateniense sea la muerte de Sócrates, a quien consideraba, según nos dice en la Carta VII (324 e) (2), "el más justo de los hombres de su tiempo". En la vida y en el destino de su maestro reconoció hasta tal punto la idea de su propia tarea que escribió durante cincuenta años sin mencionar su propio nombre más que en ocasiones incidentales (3). Probablemente no se ha dado un hecho como éste en la historia del pensamiento.

Platón escoge, como ha visto P.Friedländer (4), la figura de Sócrates para expresar a través de ella prácticamente la totalidad de su pensamiento. Cuenta una tradición que el encuentro con Sócrates le decidió a quemar una tragedia que había compuesto y a dedicarse a la filosofía para siempre. Es muy improbable que esto haya ocurrido así, porque supondría que Platón tuvo su encuentro con Sócrates a una edad muy tardía. Pero esto es difícil de aceptar, si tenemos en cuenta que familiares muy directos de aquél como Critias o Cármides pertenecían ya al círculo de discípulos de Sócrates antes de que tuviera lugar ese supuesto encuentro a los veinte años de Platón (5).

Cualquiera que sea el valor que se atribuya a esta leyenda, no cabe duda acerca de la impresión que debió causarle ese Sileno encantador que era Sócrates ni de la profundidad con que captó la tarea moral que se había propuesto. Ningún acontecimiento debió convencerle más de la irracionalidad de la vida política ateniense que la condena a muerte de Sócrates, promovida precisamente por aquellos a los que él mismo había salvado, arriesgando su vida (cfr. Carta VII, 325c y Apol. 32c). Vistas las cosas en su conjunto, la muerte de Sócrates fue precedida por otros hechos no menos graves, pero sin duda éste último suceso asestó en la conciencia del discípulo el golpe definitivo y le hizo comprender la quiebra moral del estado.

Hemos hecho referencia a dos etapas en la vida ateniense del siglo V. Una etapa de unidad e integración de los diversos sectores del estado en torno al sistema democrático de gobierno y al esplendor del imperio. Una segunda, caracterizada por la desintegración y la derrota. Sin embargo la conciencia política de Platón no procede sólo de la crisis engendrada a causa de la guerra o, posteriormente, por la condena de Sócrates. Sin duda es anterior. Por su propia familia estaba destinado a participar en los asuntos de la ciudad y, de hecho, según él mismo nos cuenta (Carta VII, 324c), esperaba con ansiedad el momento de intervenir, cuando fuera dueño de sus actos.

Se ha dicho a menudo que su actitud crítica con la democracia pudo

haberla heredado de su misma familia, por la relación que ésta tenía con los círculos oligárquicos. Es sabido que Critias, primo de Pericleone, madre de Platón, y Cármides, hermano de ella, participaron en el gobierno de los Treinta Tiranos, instaurado en la revolución oligárquica del 404 A.C. El mismo Platón parece sentir un cierto orgullo, como ha observado Burnet (6), por sus parentescos familiares, que según, parece, podían remontarse hasta Solón o Codro, último rey de Atenas según la leyenda. Desde luego, los hace aparecer bastante en los diálogos. No obstante, de acuerdo con Burnet (7), es muy arriesgado sostener que Platón se hubiera inclinado del lado oligárquico, por esa razón, desde un primer momento. Además, nos dice, las tradiciones familiares eran más bien liberales (Whiggish), pues el mismo Critias fue un oponente de la oligarquía radical y Cármides sólo intervino en política, cuando se arruinó a causa de la guerra. Por añadidura, Pirilampes, tío abuelo y padrastro de Platón era amigo de Pericles e incluso bautizó a su hijo con el nombre de "Demos". La familia estaba orgullosa de su parentesco con Solón y, por lo que de ello puede deducirse, estaría en la línea de un régimen moderado, semejante, según Barker(8), a esa forma mixta de constitución que se preconiza en las Leyes.

Independientemente de la verdad que corresponda a estas afirmaciones, debemos tener en cuenta dos hechos muy relevantes a nuestro entender. En primer lugar, la temprana disposición política de Platón, que reconoce en esta actividad la vocación a la que estaba destinado. Ello nos ayuda a comprender las preocupaciones fundamentales sobre las que gira su pensamiento desde un primer momento. En segundo lugar, su relación con un ambiente que se había vuelto cada vez más hostil a la democracia, a causa de la política belicista del partido popular, cuyas cargas recaían sobre la clase acomodada y terrateniente. Como señala Field (9), esto ha debido influir mucho en una persona que estaba llegando en ese momento a su madurez. Muy cerca de él había personas exasperadas por los acontecimientos que se estaban viviendo y dispuestas a llegar donde fuese con tal de derrocar un régimen que ellos consideraban tiránico. De hecho, el mismo Platón nos confiesa su esperanza de que el nuevo gobierno instaurado tras el derrocamiento del régimen democrático iba a conducir la ciudad a un orden mejor arrancándola de la injusticia del presente (Carta VII, 324d). Los protagonistas le pidieron colaboración y esto es ya de por sí significativo. Eran personas "allegadas y conocidas", a cuya empresa dedica Platón su más apasionada atención, para ver que resultaba de ello (cfr. Carta VII, 324d).

Todo esto es, pues, indicativo de que la conciencia crítica de Platón no procede de los años posteriores al 404. Es muy anterior al año 399 de la muerte de Sócrates. Al menos eso es lo que se desprende de la Carta VII, el único testimonio biográfico del que disponemos. Su primera actitud hacia el régimen democrático, sin lugar a dudas una actitud crítica, debió estar ya prefigurada en él a finales del siglo V. Ya por estos años debía estar convencido de la necesidad y la urgencia de una reforma en profundidad del estado. Sin embargo, pronto se convence de la dificultad de la tarea. Los que tanto prometían empeoraron la situación hasta tal punto que hicieron recordar el anterior régimen como una edad de oro (Carta VII, 324d) y frustraron así las esperanzas que el joven Platón había albergado. En lugar de una regeneración moral del pueblo ateniense se encuentra con toda clase de iniquidades y tropelías, que le deciden a apartarse de los males que engendraron (cfr. Carta VII, 325a). Entre ellas figura la de intentar

complicar al "anciano Sócrates" en uno de sus crímenes, a lo que éste se opuso aun a costa de arriesgar su vida (cfr. Carta VII 325a).

Poco después cae el gobierno de los Treinta Tiranos y se restaura la democracia tras la victoria de Trasíbulo sobre Critias y sus partidarios. Toman ahora el poder los que vuelven del exilio y los moderados, que ya desde el principio del gobierno oligárquico se habían apartado de éste. El nuevo régimen comienza con una amnistía generalizada que habría de extenderse a todos, excepto a los Treinta y a algunos magistrados que habían colaborado con ellos en la ejecución de las penas. Nada tiene de extraño, concede Platón (Carta VII, 325b), que se hubieran tomado venganzas de algunos adversarios, porque estas cosas suelen suceder en épocas de revolución. Pero los llegados al poder hacen gala, por el contrario, de una gran moderación y se muestran dispuestos a olvidar las antiguas rencillas. Sin embargo, "por una fatal casualidad" (katá tina týchen, 325b) algunos de los que estaban en el poder llevaron a los tribunales a Sócrates "bajo la acusación más inicua y que menos le cuadraba". Se acusa, efectivamente, de impiedad y corrupción de la juventud al que había dedicado toda su vida a la filosofía. Tamaña incomprensión de la tarea moral de una persona que entendía su actividad precisamente como un servicio a la divinidad (cfr. Apol. 23b) conmueve profundamente la sensibilidad humana y política de Platón.

La muerte de Sócrates es la gran escena que le convence de la tragedia y la irracionalidad de la vida ateniense. El más genuino intento de llevar a cabo una nueva política, que se proponía nada menos que regenerar el estado desde la conversión interior de los ciudadanos, encuentra como respuesta una incomprensión absoluta y una condena a la pena capital. Cualquiera que fuese la conciencia platónica de la situación, este hecho debió determinarla definitivamente. Tal vez fue el acontecimiento que le permitió comprender y enjuiciar a una misma luz todo lo que había ocurrido desde los días del imperio a los desastres y las calamidades del presente. Por la Carta VII (324d-e, 325b-c) no cabe duda de la importancia que tiene para Platón el destino de Sócrates en el análisis de la situación política. Los dos períodos enjuiciados allí, el régimen oligárquico y la restauración democrática, son contemplados desde la luz que arroja sobre ellos precisamente la suerte del anciano Sócrates. Ella le hace ver que son las mismas fuerzas irracionales de la sociedad ateniense que le condenan a muerte las que ya estaban presentes en el estado de Temístocles, Cimón y Pericles.

El Gorgias.

El Gorgias está dominado precisamente por ese sentimiento engendrado en el carácter filosófico de Platón por la muerte del maestro. Toda la idea del estado contruido por los ideólogos del imperio es enjuiciada desde lo que significa este hecho capital. Las referencias que hace este diálogo a los estadistas de aquella época, magnificados por la ciudad en sus momentos de decadencia, nos permiten entender la opinión que se había formado de ella desde los principios descubiertos en los acontecimientos del presente. Para Calicles, que refleja en la obra puntos de vista muy extendidos en la sociedad ateniense, Temístocles, Cimón y Pericles son ejemplo y modelo de lo que constituye un ciudadano ejemplar. Para Platón, en cambio, tanto

desde el punto de vista de los fines, como de los procedimientos políticos ensayados, estos hombres sólo han contribuído a acrecentar la presencia de las fuerzas irracionales en la vida del estado.

Examinemos uno y otro aspecto. En primer lugar, Platón enjuicia la jerarquía de valores que ha presidido esa política. La supuesta bondad y el éxito de su gobierno ha girado sólo en torno a su fácil disposición para saciar las pasiones propias y ajenas (cfr. Gorg. 503c). Este planteamiento de la dirección del estado es solidario, en opinión de Platón, con una concepción irracional de la naturaleza humana que no pone límites a sus demandas puramente instintivas. Si tenemos en cuenta el punto de vista del diálogo, para el que la política sólo se justifica éticamente cuando está al servicio del bienestar interior del alma, no puede sorprendernos que toda la crítica al sistema democrático gravite en torno a una antropología humana de inspiración moral.

Sócrates y Calicles representan en el diálogo no sólo dos perspectivas distintas acerca de lo que debe ser el estado, sino dos ideas completamente divergentes de la naturaleza humana. Es sorprendente, sin embargo, que ambos coincidan en la importancia tan extraordinaria que atribuyen a las pasiones. Sólo que divergen profundamente en los derechos que le otorgan frente a otras instancias. Sócrates nos dice (Gorg. 493a) que esa parte del alma en la que habitan las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. La imagen probablemente pitagórica del tonel agujereado alude a su docilidad y obediencia y al carácter insaciable que tienen las pasiones en el alma de los insensatos. La vida del que persigue el placer procurando siempre lo que ellas le demandan se convierte en una tarea imposible, que trae a la postre dolor e insatisfacción. El que no conoce la moderación se ve obligado a "llenar constantemente recipientes agujereados y podridos" (493e), si no quiere soportar los más graves sufrimientos (494a). La irracionalidad de este planteamiento vital reside no sólo en el fundamento psicológico en que se apoya, sino en el carácter irrealizable de la empresa que se propone. Cuando no hay un principio en la vida de los individuos o de las ciudades que ponga límites a las exigencias insaciables de las pasiones, aquéllos quedan esclavizados y sometidos a la miseria y la infelicidad.

Calicles, que representa en la obra (10) el punto de vista del estadista, no puede acptar las conclusiones de Sócrates, porque tiene una concepción muy distinta del orden y la buena disposición del alma. La razón no es para él un principio de contención. Más bien le atribuye una tarea de signo contrario. Las pasiones, según él, son encantadas y adormecidas en los hombres más grandes por un "nomos" que las somete según los intereses sociales de la mayoría. Frente a este principio represor, es ella quien tiene que liberarlas para que resplandezca la justicia natural. Sócrates, al contrario, fundamenta su concepto de la justicia en una teoría del alma, según la cual ésta sólo adquiere la armonía que le corresponde cuando se halla dominada por un principio racional. La justicia es la salud interior del hombre, entendida como un equilibrio que nace de la contención de las pasiones. Sin embargo, para Calicles no hay principio moral alguno que pueda poner en duda el derecho supremo de los apetitos naturales. La razón sólo queda legitimada, si sirve de instrumento eficaz para satisfacer sus demandas.

No reconoce el pensamiento griego ningún principio moral que pueda plantear adecuadamente una respuesta al problema de cómo ha de vivirse, si

no es fundándose en un esclarecimiento previo de la naturaleza humana. Por eso, aquí los dos puntos de vista enfrerados sólo podrían haber confluído sobre la base de un mismo entendimiento antropológico. Desde el punto de vista adoptado por Calicles, vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible (Gorg. 494b), porque es así como se cumple el destino y la ley natural del alma. En definitiva, la polémica no hace más que reproducir la antigua contraposición de "hybris" y "sōphrosynē"(11), sólo que ahora se ha racionalizado sobre una base puramente laica. El ideal socrático de moderación y dominio de sí mismo, que se corresponde en la imagen antes citada con la existencia del que conserva los toneles llenos, es despreciado por esta nueva sabiduría:

"El que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible y no reprimirlos, sino que siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia (dí' andrefian kai phrōnesiv, 492a) y saciarlos con lo que en cada momento sea objeto de deseo". Lo contrario para Calicles no sería mejor que la vida de una piedra (Gorg.494a).

Tal vez pueda sorprender este rodeo que hemos emprendido en las líneas precedentes para analizar la confrontación de los dos modelos de naturaleza humana que defienden Sócrates y Calicles. Pero, en definitiva, la metodología crítica de Platón parte del supuesto de que la política no puede desligarse del ideal humano. El estado no puede comprenderse si no es referido a los caracteres psicológicos de los individuos. Paralelamente el problema ético es siempre al mismo tiempo un problema político. No debe olvidarse que la gran obra de Platón acerca del estado ideal parte desde el primer momento de sus consideraciones de la validez de este perfecto isomorfismo de planos. El alma es la letra pequeña en la que puede leerse el modo de ser del estado (cfr. Rep., 368d). La semejanza de ambos planos permite, pues, indagar en torno a la justicia que corresponde al individuo, desde la perspectiva que ofrece el modelo de la ciudad entera (cfr. Rep.368e, 369a).

Por otra parte, esta idea viene incluso determinada por los supuestos ontológicos del sistema, si se tiene en cuenta que la semejanza sólo se explica sobre la base de una misma forma que se despliega en elementos distintos. Por esta razón, el hombre justo ha de reproducir el mismo modo en que se realiza la justicia en el ámbito del estado: es el mismo "eidos" que ambos comparten lo que explica la correspondencia de ambos planos (cfr. Rep.435b). Y de la misma manera, cuando se analice la decadencia de la ciudad, se partirá de los cambios acaecidos en el carácter psicológico de los individuos que la integran. "Es necesario que existan tantos modos humanos de ser, cuantas formas de gobierno", porque los gobiernos no nacen de las encinas o de las piedras, sino de los caracteres que se dan en las ciudades, los cuales al inclinarse en una dirección arrastran tras de sí a todo lo demás" (Rep.544de).

Se comprende, pues, que Platón haya emprendido la crítica del estado desde la perspectiva del talante moral de los individuos que se han formado bajo su amparo. Desde aquellos presupuestos es lógico que la prueba decisiva del arte de la política vaya indisolublemente unida para él a los logros alcanzados en la realización de un ideal humano determinado. Por eso, cuando quiere enfrentar dos modos distintos de concebir el estado, tiene que recurrir a una explicación antropológica que esclarezca las diferencias profundas que los separan. Ambos se fundamentan en una concepción distinta de lo que consideran que debe ser el "éthos" del

ciudadano. El genio dramático de Platón procura siempre representar los ideales filosóficos en figuras humanas plenamente caracterizadas. En este caso lo ha logrado magistralmente. Calicles y Sócrates ofrecen allí la perfecta encarnación de principios contrarios. Son la base humana a la que hay que retrotraer todo el conflicto de los ideales: retórica y filosofía, poder y autodomínio, pasiones y razón moral. Hasta tal punto van unidos el concepto del estado y el carácter moral que Calicles, que no es precisamente el mejor representante de la ideología democrática, puede asumir sin reparos el ideal de Pericles o Temístocles, porque en el fondo, a juicio de Platón, coincide con ellos en su idea de la naturaleza humana. La inteligencia y el valor deben estar al servicio de las fuerzas puramente instintivas. Este concepto de la sabiduría moral (*phrónēsis*, 492a) es el último producto de la crítica de los sofistas a la moral tradicional. Desligada ya de cualquier compromiso ético, acaba degenerando en una teoría irracional del "éthos", que sirve a la postre de justificación a la política imperialista del estado ateniense.

Cuando Calicles construye su ideal de la vida plena, desde la pura satisfacción y el vigor de los apetitos pasionales, y rechaza la moderación y la justicia como criterios surgidos de la debilidad (cfr. *Gorg.* 492a-b), no hace más que traducir, según lo entiende Platón, un ideal político al concepto de naturaleza humana que le sirve de base. El estado democrático e imperialista, que alimenta los deseos y las pasiones (cfr. *Gorg.* 503c) es, pues, solidario con una teoría irracional de la naturaleza humana, de acuerdo con la cual la virtud y la felicidad se alcanzan sólo a través de la molición, la intemperancia y el libertinaje (cfr. *Gorg.* 492c). Cualquier otro criterio moral que pretenda establecer un principio de contención a las prerrogativas del poder no es más que fantasía y convención contraria a la naturaleza, "necesidades y cosas sin valor" (*Gorg.* 492c).

Esta imagen platónica del estado puede parecer quizás exagerada y unilateral. Pero hay que tener en cuenta que la sociedad ateniense en los últimos años del siglo V había estado sometida a tremendas tensiones internas. El juicio de Platón va desde luego mucho más allá, pero sobre él pesa enormemente la crispación producida por los acontecimientos que se viven en esos años y en los inmediatamente posteriores. De todas maneras no hemos de extrañarnos mucho, si contemplamos la enorme actividad desarrollada por Atenas en aquella época para mantener el imperio y la opinión que sus adversarios y aliados se habían formado de ella. Las palabras pronunciadas por Sócrates en el diálogo, a las que hemos hecho referencia, cuando aludíamos a su opinión de la política llevaba a cabo por Pericles, están plenamente de acuerdo con el ideal humano defendido por Calicles y resultan, ciertamente, concordantes con la imagen que había dado la ciudad de cara al exterior (cfr. *Gorg.* 593c).

Nos viene ahora a la memoria el discurso de los corintios ante la Asamblea de los lacedemonios, después de los agravios que le habían ocasionado las aventuras expansionistas de Atenas (cfr. *Tuc.*I, 66 y sgs.). Les recriminan ellos que desconocieran cuál era verdaderamente el carácter de los atenienses, contra los que tenían que luchar. Son, según dicen (*Tuc.* I, 70), amigos de novedades y rápidos en hacer planes y en llevarlos a la práctica, pues su audacia va más allá de sus fuerzas y su valor, para enfrentarse al peligro, más allá de la prudencia. El texto de Tucídides, es muy expresivo y merece ser citado por extenso:

"Cuando no consiguen lo que se han propuesto, consideran que han perdido una cosa propia, y en cambio, cuando poniéndose en acción adquieren

algo, tienen poco respecto a lo que ha de ser; y si acaso fracasan al intentar alguna cosa, se proponen, en cambio, otros proyectos y así compensan la pérdida. Son en verdad los únicos en quienes es lo mismo el tener una cosa y el esperar la realización de las que proyectan, debido a que ponen rápidamente en práctica sus decisiones. A lo largo de toda la vida, en medio de trabajos y peligros, se afanan en estas cosas y apenas disfrutan de lo que tienen, por hacer continuamente nuevas adquisiciones y porque no llaman día de fiesta a ninguna otra cosa que al cumplimiento del deber, y desgracia al ocio carente de ocupaciones y no a la actividad laboriosa; de manera que uno diría bien si afirmara, resumiendo, que han nacido para no tener paz ellos mismos ni dejar que la tengan los demás".

Para comprender adecuadamente la crítica platónica de la irracionalidad del estado, hay que tener en cuenta las experiencias vividas por la sociedad ateniense en esos años que van de la posesión del imperio a las guerras civiles que acaban desgarrándola internamente. Toda la actividad emprendida por la ciudad y el poder que adquiere en medio de tantos esfuerzos y sinsabores no tiene valor alguno para Platón, porque, a su juicio, está al servicio de fuerzas puramente pasionales. En el *Fedón*, diálogo algo posterior al *Gorgias* según la mayoría de las opiniones (20), llega a la conclusión de que "las guerras, revoluciones y luchas nadie las causa sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados" (cfr. *Fedón* 66c).

También en la República se mantiene la misma opinión. El deseo de una ilimitada adquisición de riquezas determina la conquista de territorios vecinos. En el fondo, ésta es la razón que obliga a las ciudades a tener que buscar el medio de ampliar el suyo propio (cfr. *Rep.* 373d-e). Independientemente de que produzcan bienes o males, el origen de las guerras está siempre en fuerzas irracionales y se descubre en "aquello de lo cual nacen las mayores catástrofes públicas y privadas que recaen sobre las ciudades" (cfr. 373e). Como veremos más adelante, el poder que adquieren los estados no es para Platón argumento suficiente que demuestre su consistencia moral, porque no es más que un instrumento y no un fin en sí mismo. La política del régimen de los que fueron capaces de crear un imperio no puede quedar justificada simplemente por el poder logrado, sino por lo que se se haya hecho de él y por los fines a que haya servido. Pero en el caso de Atenas lo único que consiguieron fue empeorar el modo de ser de los ciudadanos (cfr. *Gorg.* 515e), a costa de satisfacer sus ambiciones y deseos, que, a la postre, traerían la ruina de la ciudad.

En resumen, Platón está convencido de que la comunidad ateniense, durante la época de su mayor esplendor, ha estado a merced de principios irracionales. Toda esa política resulta a sus ojos plenamente concordante con la idea de la naturaleza humana que hemos encontrado en Calicles. Ya hemos hecho referencia a la alta opinión que éste tiene de los estadistas que la llevaron a cabo. Platón piensa que lo que podría ser una discrepancia de orden interno, queda borrada por una coincidencia más profunda que subyace a la idea del hombre y al sentido que atribuyen a los valores morales. Es verdad que Pericles y Calicles están separados por conceptos distintos del estado. Uno intentó construir un orden social que hiciera efectiva la igualdad de derechos ante la ley (cfr. *Tuc. I*, 37). El otro piensa, sin embargo, que todo el sistema de leyes que la protege no es más que un conjunto de "escritos, engaños y encantamientos", que sirven

para hechizar a los que son superiores y tienen por ello el derecho a gobernar, imponiendo la verdadera ley de la naturaleza (cfr. Gorg. 483b-484c). Pero más allá de estas discrepancias, la política imperialista de Pericles y los ideales morales de Calicles vienen a coincidir en lo mismo. El poder es la aspiración común, porque en él queda demostrado el valor de los estados y el mérito de los individuos.

Ambos carecen, a juicio de Platón, de un concepto racional de lo que debe ser el carácter humano del ciudadano y de la comunidad. De este principio, que ambos comparten, se deriva su tendencia a la glorificación del poder. Para Calicles es la prueba de la superioridad de los individuos (Gorg. 488c). Para Pericles es el indicativo decisivo de que se ha logrado plasmar un estilo superior de vida. Si aceptamos el valor histórico del testimonio de Tucídides, la oración fúnebre que nos ha legado no deja lugar a dudas acerca de lo que decimos. Allí, efectivamente, cuando afirma que Atenas es la escuela de Grecia (Tuc. II, 41), Pericles no recurre a otro argumento más que al "poderío mismo de la ciudad":

"Como hacemos gala con pruebas decisivas de una fuerza que no carece de testigos, seremos admirados por los hombres de hoy y del tiempo venidero sin que sea necesario acudir a un panegirista, como Homero, ni a ningún otro que con sus epopeyas produzca placer de momento, pero cuya exposición de los hechos desmienta la verdad, sino teniendo suficiente con obligar a todos los mares y tierras a ser accesibles a nuestra audacia, y con fundar en todas partes testimonios inmortales de nuestras desgracias y venturas".

Se trata, pues, para Platón de unos mismos planteamientos ideológicos. Las exigencias que demandan las pasiones de cada uno (τὰς epithymías τὰς heautoῦ, Gorg. 491e) o los intereses del estado frente a otras comunidades no tienen límite alguno que se derive de un principio moral. Los testimonios de la época están llenos de pruebas que nos muestran cuáles eran los criterios del gobierno democrático, cuando se trataba de enfrentamientos con otros estados. Cuando acuden, por ejemplo, los embajadores atenienses ante la Asamblea de los espartanos, exponen una idea de las relaciones internacionales que revela una concordancia perfecta con los argumentos de Calicles:

"No hemos hecho nada digno de extrañeza ni fuera de la naturaleza humana al aceptar un imperio que se nos daba y no abandonarlo cediendo a los tres motivos más fuertes: la honra, el miedo y el interés; dado, por otra parte, que en esto no hemos sido los primeros, sino que siempre ha sido normal que el más débil sea reducido a la obediencia por el más poderoso, y que además creemos ser dignos de ello, y a vosotros mismos os lo parecíamos hasta que ahora, calculando vuestros intereses, utilizáis el lenguaje de la justicia, que ninguno, siéndole posible adquirir algo por la fuerza, ha tomado en consideración, rehusando por ello una ventaja" (Tuc. I, 76).

Desde una idea tan irracional de la naturaleza humana no es, por consiguiente, extraño que sea el poder la medida de lo que valen los estados o los individuos, porque en él se ve el instrumento adecuado con que realizar el ideal de vida.

Si queremos reconstruir la experiencia platónica de lo irracional, no hay más que acudir a aquellos testimonios históricos que nos muestran cuál era el sentir general y los argumentos que se manejaban en la resolución de los conflictos internacionales. Las guerras emprendidas por Atenas en su afán de dominio eran en realidad la única manera de mantener un nivel de vida y esa concepción igualitaria en lo interior que Pericles había querido

implantar en la democracia ateniense. Curiosa paradoja es ésta de tener que buscar en la esclavitud de los demás pueblos la garantía que asegurara la armonía interior. Pero téngase en cuenta que, si las pasiones se habían apoderado de la vida nacional en la política exterior, esto no era un proceso que pudiera contenerse dentro de estos límites durante mucho tiempo.

Hay otros factores que ayudaron a dislocar aún más el orden de las antiguas virtudes. Algunos procederían de elementos puramente fortuitos, pero otros serían el resultado necesario de los factores que aquellos estadistas del imperio habían desatado (Gorg.518e-519b). Unos y otros contribuyen a formar un ambiente de tensiones y conflictos internos que debió determinar extraordinariamente la conciencia platónica de que el estado era un puro juego de principios puramente irracionales.

Entre los primeros a que hemos hecho referencia está la peste que se declara en la ciudad en el inicio de la Guerra del Peloponeso. Según Tucídides (II, 53), para la ciudad fue el comienzo de un mayor desprecio a las leyes. Ella liberó a los atenienses del sentido del pudor que antes los refrenaba:

"La gente se atrevía más fácilmente a lo que antes encubría, cuando lo hacía para satisfacer su gusto, ya que veían que era repentina la mudanza de fortuna entre los ricos, que morían de repente y los pobres que nada poseían antes y al punto eran dueños de los bienes de aquéllos. De esta forma querían lograr el disfrute de las cosas con rapidez y con el máximo placer, pues consideraban efímeras tanto las riquezas como la vida. Y ninguno tenía decisión para pasar trabajos por lo que se consideraba una empresa noble, pensando que no se sabía si prererería antes de lograrlo; sino que se tuvo por noble y útil lo que era placentero ya de por sí y lo que resultaba provechoso para su consecución de cualquier modo que fuera..." (Tuc.II, 53).

Los otros factores que contribuyen en gran medida a exacerbar las pasiones provienen de las luchas internas que resultan de la guerra. Esta estaba contribuyendo de todas maneras a que el uso de la violencia se generalizara y fuera el modo habitual de resolver los enfrentamientos de intereses por encima del respeto a cualquier otro principio de carácter racional. Hubo diversos acontecimientos que muestran muy claramente cuál era el estado emocional de la ciudad por aquel tiempo. Recordemos el caso de Mitilene o el de Melos. Tras los primeros reveses de los atenienses, algunos de los aliados comienzan a retirarse. Ello constituía un grave peligro para Atenas, porque podía estimular una cadena de levantamientos y desertiones que hubiera puesto en entredicho la fortaleza de su poder. Ya lo había advertido Pericles. No se luchaba simplemente por impedir que la libertad se convirtiera en esclavitud, sino también por evitar la pérdida del imperio y el peligro de los odios que atrajo el mando (Tuc.II, 63). Ya no era posible deponerlo, porque se había convertido en una tiranía, y si ésta era injusto, abandonarla era más peligroso (Tuc.II, 63). La dinámica de la fuerza y la utilización egoísta del poder en provecho propio con que se había construido la hegemonía ateniense no permitía ya recurrir a otros medios. Por eso no podía tolerarse ninguna concesión que pudiera hacer pensar que la posición de la ciudad se estaba debilitando.

En cuanto la isla de Lesbos dió muestras de retirarse de la alianza ateniense en busca de la ayuda de Esparta, los atenienses enviaron una flota de cien navíos para sitiaria y exigir una rendición incondicional. Reunidos en Asamblea, en cuanto reciben noticias del éxito de la

expedición, deciden, llevados por su indignación, que deben ser ejecutados no sólo los prisioneros, sino todos los mitilénios mayores de edad y que los niños y mujeres sean vendidos como esclavos (Tuc.III, 36). Envían rápidamente una trirreme para que dé las instrucciones a la guarnición que había quedado en la isla, pero entretanto, dice Tucídides (locus cit.), les vino el arrepentimiento y la reflexión de que era cruel y monstruosa la decisión que se había tomado, de hacer parecer a una ciudad entera en vez de a los culpables. Después de una nueva asamblea, se decidió por un escaso margen de votos que había que revocar el acuerdo anterior. Una nueva trirreme tuvo que salir de Atenas para evitar que la orden fuera cumplida, llegando justo antes de que se hubiera iniciado la masacre. Ejecutaron, pues, sólo a los culpables, que sumaban unos mil, y destruyeron las fortificaciones (Tuc.III, 49-50).

Otras ciudades tuvieron menos suerte, como es el caso de Melos. Esta isla era colonia de los lacedemonios y por esta razón, según refiere Tucídides (V, 84), quería permanecer neutral en el curso de la guerra. Sólo después, cuando los atenienses les forzaron al devastar su territorio, entraron los melios abiertamente en ella. Antes de devastar la ciudad, los estrategos decidieron enviarles unos embajadores, para convencerles de la conveniencia de una capitulación. Para este pueblo estaba claro que había que elegir entre la guerra o la esclavitud. Si no querían someterse al poder tiránico de Atenas, no había más remedio que luchar. Para los sitiadores no había mucho tiempo que perder en "un largo y persuasivo discurso lleno de hermosas palabras" (Tuc. V, 89). Ellos no pretendían convencerlos de la "justicia de su imperio" o de la necesidad de que hubiera un castigo por el agravio inferido. "La justicia prevalece en la raza humana en circunstancias de igualdad". En otro caso, "los poderosos hacen lo que les permiten sus fuerzas y los débiles ceden ante ellos". Prestemos atención a sus palabras:

"Nosotros no hemos establecido esta ley ni la hemos aplicado los primeros, sino que la aplicamos habiéndola encontrado ya existente y habiendo de dejarla subsistiendo por siempre, convencidos de que vosotros y cualquier otro que adquiriese nuestro poder haría lo mismo" (Tuc.V, 105).

El razonamiento no puede ser más esclarecedor de los principios por los que se conducía el régimen democrático que Platón enjuicia retrospectivamente. Este gobierno no conocía ningún otro medio de dirimir sus conflictos de intereses que no fuera la violencia pura y simple. No se contempla la posibilidad de que exista un argumento más eficaz que el temor que engendra el reconocimiento de la fuerza. Por eso no pueden aceptar la neutralidad que los melios ofrecen: "No, dicen (Tuc.V, 95), porque vuestra enemistad no nos perjudica tanto como vuestra amistad, que es para nuestros vasallos un signo manifiesto de nuestra debilidad, mientras que vuestro odio lo es de nuestro poder". En consecuencia, después del asedio a que los sometieron, tuvieron que capitular. Todos los melios que cayeron en manos de los atenienses fueron ejecutados y los niños y mujeres reducidos a esclavitud (Tuc.V, 116).

Pero esta liberación de la violencia, como carácter necesario de un estado que sólo se inspira en su pasión imperialista, no iba a poder contenerse mucho tiempo sin que acabara arrasándolo a él mismo. Pericles había montado la estrategia de la guerra sobre el poder marítimo que le aseguraba la posesión de la mejor escuadra de Grecia. No podía irse a un enfrentamiento terrestre con los espartanos, dada la superioridad de éstos. Atenas podía perderlo todo, si era derrotada. Por tanto, había que utilizar

la marina como medio de infringir derrotas al enemigo y asegurar el aprovisionamiento de la ciudad por mar, manteniendo el liderazgo sobre los estados aliados. Había que hacerse a la idea de que Atenas era una isla y abandonar la campiña y las casas, para defender el mar y la ciudad" (Tuc.I, 143).

Este planteamiento de la guerra produjo graves conflictos internos. Como ya hemos adelantado, los espartanos invadían el Ática casi todos los años y devastaban los campos. Esto trajo, como era lógico, la ruina de muchos propietarios rurales pertenecientes a la aristocracia y de muchos campesinos que poseían tierras. Además se veían obligados a marcharse a la ciudad, donde no todos tenían alojamiento. Los ricos se quejaban de que recayera sobre ellos todo el peso de la guerra. En realidad, el sistema democrático de gobierno sólo era posible sobre la base de su contribución económica.

En la época anterior a la guerra, el estado contaba con otras contribuciones adicionales y la situación era más llevadera. Ahora no sólo los gastos habían aumentado, sino que se habían perdido algunas fuentes de ingresos. Los que poseían medios tenían que contribuir a sufragar los gastos de la escuadra o de la participación popular en los tribunales o en otras instituciones de la ciudad. La pérdida de sus posesiones, los impuestos o incluso las confiscaciones determinaron, pues, un descontento creciente en las clases más adineradas, que creían ser las más afectadas por el curso de la guerra. Enfrente estaba el partido popular deseoso de mantenerla a toda costa hasta un triunfo decisivo. La política imperialista era necesaria para proveer al pueblo sin tierras y a la clase artesana y mercantil de los medios necesarios para que no decayera el nivel de vida alcanzado durante el régimen de Pericles. De aquí que los demagogos, que defendían estos intereses, instigaran al pueblo a proseguirla y se negaran a aceptar las ofertas de paz ofrecidas en diversas ocasiones por los espartanos.(13)

En el año 421 Nicias a pesar de los demagogos, consiguió establecer una tregua. Pero era difícil sustraer al estado del camino que había emprendido. Aún estaba la ciudad "en alta mar", como dijo aquél ante la Asamblea (Tuc.VI, 10), y ya quería, llevada por su codicia, emprender el camino de una nueva conquista. El desastre de la expedición a Sicilia y la reanudación de la guerra con Esparta, que a duras penas había estado contenida, desencadenó ya de una manera irreconciliable los odios y los enfrentamientos de los dos sectores políticos más importantes de la ciudad. Los aristócratas y los campesinos achacaban todos los males a la democracia y soñaban con el momento de derrocarla para establecer un acuerdo con Esparta y un régimen que evitara el radicalismo de los últimos tiempos. La política imperialista llegó a producir precisamente lo que Pericles había intentado evitar, una desintegración progresiva en la cual cada uno de los grupos optó por sus propios intereses, al margen de los intereses generales del estado. (14)

Como consecuencia de todo esto llegaron los dos periodos oligárquicos del 411 y el 404, que sumieron a la ciudad en un régimen de terror y violencia. El proceso se había producido también en otros estados griegos. En el caso de Corcira, nos dice Tucídides, no hubo exceso que no se dejara de cometer. Más tarde toda Grecia "fue desgarrada por las discordias que en todas partes había entre los jefes del partido popular, que querían llamar en su ayuda a los atenienses, y los aristócratas, que querían hacer lo propio con los lacedemonios" (Tuc.III, 82). Lo mismo ocurrió en la misma

Atenas, en donde los partidarios del régimen oligárquico se apoyaron en los lacedemonios para hacer triunfar sus movimientos revolucionarios. Los conocidos pasajes de "la Historia de la Guerra del Peloponeso", referentes a la revolución de Corcira, bien podrían referirse a la situación vivida en Atenas en el año 404, cuando se establecen en el poder los Treinta Tiranos: "Cambiaron incluso, para justificarse, el ordinario valor de las palabras. La audacia irreflexiva fue considerada valiente adhesión; al partido, la vacilación prudente, cobardía disfrazada, la moderación, una manera de disimular la falta de hombría, y la inteligencia para todas las cosas, pereza para todas. Por el contrario la violencia insensata fue tomada por algo necesario al hombre... En una palabra, el que se adelantaba a un enemigo que quería causarle algún mal, era aiabado, e igualmente el que invitaba a comportarse así al que no tenía esa intención... Las promesas de fidelidad recíproca no las confirmaban tanto con los ritos tradicionales como con la complicidad en el crimen... Vengarse de alguien era más deseable que no haber sufrido daño alguno inicialmente" (Tuc.III, 82).

Esta era, pues, la situación que la guerra había producido. En ella salieron a relucir todos los conflictos internos que antes habían permanecido contenidos. Los horrores que desencadenan estas luchas civiles "suceden y sucederán siempre mientras sea la misma la naturaleza humana". Tal es la opinión que tiene esta época de los factores que operan en la vida. El deseo de poder y de honores, se nos dice (Tuc.III, 82), es la causa de todos estos males, así como el ardor que, procedente de aquél, se apodera de los hombres, cuando han entrado en rivalidades de partido". En el final del proceso Atenas se encuentra con la flota destruída y con la pérdida de un imperio, cuya defensa le había engendrado tantos desgarramientos y desgracias. Paradojicamente un régimen que había instaurado un ideal de libertad y concordia interior, no había encontrado otra forma de subsistir que no fuera la opresión sobre sus aliados. En recompensa obtuvo para sí el terror que había engendrado en los demás.

Cuando los espartanos entraron en la ciudad, nos cuenta Jenofonte (Helénicas II, 2.), derribaron los muros, al son de las flautas, con gran celo, pues creían que aquel día comenzaba la libertad para la Hélade. Los atenienses, sin embargo, tuvieron que sufrir la tiranía del régimen impuesto por aquéllos. Si es verdad lo que refiere Aristóteles, "en primer lugar eliminaron a los sicofantas y a los que hablaban al pueblo para congraciarse con él al margen de lo que era justo, siendo como eran, en realidad, malhechores y criminales, con lo cual la ciudad se alegraba, pensando que ellos se portaban así con la mejor de las intenciones. Pero, una vez que la tuvieron más sujeta, no respetaron a ningún ciudadano, antes dieron muerte a todos los que sobresalían por sus riquezas, por su linaje o por sus méritos, tanto para quitarse el miedo como para apoderarse de las riquezas; y con el transcurso de un tiempo breve, dieron muerte a no menos de mil quinientos" (Const.Atenas, 35).

Todos estos hechos, demostrativos para Platón de que la vida nacional había sido corrompida por la exaltación de las fuerzas más irracionales de la sociedad ateniense, le sirven para enjuiciar el sistema construido por los grandes estadistas del pasado. Se trataba, por consiguiente, de examinar los fines y las intenciones que quisieron plasmar en su obra. Platón comprende la necesidad del destino que esa sociedad había deparado a Sócrates y en él obtiene una perspectiva general desde la cual puede valorar todos aquellos hechos a una misma luz.

Decíamos más arriba que la irracionalidad del estado ateniense en el Gorgias es contemplada desde el doble punto de vista de los procedimientos con que había sido construido y de los fines que habían servido de guía. El modelo utilizado allí por Platón para esclarecer los dos aspectos de la cuestión es una contrafigura del concepto de la política que atribuye a los representantes del pueblo ateniense. Lo encuentra en la idea de la actividad técnica, porque es en ella donde el conocimiento racional y la acción se enlazan en una simbiosis perfecta. De la misma manera, nos dice Sócrates (Gorg. 503d-e), que el hombre bueno dice todo lo que dice atendiendo al bien, porque no procede al azar, sino teniendo en cuenta una cierta finalidad, los demás artesanos operan intentando plasmar en su obra una cierta forma o modelo, y no añadiendo simplemente al azar los elementos de que se sirven. Esta forma es el criterio de acuerdo con el cual queda determinado el modo de ser del objeto que es producto de la actividad en cualquier plano en que ésta se desarrolle, ya sea la pintura, la arquitectura o la construcción de navíos.

Lo que distingue a la "technē" de la pura práctica es precisamente su disposición para conferir a los elementos de la obra un orden y una cierta armonía o proporción. Pero para ello ha de fundarse en el conocimiento del modo en que operan estos elementos y de la naturaleza del objeto mismo. Lleva razón W. Jaeger cuando afirma (15) que dicha palabra corresponde en la terminología filosófica de Platón a la palabra "teoría" en su sentido moderno, sobre todo allí donde se contrapone a la mera experiencia. Lo específico de Platón, sin embargo, es su intento de transferir este modelo al orden moral y político, porque en él se esfuerza por hallar un esquema donde la consideración de los fines quede determinada por el conocimiento racional. Cuando Aristóteles afirma en su "Ética a Nicómaco" (1103 b27) que la finalidad de la obra no es llegar a conocer la naturaleza de la virtud sino el medio que hemos de emplear para llegar a ser virtuosos, invierte totalmente la perspectiva de Platón. Lo original de éste es precisamente la asimilación de la acción moral y política con la actividad técnica, porque quiere poner todo el énfasis en la idea de que el conocimiento constituye su condición misma de posibilidad.

La crítica del estado aparece en el Gorgias en la confrontación de la política, entendida como praxis racional, y los modos habituales de entender el gobierno de la ciudad, que a juicio de Platón, soslayan aquellas condiciones. Para explicar el sentido de esta crítica, establece las diferencias que separan a ciertas técnicas de otras actividades que las suplantán, las cuales carecen del fundamento racional que caracteriza a aquéllas, aunque se ocupen del mismo objeto. Lo importante es observar cómo el conocimiento de éste determina finalidades completamente distintas en unas y otras. Cuando el artesano trabaja, decíamos más arriba, procura plasmar una cierta forma en aquello que es el elemento de su trabajo. Obra convencido de que es en ella donde radica el bien y por ello va ordenando todos sus pasos en torno a la consecución de este modelo que asegura el buen funcionamiento de la cosa en cuestión. La finalidad que oriente su actividad queda determinada por el conocimiento previo que tiene de ésta y de los elementos que la componen.

Es aquí donde pueden contemplarse las diferencias que Platón establece entre la "technē" y la pura "empeiria". Como ejemplo toma el caso de la medicina y los procedimientos utilizados por la actividad culinaria. Esta última, dice (501a), pone todo su cuidado en el placer y se dirige a este objeto sin ningún arte y, sin haber examinado la naturaleza ni la

causa del placer, es, por así decirlo, completamente irracional y sin cálculo. Como puede observarse, la carencia de un conocimiento adecuado del objeto hace que la culinaria se proponga como finalidad única la consecución del placer, objetivo que sólo logra alcanzar "guardando por rutina y práctica el recuerdo de lo que suele suceder". La irracionalidad de esta actividad es contrastada con el carácter "técnico" de la medicina, cuyos efectos curativos se basan en un conocimiento racional del cuerpo. Ésta conoce por ello la causa de lo que hace y es capaz de dar razón de todos sus actos.

Esta contraposición de medicina y culinaria es paralela de otras, que, como ella, pretenden esclarecer el principio determinante según el cual queda garantizada la racionalidad de los fines. La misma relación que se da entre ellas es la que guardan entre sí la gimnástica y la cosmética, la sofística y la legislación o la retórica y la justicia. Es en este marco de consideraciones donde Platón ha querido juzgar la irracionalidad de la política ateniense. Como existen, nos dice (464b), dos objetos distintos, hay también dos artes que tratan de éstos. Del cuerpo se ocupan por igual la gimnástica y la medicina y, aunque no haya una sola palabra que las englobe a las dos, es evidente que constituyen una unidad, porque ambas tienen el mismo objetivo de procurar el mejor estado del cuerpo. Del alma se ocupa la política, que igualmente se divide en dos partes, correspondiendo a la gimnasia la legislación y la justicia a la medicina. La cuatro tienen puntos en común, porque todas comparten el mismo objetivo ya señalado de ordenar sus actuaciones en torno a lo que constituye el mejor estado de aquello de que se ocupan. Y ello lo consiguen, como hemos visto en el caso de la medicina, desde un esclarecimiento racional de las causas y la naturaleza del objeto en cuestión. Se trata de las condiciones generales que presiden siempre la obra del artesano, en el sentido que Platón da a esta palabra.

La finalidad de estas actividades consiste en reproducir el orden y la armonía que resultan necesarios para que los elementos integrantes desempeñen adecuadamente la función que les está encomendada. Cuando el carpintero fabrica una lanzadera, lo hace pensando en la forma que ha de tener para mejor realizar la tarea que le corresponde (cfr. Crát. 389c). También el político, cuando pretenda realizar su trabajo como es debido, tendrá igualmente que esforzarse por infundir un "eidos" determinado al alma, que es, en definitiva, el término de sus actuaciones. Para que su actividad sea una actividad ordenada (*kekosméménon prágma*, Gorg. 504a), deberá imponerle un orden interior que asegure su buena disposición. Platón aplica al alma la idea de "kosmos", que había surgido en el orden de los fenómenos naturales. Es verdad que el uso de la palabra se había ya extendido mucho más allá de los círculos pitagóricos (16) y se encuentra en sofistas como Protágoras y Gorgias, pero en Platón refleja todo un programa de lo que debe ser la racionalidad en el arte de la política.

La legislación y la justicia serán, por consiguiente, las dos ramas de la política que velen por el cuidado del alma. A ellas corresponderá procurar que se establezca en su interior "el orden y la armonía, que reciben el nombre de norma y ley, ya que de éstas depende el que los hombres lleguen a ser ordenados y respetuosos". En esto consiste la justicia, ya que a través de ella se define, desde la perspectiva del individuo, el orden del estado que hace posible la salud interior del alma. El conocimiento de ésta es imprescindible, para sentar las bases a que debe atenderse en todas sus actuaciones y perseguir así la finalidad a las que

está destinada su "technē". "Que la justicia nazca en el alma de los ciudadanos y desaparezca la injusticia, que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia, que se arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio" (cfr.504d-e): he aquí el programa que determina la racionalidad del estado. En definitiva, es la respuesta a la pregunta que Sócrates se había formulado en torno al género de vida que debe llevarse: "si de este modo al que tú me exhortas, le decía a Calicles (500c), que consiste en hacer lo que, según tú, corresponde a un hombre, es decir, hablar ante el pueblo, ejercitar la retórica y gobernar del modo que vosotros gobernáis ahora, o bien de este modo de vida dedicada a la filosofía...". En realidad, ha sido Sócrates el único que ha cumplido aquel programa político, porque para él la filosofía ha sido precisamente el cuidado del alma (cfr.Apol. 29d, 30a) y el intento de restablecer en ella un orden arruinado por la violencia de las pasiones. Platón le hace decir por esta razón que es el único que la practica en el presente (Gorg. 521c).

Todas las actividades a las que se ha hecho referencia, es decir, la culinaria, la cosmética, la sofística y la retórica, se caracterizan por suplantar a las correspondientes "technai". Son formas diversas de la adulación, que sólo coinciden con las artes respectivas en que se ocupan del mismo objeto. En primer lugar, se diferencian de ellas, porque no se levantan por encima del nivel de la pura experiencia (empeiria, 465a) o conjetura (stochasamenē, 464c). Esto las convierte en actividades irracionales (alogon pragna, 465a), porque al contrario que la "technē", no son capaces de dar razón alguna de aquellas cosas que ofrecen, ni conocen la naturaleza de ellas ni pueden decir tampoco la causa de cada una (465a). En segundo lugar, al faltarles el conocimiento del objeto, sobre el que ejercen su acción, se diferenciarán también de aquellas artes por su incapacidad para captar lo que constituye su disposición adecuada. No se ocupan pues, afirma Sócrates (464d), del bien, sino que, cautivando a la insensatez por medio de lo agradable en todo momento, producen la sensación engañosa de parecer dignas de gran valor.

Al juzgar de esta manera la retórica y la sofística, Platón está en realidad juzgando el estado ateniense, porque es consciente de que se trata de un estado construido sobre las mismas bases en que ellas están fundadas. Igual que éstas son actividades irracionales, que desconocen la naturaleza del alma y la seducen con el placer que le procuran por medio de la adulación, los estadistas han edificado un sistema político sin tener en cuenta la naturaleza de lo que debe ser el estado y únicamente se han dedicado a fomentar los intereses y las pasiones de los individuos. Ambos aspectos de la cuestión están internamente relacionados, porque es de la irracionalidad de unos procedimientos que no se fundan en el conocimiento del objeto en cuestión de lo que depende la irracionalidad de los fines que se persiguen.

El placer aparece asociado a una visión engañosa de la realidad, que suplanta al verdadero objetivo que tiene siempre presente la actividad racional. La visión "realista" del mundo magnifica el poder, porque ve en él la condición que pone al alcance de la mano todo lo que se desea. Hasta tal punto esto es así, que el valor de un individuo o de un estado dependen del poder que hayan sido capaces de atesorar. Ya lo hemos visto en las palabras de Calicles y de Pericles. Por esta razón, el tema de la retórica sugiere siempre una reflexión acerca del poder. Cuando Sócrates pregunta a Gorgias por el bien que éste considera que es capaz de proporcionar, su respuesta no deja lugar a dudas. Se trata del mayor bien, porque la

persuasión, de la que es artífice, procura la libertad y permite el dominio en la ciudad. La valía de la retórica queda demostrada por el poder que es capaz de conferir (452d-e). Para Platón esto no es más que el resultado de un error de perspectiva, que se desprende de confundir el placer con el bien. El poder, concebido como un puro instrumento de satisfacciones placenteras, no tiene ningún valor, si le falta la inteligencia y la comprensión racional de lo que constituye el bien para la vida humana (cfr.Gorg. 467a).

En la crítica de Platón a la retórica se recoge todo el sentido de su crítica al estado, tanto su oposición a los procedimientos por los que era conducido, como los fines y los valores a los que servía. Ello era posible porque el estado ateniense era un estado, como ha visto Jaeger (17), penetrado "hasta la médula" por la retórica. Los procedimientos gracias a los que se sostenía eran los mecanismos democráticos de decisión. En la Oración Fúnebre Pericles había alabado precisamente el hecho de que todos los ciudadanos participaran en el gobierno de la ciudad y el equilibrio logrado entre lo público y lo privado, que permitía a ciudadanos de diversos oficios conocer suficientemente las cosas del estado (Tuc.II, 40). Sin embargo, para Platón esta participación no es más que una prueba de que las decisiones se tomaban de forma irracional.

El Protágoras y el Menón.

El Protágoras coincide plenamente en este punto con el Gorgias. Allí Sócrates aduce precisamente esta participación como una prueba de que la política no es susceptible de ser enseñada. Sólo puede enseñarse lo que constituye una auténtica "téchne", fundada en el conocimiento. Si la asamblea se reúne y hay que emprender construcciones, se consulta a los arquitectos (Prot.319b; Gorgias 455b), si se trata de navíos, a los armadores, si es un asunto referente a la guerra, a los expertos en el arte militar. Veamos el razonamiento de Sócrates:

"Esto es lo que ocurre en todas las cosas que se considera que se pueden enseñar y aprender; y si cualquier otra persona que no esté considerada como técnica en la materia se mezcla en ello para dar su opinión, por muy rico, bello o noble que uno pueda ser, no por ello se le hace más caso, antes al contrario, es objeto de burlas y abucheos... Esta es la manera en que la gente se conduce cuando la materia en discusión les parece que exige un aprendizaje. Si, en cambio, se trata de los intereses generales de la ciudad, vemos que se levantan indistintamente para tomar la palabra arquitectos, herreros, curtidores, comerciantes y marinos, ricos y pobres, nobles y gentes del vulgo, y nadie les echa en cara que se presenten allí sin haber tenido nunca maestros, a dar algún consejo. Prueba evidente de que nadie considera que sea esto materia de enseñanza" (Prot. 319b-c).

La conclusión que se establece a partir de este hecho es evidente. Los asuntos del estado no están en manos de una clase específica de personas que se caracterizan por la posesión del arte del gobierno, sino simplemente en manos de los que poseen el dominio de una actividad irracional, como es la retórica. Son efectivamente oradores, como Temístocles y Pericles, los que aconsejan a la multitud y son sus opiniones las que prevalecen. Cuando alguna obra tiene que realizarse, ya sean

murallas, arsenales o puertos, se debe a ellos que lleguen a hacerse, y no a los que ejercen la profesión directamente relacionada con el tema (cfr.Gorg.455d-e).

Como ha podido observarse por esta referencia a la importancia de los oradores en el estado ateniense, la concepción que Platón tiene sobre la retórica viene a coincidir plenamente con la idea que se ha formado de éste. Ya hemos dicho que lo que caracteriza a estas actividades, como la retórica y la sofística, es que son formas de una adulación que suplanta a la verdadera "téchne". La política, entendida como una obra racional que tiene por objeto al alma, no tiene nada que ver con ellas. Pero en las circunstancias del estado que Platón analiza su destino ha venido a identificarse. Por esta razón, otros diálogos, en los que aparece la retórica, atribuyen a la política características que coinciden con el carácter irracional con que aquella aparece en el Gorgias (cfr.464b-465a;465c). En este sentido es como hay que entender la insistencia reiterada de diálogos, como el Protágoras y el Menón, al tema de que la política no sea susceptible de ser enseñada.

Bien sabemos que Platón alude con ello a una situación de hecho, más que de derecho. En realidad, esta afirmación no es más que una acusación contra la democracia ateniense y sus estadistas. La política no puede ser enseñada, porque tal y como ellos la entienden, tiene que ver más con el azar que con unos principios racionales cuyo conocimiento pudiera transmitirse. Sólo puede enseñarse lo que es ciencia. Pero tanto en los asuntos públicos como privados los ciudadanos más sabios y mejores no son capaces de transmitir a otros la excelencia que poseen (cfr.Prot. 319d-e). Sócrates cita expresamente el caso de los estadistas de más renombre. "Pericles, por ejemplo, nos dice (locus cit.), educa a sus hijos bien en lo que depende de maestros, pero en lo que él es personalmente sabio, ni él los enseña ni los confía a ningún otro, sino que ellos dando vueltas, trincan a su antojo, como reses sueltas, por si acaso espontáneamente alcanzan la virtud". Y lo mismo ocurre con Temístocles (cfr.Men. 93c y sgs.), Arístides (cfr.94a) o Tucídides (cfr.94d). Ninguno de ellos logró transmitir a sus descendientes esa "sabiduría y virtud (sophía kai areté), gracias a la cual los hombres administran bien los hogares y los estados, honran a sus padres y saben recibir y despedir a sus ciudadanos y extranjeros de modo digno de hombres de bien" (cfr.Men. 91a).

Todos los indicios apuntan, por consiguiente, a que se trata de una excelencia que no puede ser enseñada, ya que no hay de ella ni maestros ni discípulos (cfr.Men. 96c). Que esto era una acusación contra las bases mismas del sistema y contra aquellos que lo sostenían no pasaba desapercibido ciertamente a los contemporáneos de Sócrates. Esto es, ciertamente, lo que Platón ha querido darnos a entender. No es gratuito que haya elegido a Ánito, que sería posteriormente uno de los acusadores de Sócrates, como interlocutor. Él representa como político integrado en el sistema precisamente esa idea de la política a la que Platón atribuye todos los males de la sociedad ateniense. Por eso, en la furia de Ánito (cfr.95a) y en la amenaza que éste profiere contra Sócrates, ha querido mostrarnos la necesidad del conflicto que iba a enfrentar a dos ideas radicalmente contrapuestas de lo que debe ser el gobierno del estado.

Las conclusiones que Sócrates habría de extraer de estas afirmaciones eran evidentes. Si puede enseñarse sólo lo que es ciencia, está claro que aquellos hombres de estado no pudieron transmitir la habilidad que poseían, porque no tenía nada que ver con ella. Todo lo que puede concederse es que

poseían a veces opiniones verdaderas. En el Menón como en el Gorgias, Platón distingue entre creencia u opinión verdadera y conocimiento en sentido estricto. Esto le permite enjuiciar la racionalidad de la política ateniense. Sólo hay garantía de que las empresas del alma están bien dirigidas cuando las conduce la prudencia. Las virtudes tradicionales, como la templanza y la justicia, el valor y la buena disposición para aprender, o la memoria y la magnanimidad (Men. 88a-b), resultan útiles siempre que no vengan a ser algo distinto del conocimiento. Cuando falta la inteligencia y el valor no se identifica con la prudencia, se convierte en una especie de temeridad, que trae más perjuicio que utilidad (cfr.88b). Lo mismo ocurre con la templanza, la facilidad para aprender, y con todo lo concerniente al alma (cfr.88c). Si van acompañadas de prudencia, resultan beneficiosas, si no, perjudiciales (cfr.88c-d). Sólo el conocimiento que radica en la virtud (18) permite la buena instrumentalización de las disposiciones del alma. La virtud, incluida la virtud por excelencia que es la política (cfr.91a), sólo resulta buena y susceptible de ser enseñada a condición de que esté fundada en el saber. Esta es la conclusión a la que había llegado Sócrates en un primer examen de la cuestión.

Cuando sale a la luz el tema de la creencia verdadera, parece que hay que enmendar estas primeras conclusiones provisionales. Tal vez resulte posible dirigir bien sin ser sabio (cfr.Men. 97a), cuando se posee una opinión exacta de las cosas (cfr.97b), y resulte ella igualmente útil que el conocimiento mismo. Menón, que quiere corregir esta afirmación de Sócrates, aduce la diferencia de que a la ciencia siempre corresponde el acierto, mientras que a la opinión recta unas veces sí y otras no. Al plantearlo de esta manera no se dio cuenta de que la cuestión no estaba entre ciencia y opinión, que es en realidad el punto de vista desde el que Sócrates examina la racionalidad de la política ateniense, sino entre ciencia y opinión recta. Por eso éste no acepta la conveniencia del punto de vista esgrimido. La opinión recta, en tanto que lo es, debe acertar siempre. Se trata de una tautología. Donde sí puede establecerse una diferencia verdadera es en el fundamento de verdad que ella es capaz de ofrecer. Las creencias verdaderas son, dice Sócrates (cfr.97d-e), como las estatuas de Dédalo, que se escapan y desaparecen, si no se las mantiene sujetas. Mientras que permanecen sueltas, no tienen gran valor:

"Igualmente las opiniones verdaderas, en tanto que duran son algo bello y todo lo hacen bueno; pero no gustan de permanecer mucho tiempo, sino que se escapan del alma del hombre, y así no valen gran cosa hasta que se las encadena con la consideración del fundamento".

Esta posibilidad de construir un razonamiento causal viene a ser equivalente con la capacidad de dar razón que hemos encontrado en el Gorgias como una característica esencial de la "téchne" (19). Ella convierte la mera opinión en ciencia y le confiere el carácter de permanencia que le corresponde (cfr.98a). Se da, pues, una perfecta correspondencia en ambos diálogos en este aspecto de los fundamentos sobre los que descansan los procedimientos políticos atenienses. Igual que en el Gorgias se examinaba el carácter irracional de éstos desde el ideal proporcionado por el "eidos", que el artesano procura plasmar en su obra atendiendo al mejor estado del objeto sobre el que trabaja (Gorg. 503d-e), aquí en el Menón se contempla desde el concepto de la "anámnēsis", que proporciona a la sabiduría el camino adecuado para asentar la posesión de la virtud sobre el conocimiento del bien (cfr.98a). Como ha visto P.Friedländer, al hacer referencia a este mito del alma, queda abierto un

vasto campo de consideraciones y se nos indica que el pensamiento de Platón está ya dirigido inequívocamente hacia la teoría del conocimiento de la República. (20)

Desde el marco de esta teoría del conocimiento aludida en el Menón, Platón se esfuerza por situar en sus justos términos la habilidad política de los estadistas atenienses. Habiendo mostrado que no fueron capaces de transmitirla y que además no existen maestros de virtud, Sócrates concluye que el saber (epistémē, 99b) no es guía de las actividades políticas. "No es, dice (99b), por ninguna sabiduría (sophía) ni siendo sabios como dirigían los estados los hombres tales como Temístocles y los que decía nuestro Ánito; y por eso precisamente tampoco son capaces de hacer a otros como ellos son, puesto que no es gracias al saber por lo que son así". Si acertaron en algunas ocasiones, se debió simplemente a la buena opinión. El principio que gobierna las ciudades no es el conocimiento racional que puede dar razón, sino la opinión.

Puede decirse con verdad que la situación de los políticos, en cuanto a saber se refiere, no difiere en nada de la de los "adivinos y agoreros"; "pues éstos, en efecto, inspirados por la divinidad, dicen desde luego la verdad y con profusión, pero no saben nada de lo que dicen" (99c). Aunque haya habido dudas al respecto, en nuestra opinión está muy claro el tono irónico de estas palabras. (21) Hay que llamar divinos, dice Sócrates (99c), a unos hombres que sin tener entendimiento logran muchos grandes aciertos en lo que hacen y dicen. La virtud con la que dirigen los estados ni es susceptible de ser enseñada, ni se tiene por naturaleza, sino que les llega por un favor divino.

Como observa Guthrie (22), cualquiera que haya sido la opinión de Platón sobre los poetas y adivinos, nada nos permite pensar que haya considerado a los políticos del siglo V como personas favorecidas por la divinidad. La crítica a su manera de proceder está bastante clara. Para comprenderla bien hay que recordar lo que se nos ha dicho en el Gorgias acerca de las disciplinas que suplantán al verdadero arte de la política. El juicio es ahora plenamente concordante. La carencia de un fundamento racional que pueda explicar las causas de sus actualciones convierte su acción de gobierno en una actividad irracional, como lo eran en el Gorgias la retórica y la sofística.

La opinión de estos políticos e incluso la de historiadores del mundo griego no coincide, desde luego, con Platón en lo que a este punto se refiere. Temístocles, por ejemplo, en un testimonio que nos transmite Herodoto, alude a la necesidad de planificar correctamente las acciones para obtener resultados convenientes (Herod.VIII, 60) y Pericles, en la Oración Fúnebre, afirma que los atenienses tienen la peculiaridad de unir la reflexión a la audacia, mientras que a los otros la ignorancia les da osadía y la reflexión demora (Tuc.II, 40).

Rodríguez Adrados, cuando examina los datos históricos que apoyan el programa de Pericles, afirma que la política exterior de Atenas, desde la fecha que él la dirige, tiene una sencillez y claridad de líneas maravillosas, porque es el desarrollo lógico de una serie de principios y necesidades, sin tener consideración alguna a los factores emocionales que la obstaculizan.(23) Con él, nos dice (24), aparece por primera vez en la historia de Grecia una política basada en el principio de que la razón puede dominar la realidad. Se trata, a su juicio, de un conjunto lúcido y coherente, destinado a la elevación material y cultural del pueblo ateniense, con la conciencia de que el presupuesto de ello era el poderío

militar y económico. (25)

Cuando las cosas comenzaron a ir mal en el primer año de la guerra y se produjo un gran descontento popular, Pericles protestó diciendo que él era el mismo y no se echaba atrás, pero que los atenienses estaban dominados por la desgracia y tenían el entendimiento esclavizado por lo repentino, por lo inesperado y por aquello que sucede sin que pueda preverse racionalmente. Hay, pues, en él, la conciencia de haber forjado un plan racional, calculando todos los efectos de las medidas propuestas.

Ya hemos visto, sin embargo, cuál es la opinión que Platón tiene de esta política. Desprovista, a su juicio, de los fundamentos racionales en los que debía haber basado sus actuaciones, ha caído en un puro servilismo de las pasiones propias y ajenas (cfr.Gorg. 503c). Platón opone dos ideas distintas y completamente contrapuestas de la política. A veces la alternativa se formula bajo el enfrentamiento de filosofía y retórica (Gorg. 500c). La primera se caracteriza por indagar racionalmente aquello que constituye el orden y la condición propia de cada cosa, consiente de que en ello radica el bien y de que éste debe ser el fin de todas las acciones. La segunda, "la retórica que se dirige al pueblo ateniense" (cfr.Gorg. 502e), desconociendo todo ello, se desentiende de lo que pudiera mejorar a los ciudadanos, porque es pura adulación (cfr. Gorg. 502d). Precisamente porque es una actividad irracional, que desconoce lo que trae manos, no puede dedicarse a otro fin que no sea procurar el placer, sin preocuparle que sea beneficioso o perjudicial (cfr.Gorg. 501a-c). De aquí la definición que Sócrates ofrece de ella, como "una especie de práctica de producir agrado y placer". En el carácter "empírico" de su modo de proceder está ya prefigurado su destino. Por eso los oradores que la practican "se dirigen a complacer a los ciudadanos y, descuidando por su interés particular el interés público, se comportan con los pueblos como con niños, intentando solamente agradarlos, sin preocuparse para nada de si, por ello, les hacen mejores o peores" (Gorg. 502e). Otras veces, la alternativa se presenta entre dos formas distintas de retórica:

"Una de ellas, adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen" (Gorg., 502e).

La política, como ya adelantábamos, debe ser juzgada desde esta misma perspectiva en la que hemos distinguido dos formas contrapuestas de entender la retórica. En realidad, ella la suplanta en el estado ateniense y vienen a ser lo mismo. También hay, pues, dos ideas distintas de lo que es el gobierno del estado. Cuando es una actividad verdaderamente racional, es decir, cuando es "téchnē" (cfr.Gorg. 503d), sólo satisface aquellos deseos cuyo cumplimiento hacen mejor al hombre. Para ello es necesario poseer el conocimiento de lo que constituye "el cosmos" del alma. Como hemos visto, únicamente así es la política una actividad ordenada y no algo irracional. Por el contrario, cuando es simple "empeiría" o "doxa", desprovista de ciencia, sólo tiene como objetivo la adquisición del poder, ya que está entregada a la esclavitud de lo que demanden las pasiones. Para alcanzar el poder en un régimen democrático, como el ateniense, el político debe someterse a las costumbres, opiniones y modo de ser de la multitud, como si de un tirano se tratase. El que quiera tener poder y no ser dañado en la ciudad debe alabar y censurar lo mismo que este tirano alabe y censure, debe estar dispuesto a dejarse mandar y a someterse a él (cfr.Gorg. 510c-d).

Cuando falta una idea racional que sirva de elemento directivo en el gobierno del estado, son las pasiones de los individuos las que se encargan de establecer su propia ley. El régimen democrático ateniense está construido de tal manera que consagra precisamente esta situación. En él, según lo entiende Platón, no importa la conveniencia y la adecuación que las cosas muestren tener en sí mismas, sino el juicio que la multitud se haya formado de ellas. De aquí que toda la estrategia de los políticos y los oradores se haya montado sobre el esquema de satisfacer los deseos del pueblo a ciegas, independientemente de las consecuencias que resultaran de ello. Esta es la opinión que tiene de estadistas como Temístocles, Cimón, Milcíades o Pericles (Gorg. 503c). Estos hombres, recordados con devoción en los momentos de decadencia, no ofrecen a Platón una imagen radicalmente distinta de los que son incapaces en el presente de enderezar el rumbo del estado. Prestemos atención a las palabras de Sócrates:

"Creo que han sido más diligentes que los de ahora y más capaces de procurar a la ciudad lo que ella deseaba; pero en cuanto a modificar las pasiones y reprimirlas tratando de persuadir a los ciudadanos y de llevarlos contra su voluntad a aquello que pueda hacerlos mejores en nada superan, por así decirlo, aquéllos a éstos" (Gorg. 517b).

La medicina nos proporciona una vez más el modelo adecuado para juzgar la obra de aquéllos que han contribuido a modelar el alma de sus conciudadanos. Ninguna otra actividad ilustra mejor la concepción platónica de la política. A un cuerpo enfermo no le son de utilidad muchos manjares y bebidas agradables, más bien le conviene a veces carecer de ellos. Por ello, el médico le permite satisfacer sus deseos al hombre sano, pero al enfermo casi nunca le deja saciarse con aquello que ansía (Gorg. 504e-505a). Igual debe ocurrir en el caso del alma, pues "mientras está enferma, por ser insensata, immoderada, injusta e impía, es necesario privarle de sus deseos e impedirle que haga otras cosas que aquellas por las que pueda mejorarse".

Los oradores y políticos han hecho justamente lo contrario, aunque hayan tenido que adquirir el poder a costa de perder las cosas más queridas (cfr. Gorg. 513a). Su mérito únicamente ha consistido en adular a los ciudadanos y en servir a esos deseos. De aquí el destino trágico de Sócrates, que tendrá que someterse a un estado plenamente dominado por procedimientos retóricos y mecanismos puramente irracionales. Siendo el único que practica en la ciudad aquella concepción de la política como medicina del alma, será juzgado por ella como lo sería un médico, a quien hubiera acusado un cocinero ante un tribunal de niños (cfr. Gorg. 521d-e).

Cuando Sócrates pregunta a Calicles por ejemplos concretos de estadistas que hayan ejercido el verdadero arte de la política y éste responde con los nombres ya conocidos de Pericles, Milcíades, Cimón o Temístocles, el enfrentamiento de Platón con la idea del estado que ellos forjaron se hace evidente con una crudeza que tal vez no vuelva a encontrarse en el resto de los diálogos. Acaba comparando la respuesta de Calicles con la de una persona a la que se hubiese preguntado acerca de gimnastas y hubiese contestado con el nombre de un panadero, como Tearión, un autor de libros de cocina, como Miteco, o un tabernero, como Sarambo (cfr. Gorg. 518b).

Al elogiar a hombres como los que se han citado, Calicles ha hecho algo semejante, porque se trata de personas que sólo son hábiles en servir y satisfacer los deseos, pero que no saben nada noble y bueno de estas cosas:

"Ellos han regalado magníficamente a los atenienses con todo lo que éstos deseaban y así dicen que aquéllos hicieron grandes a la ciudad, pero no se dan cuenta de que por su culpa está soliviantada y corrompida. Pues dejando a un lado la moderación y la justicia, la han llenado de puertos, arsenales, murallas, tributos y otras banalidades semejantes. Pero, cuando llegue el ataque de la enfermedad, echarán la culpa a los consejeros del momento y elogiarán a Temístocles, Cimón y Pericles, a ellos que son los causantes de sus males" (518e-519b). Tal vez entonces atacarán a personas, como Calicles y Alcibiades, que no son verdaderamente los que han desencadenado las causas del desastre, sino meros cómplices de un mal engendrado por otros.

En opinión de Platón, la política de aquellos estadistas debe ser medida por el criterio que proporciona el carácter moral de los ciudadanos que se formaron bajo su amparo. Para quien entiende el arte de la política como un esfuerzo por establecer la salud interior del alma, no puede haber mejor prueba que esa. Debe comprobarse si los ciudadanos atenienses son peores o mejores después de haber estado bajo la tutela de Pericles. Es ahí donde debemos buscar la prueba decisiva y no en el poder que haya sido capaz de atesorar el estado a instigación suya. Las palabras de Platón en este punto, aunque hayan sido pronunciadas con otras motivaciones, recuerdan la opinión que los círculos aristocráticos se habían formado al respecto: la opinión general, nos dice (Gorg. 515e), es que los atenienses se han vuelto perezosos, cobardes, charlatanes y avariciosos por causa de las pagas establecidas por Pericles para retribuir los servicios públicos.

El trato que un político recibe de su pueblo es resultado de lo que ha sido su obra y por ello no debería quejarse, en opinión de Platón, si resultara mal parado. Hay que interpretar la ironía de Sócrates en este sentido, cuando dice (515e-516a) que los atenienses no votaron al principio ninguna sentencia infame contra Pericles, pero que después, cuando se hicieron buenos y honrados por obra suya, lo condenaron por malversación y faltó poco para que lo castigarán con la muerte. Igual que de si un rebaño se tratara (cfr. 516a), el estadista prueba el valor de su arte con el carácter que es capaz de infundir a los que tiene bajo su cuidado. Pericles los hizo más violentos de lo que eran cuando los tomó por su cuenta, de manera que él mismo tuvo que sufrir las consecuencias (cfr., 516c). Tanto él como Temístocles y Milcíades tuvieron que soportar la indignación y la violencia de aquéllos que fueron objeto de su gobierno. (cfr., 516c-e). Si los ciudadanos se hicieron también más violentos por obra de ellos, esto quiere decir que se hicieron también más injustos y peores (cfr. 516c), lo cual refuta mejor que ningún otro hecho la pretensión de Calicles de que hayan sido buenos políticos (cfr. 516d).

Frente a ellos queda para Platón la figura de Sócrates, que practicó la verdadera idea de la política y tuvo por ello que sufrir la irracionalidad del sistema ateniense.

La República.

Lo que en el Gorgias era un análisis de la situación concreta del estado bajo los efectos psicológicos de la muerte de Sócrates, en la República se vuelve una teoría general sobre los fundamentos antropológicos de los sistemas de gobierno. También aquí permanece viva la influencia de

las experiencias históricas y políticas de Platón. Muchas veces se ha puesto esto de manifiesto. (26) El análisis sigue siendo el mismo: el estado se halla a merced de fuerzas irracionales, porque, en primer lugar, los que están al frente de aquél desconocen su naturaleza y el fin al que está destinado, y, en segundo lugar, porque constituye un aparato que sólo sirve a las exigencias pasionales de los individuos.

Tanto en el Gorgias (cfr. 484c-486c), como en la República (cfr. 487d), el tema de la inutilidad de la filosofía, propuesto por los que defienden una concepción realista de la política, es para Platón un síntoma claro de que desconocen cualquier fundamento racional en el que pudiera apoyarse su idea del estado. La imagen de la nave del estado, con la que describe Platón en la República el modo de ser del sistema democrático, demuestra que sigue inalterable su concepción de la política como un auténtico sistema de conocimiento racional que se aplica en la práctica (cfr. Rep. 488b y ss.). Sólo que ahora aparece en el horizonte más nítidamente anunciado el fundamento ontológico que subyace a los valores en los que ella debe inspirarse.

Para comprender la situación de la filosofía en la ciudad hay que pensar en ésta como si de un navío se tratara. Las siguientes palabras de Sócrates nos demuestran lo poco que ha cambiado su opinión al respecto en la República:

"En él hay un patrón más fuerte y corpulento que todos los demás de la nave, pero un poco sordo y corto de vista y con conocimientos náuticos parejos de su vista y oído. Los marineros están en reyerta unos con otros por llevar el timón, creyendo cada uno de ellos que debe regirlo, sin haber aprendido jamás el arte del timonel, ni poder señalar quién fue su maestro, ni el tiempo en que lo estudió, antes bien aseguran que no es cosa de estudio y, lo que es más, se muestran dispuesto a hacer pedazos al que diga que lo es".

Quando se hacen con el mando de la nave, bien porque hayan persuadido al buen patrón o porque lo hayan eliminado, se apoderan de lo que hay en ella:

"Bebiendo y banqueteano navegan como es natural que lo hagan tales gentes; además llaman hombre de mar y buen piloto y entendido en la náutica a todo aquél que se da arte en ayudarles a tomar el mando por medio de la fuerza o la persuasión y censuran como inútiles al que no lo hace y no entienden tampoco que el buen piloto tiene necesidad de preocuparse del tiempo, de las estaciones, del cielo, de los astros, de los vientos y de todo aquello que atañe al arte, si ha de ser en realidad jefe de la nave. Y en cuanto al modo de regirlo, lo quieran así los otros o no, no piensan que sea posible aprenderlo ni como arte, ni como práctica, ni como ciencia de la navegación. En estas circunstancias no es, pues, de extrañar que el verdadero piloto sea considerado "un inútil o un miracielos".

Una vez más aparece en la obra de Platón la figura de Sócrates enfrentada al estado que estaba destinado a condenarle. Las últimas palabras citadas aluden claramente, como ha visto Friedländer (27), al ataque de que había sido objeto en "Las Nubes" de Aristófanes. Pero si la filosofía es inútil en el estado, ello no es un argumento contra ella misma, como lo entiende el realismo político, sino una prueba de que aquél carece de fundamentos racionales. Las constantes referencias que hemos encontrado en este último texto al arte del timonel son una prueba evidente del sentido que lleva la crítica de Platón. Por si las cosas no estuvieran claras, él mismo se encarga de aclarar los términos de la imagen: los

políticos de ahora son los marineros de los que se hablaba en el relato y los que éstos llamaban inútiles y charlatanes son los verdaderos pilotos. Tampoco esta obra está libre del sentido trágico con que Platón vivió el enfrentamiento de Sócrates con el orden instituido.

No debemos olvidar lo que la alegoría de la caverna proclama abiertamente. Allí el hombre que llega a liberarse del mundo subterráneo y consigue contemplar la verdadera realidad, al volver al medio del que había partido, parece ridículo e incita a la risa (cfr. Rep. 517a), y, si persistiera en su deseo de liberar a los prisioneros de las sombras en las que están atrapados, éstos procederían a cogerlo con sus propias manos y le darían muerte (cfr. 517a). En esta imagen de un mundo subterráneo, donde no llega la luz del conocimiento, la figura del hombre que vuelve a él después de su liberación espiritual es contrastada con los honores, las alabanzas y las recompensas que se conceden en la caverna a los que demuestran más agudeza al contemplar las sombras que pasan ante sus ojos y son capaces de recordar con más certidumbre el orden acostumbrado que permite predecir el futuro (cfr. 516c-d).

Cornford y Guthrie (28) están de acuerdo en señalar la semejanza de estos hombres "con el tipo inferior (pero exitoso) de político que en el Gorgias (501a) no hace uso de la razón, sino de una habilidad empírica que les permite recordar lo que suele suceder". También Jaeger (29) ha visto en estas gentes "a los empíricos sin principios de poder en cuyas manos está la dirección de los estados". Si el ignorante es, dice Jaeger (30), el hombre que no vive con arreglo a ninguna meta fija, los estadistas a que se refiere son la personificación más distinguida de este tipo de hombres, pues la "meta" subjetiva que les traza la ambición o el afán de poder no merece, según Platón, ese nombre.

El análisis de la situación sigue siendo, por consiguiente, el mismo. Los males del estado provienen de la ignorancia de los que lo conducen. Careciendo de un principio directivo adecuado, convierten el poder en un puro instrumento de los intereses. La crítica se extiende ahora más allá de los sistemas democráticos para incluir a los regímenes oligárquicos y tiránicos. Más adelante habremos de examinar la alternativa que Platón ofrece en la República y en otros diálogos a esa política sin fundamentos racionales que niega la posibilidad misma de que la acción de gobierno se fundamente en una auténtica "technē". Por ahora hemos de limitarnos a subrayar su conciencia de que el estado no es más que la traducción al orden político de los conflictos de intereses que se dan en la vida de los individuos. El análisis antropológico de la República explica la necesidad de este destino poniendo de manifiesto las instancias psicológicas en las que está fundado.

El programa político de Platón consiste en separar cualquier factor que sea susceptible de engendrar intereses privados de todo lo que sea la dirección del estado. De aquí que a la clase dirigente no le esté permitida la propiedad privada ni ninguna actividad comercial o industrial. Platón era bien consciente de los intereses económicos que subyacían a los conflictos políticos y bélicos vividos en su ciudad natal. De todas maneras, sería una exageración pretender que la interpretación platónica de la historia sea de carácter económico. En esto estamos plenamente de acuerdo con Barker (31).

Es verdad que, en los análisis desarrollados en los libros VIII y IX de la República, la decadencia del estado ideal coincide con la creciente importancia que van adquiriendo los factores económicos en la vida

política, pero la causa última se debe más bien a factores psicológicos que económicos. Los regímenes políticos que se suceden tras la eliminación del régimen aristocrático coinciden todos en el progresivo alejamiento de la razón con respecto a las tareas del gobierno. En ellos es suplantada por otras instancias irracionales y son las tendencias pasionales que ponen estas en acción las que constituyen la base antropológica que determina sus objetivos. La economía depende en Platón de la psicología y no al revés. Los apetitos, que son el soporte psicológico de la vida económica, constituyen un término muy amplio. Tal y como se expresan en la oligarquía son ciertamente de carácter económico, pero en la tiranía y en la democracia, como bien ha visto Barker (22), incluyen elementos que difícilmente pueden ser considerados económicos.

Como hemos adelantado, en estos libros, a los que se ha hecho referencia, el diagnóstico de Platón es terminante. La degeneración del estado proviene de la suplantación de la razón por otras instancias que ocupan su puesto. En el régimen timocrático, por ejemplo, en el que se ha visto un retrato del sistema espartano (33), el elemento racional es sustituido por la preponderancia del elemento fogoso del alma, cuya característica es la ambición y el ansia de honores. Como al hombre de este sistema le falta la educación racional del régimen aristocrático, su alma es un conflicto de instancias contrapuestas: por una parte, la razón (*to logistikón*, 550b), por otra, el elemento apasionado y fogoso (*tó epithymetikón kai tò thymoeidés*, 550b). Finalmente, debido a que en su naturaleza no es perverso (550b), el conflicto se resuelve a favor de la ambición del honor, pero amará la riqueza tanto más cuanto más viejo se vaya haciendo. En la organización del estado que Platón denomina gobierno timocrático, la razón acaba siendo sustituida por las ambiciones pasionales de los individuos y con ello está ya determinado el destino a que habrá de verse sometido.

Un momento ulterior en la degeneración de la racionalidad corresponde a la oligarquía. En ella afloran ya los intereses económicos de una manera absoluta. Los que eran antes ambiciosos y amigos del honor se hacen ahora amantes de la riqueza y el negocio (cfr. 551a) y conlucen el estado en un instrumento de sus intereses sin que el pobre tenga acceso al gobierno (cfr. 550d). Inventan nuevas formas de gastar el dinero y no reparan en violentar las leyes, si ello es necesario.

El mayor mal de este sistema depende en el fondo de la ignorancia y la mala educación (*apaideusían kai kakèn trophèn*, 552e), porque si se sustrae la razón, sólo quedan las pasiones y los intereses. Esto es lo que ocurre, en efecto, cuando el criterio en la selección de los gobernantes es la riqueza y no el conocimiento. Imagínese que para elegir al piloto de una nave recurriéramos al principio económico de la riqueza que poseyera y se desatendiese al pobre, a pesar de sus mejores condiciones. Triste viaje tendría esta nave (cfr. 551c). Lo mismo se puede aplicar a cualquier caso de gobierno y mucho más al que es el más importante y difícil de todos, como es el gobierno de la ciudad (cfr. 551d). El resultado de todo esto es a la postre un conflicto de intereses que enfrenta a la ciudad y la divide en dos partes irreconciliablemente opuestas, que conviven en el mismo lugar, pero conspiran incesantemente la una contra la otra (cfr. 551d). Esta segunda característica del estado oligárquico, es decir, su escisión interna, resulta, en realidad, una consecuencia inevitable, que se desprende de lo que verdaderamente importa, la pérdida de un fundamento racional para la dirección política.

Como hemos señalado más arriba, el perfecto isomorfismo de planos con que Platón contempla la vida del individuo y de la ciudad, le permite volver una y otra vez de uno a otro. Ya hemos visto cómo en el régimen timocrático el apartamiento de la razón con respecto a la tarea del gobierno va acompañado de un cambio semejante en la configuración psicológica del individuo, que se ve dominado por el elemento fogoso del alma. Lo mismo ocurre en el caso del régimen oligárquico, pues aquí la razón es removida de su puesto de mando a la par que las pasiones y los deseos de riqueza se entronizan en el alma del hombre oligárquico. La razón y el elemento fogoso del alma son sólo esclavos de las pasiones, ya que ni la razón puede examinar ni pensar (logízeisthai oudè skopeîn, 553d) nada que no sea aumentar la riqueza, ni el otro puede admirar ni valorar nada más que los ricos y sus posesiones. Este hombre y el régimen de gobierno que resulta de su naturaleza están, por consiguiente, dominados por los apetitos, pero sólo por una clase de ellos. Las malas pasiones (kakàs epithymías, 554c) las contiene por medio de una violencia prudente, pues no las convence con argumentos morales, ni las amansa con razones, sino por la fuerza y por el temor de perder el resto de su fortuna.

Como ya hemos indicado, hay quien ha visto en esta descripción del estado oligárquico una pintura de la Esparta del siglo IV, cuyos ciudadanos, según hace ver Barker (34), habrían aprendido en los días de su imperio a disfrutar de la riqueza que les había proporcionado éste, a veces de manera ilícita. Platón no relata estos hechos como si correspondieran a procesos históricos que pudieran aducirse al detalle. Más bien, como indica Nettleship (35), lo que ha hecho es extraer ciertas características históricas, tomadas de la vida de los individuos o de las comunidades, para ilustrar con ello de la manera más sencilla un cierto principio.

A veces se han tomado estos libros de la República como el primer intento de construir una filosofía de la historia. Si esta afirmación se entiende en el sentido limitado en que la emplea Nettleship bien podría aceptarse. Para él (36), en efecto, una filosofía de la historia implica que el historiador pueda ver ciertas leyes o principios actuando bajo los fenómenos que acontecen. Platón habría tomado ciertas tendencias de la naturaleza humana para interpretar los hechos de la historia griega a la luz de ellos. A nuestro modo de ver, sería más cierto decir que ha construido una teoría de la naturaleza humana bajo los efectos de su experiencia histórica. Por esta razón, sea cierto o no que haya concebido estos relatos como una filosofía de la historia, lo que sí puede afirmarse es el peso y la importancia que tiene en su pensamiento. Gracias a ella, Platón adquiere una idea de los factores que intervienen en la vida humana, bien sea a nivel individual o colectivo. Su experiencia de los acontecimientos políticos e históricos le enfrenta al problema de lo irracional, como si se tratara de una cuestión decisiva ante la que tuvieran que dirimir los estados y los hombres la felicidad de su destino.

Al examinar el paso de una sociedad oligárquica a una de carácter democrático, parece, como señala Nettleship (37), que Platón hubiera querido mostrarnos la necesidad de que la comunidad sea minada por el principio de la búsqueda de la riqueza y conducida hacia la degradación de un principio aún inferior. Dada la vigencia de aquél motivo como fuerza fundamental en ella, todo parece indicar que es inevitable que sea arrastrada hacia un grado de degeneración mayor con respecto al estado ideal. Este es el caso de la democracia. En este sistema de gobierno, tal y como Platón lo ve, entran en acción fuerzas aún más alejadas del dominio

racional que las que actuaban en el seno del sistema oligárquico. Su fundamento psicológico es una nueva forma del gobierno de los apetitos y de los deseos pasionales. Sólo que ahora los individuos no viven ya dominados únicamente por los que son necesarios en la existencia humana, sino incluso por los más superfluos e innecesarios (cfr. 559c).

En la forma anterior de estado los hombres eran aún capaces de sujetar sus pasiones, aunque obedecieran a intereses igualmente pasionales, pero el carácter del individuo que pertenece a la democracia confiere "igualdad a sus placeres y da al azar el mando de sí mismo, al primero que se le presenta, hasta que se sacia y lo da a otro, sin desestimar a ninguno, sino nutriéndolos a todos por igual" (561b). El alma pierde el orden y la sujeción (τάξις ούτε ανάγκη, 561d) que corresponde a la que está llena de "doctrinas y hábitos bellos o de razones verdaderas, que son los mejores vigilantes y guardianes (del alma) en la razón de los hombres que son amados por los dioses". Al carecer este hombre, que se forma bajo el amparo del sistema democrático, de un interés más fuerte que otro o de un criterio moral, se entrega por igual a todos sus deseos, ya sean justos o perversos (cfr. 561c):

"En realidad, no da acogida a máxima alguna de verdad ni la deja entrar en su reducto, si alguien le dice que unos placeres provienen de deseos honorables y buenos, pero que hay otros que provienen de deseos perversos y que debemos cultivar y estimar los primeros y dominar los segundos. A todo esto vuelve la cabeza y dice que todos son iguales y que hay que estimarlos a todos igualmente" (561b-c).

A veces se ha dicho que Platón se ha inspirado en la figura de Alcibiades para elaborar esta descripción del hombre democrático. En realidad, su intento no consiste más que en reconstruir las características psicológicas de una sociedad que él considera arruinada moralmente. La base de ello la encuentra en el carácter irracional de las pasiones que habían sido liberadas en el seno de esa organización del estado. Para ello, debido a los enfrentamientos y a la magnitud de los conflictos que estaban en juego, no debieron faltarle ejemplos de los más variados tipos humanos. Alcibiades no era más que un caso, al que Platón juzga desde una perspectiva más general, que en cierto modo le exculpa o, al menos, le presenta como cómplice de todo un sistema, más que como causa desencadenante del mismo (cfr. Gorg. 519a-b). Sólo bajo esas premisas psicológicas de un tipo de existencia sujeta a pasiones exacerbadas le es posible comprender la quiebra moral en que se halla inmersa la sociedad. En este orden de cosas se produce toda una transformación de los conceptos morales, pues el pudor se llama ahora simplicidad, la templanza falta de hombría, la insolencia buena educación y la anarquía libertad (cfr. 560d-e).

Platón ha visto en la carencia de principios racionales la clave que permite comprender el igualitarismo absoluto consagrado por el sistema democrático. Por eso, para él viene a ser idéntico que la misma anarquía. Considerando todos los individuos que tienen iguales derechos y la misma libertad, cada uno hará lo que se le antoje (557b). No hay ya dos partes enfrentadas en la ciudad, como en el caso del gobierno oligárquico, sino tantas como personas singulares coexisten en ella. Igual que al individuo le falta un principio que otorgue derechos a unos placeres frente a otros y vive su vida entregado a todos por igual, el estado democrático, al carecer de criterios racionales, otorga los cargos por sorteo (cfr. 557a) y a todos los individuos los considera iguales, aunque no lo sean (cfr. 558c).

Una vez más, como puede comprobarse, el isomorfismo de estado e individuo sigue funcionando perfectamente. Es de aquel sustrato psicológico de donde brota la anarquía del estado democrático que admite dentro de sí todo un bazar de sistemas políticos. Al identificar la democracia con la anarquía, como ha visto Parker (38), Platón condena sus dos principios básicos, la libertad y la igualdad, porque, a su juicio, no son verdaderamente principios, sino la negación de todo principio. De la absoluta igualdad de los elementos irracionales que se disputan el alma de los individuos brota la teoría igualitaria de su concepción política y en ella está el fundamento de la anarquía que acaba generando.

Bien puede verse que la oposición de Platón a los ideólogos de la democracia sigue plenamente vigente y con la misma virulencia que en el Gorgias. Cuando Pericles quiso exponer las virtudes que habían convertido el sistema político ateniense en un paradigma imitado por otros (Tuc.II, 37), esgrimió precisamente estos dos principios que Platón considera nefastos para el destino del estado. En opinión de Pericles, eran perfectamente conciliables con ese orden que había hecho de Atenas "la escuela de Grecia". La igualdad de todos los ciudadanos ante la ley es, efectivamente, conciliable para Pericles con las diferencias que se establecen según el mérito y el renombre ganados por los individuos ante la estimación pública; y la libertad, que impera tanto en lo público como en lo privado y que permite a cada uno conducirse a su gusto, es igualmente conciliable con el temor respetuoso a la ley (Tuc.II, 37), que asegura la cohesión interna del sistema.

Sin duda alguna para Platón estas palabras no eran más que una muestra de esa fácil oratoria que tiene asegurado el éxito de antemano, porque monta todos sus esquemas retóricos sobre la base de la adulación y el elogio de la multitud (cfr. Menex. 235d). Ya hemos hecho referencia a este tema, constante en toda la obra de Platón. Con toda seguridad, él mismo conocía el discurso que había pronunciado Pericles con motivo de los caídos en la batalla, porque a él hace referencia Sócrates en el Menexeno, cuando dice que había oído a Aspasia hacer una oración fúnebre, en la que ésta unió trozos de la que había compuesto para Pericles (cfr. 236b). Probablemente el discurso de Sócrates en ese diálogo es simplemente una parodia de éste, como ha sido indicado tantas veces (39). Se trata de discursos, dice Sócrates (Menex. 235a-c), que le transportan a las Islas de los Bienaventurados y que tienen tal efecto que le ponen fuera de sí durante días, como si estuviera encantado. La ironía de tales expresiones es muy evidente.

El juicio de Platón, cuando examina las consecuencias de este régimen democrático en la República, no deja lugar a dudas. Gracias a la licencia reinante (dià tèn exousían, 557d), este estado reúne dentro de sí toda clase de constituciones, de manera que en él no es obligatorio gobernar ni obedecer, si uno no quiere, ni guerrear, cuando los demás guerrean, ni estar en paz, si no quiere paz, ni abstenerse de juzgar y gobernar, aunque haya una ley que lo prohíba (cfr. 557e-558a). Según lo entiende Platón, la libertad no es conciliable con la ley en el seno de un sistema democrático, porque falta en él un principio racional que evite la anarquía. El igualitarismo brota igualmente de la carencia de este principio y determina un orden injusto que concede una misma especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son (cfr. 558c). El estado que resulta de aquí es consecuencia de esa anarquía interior de los individuos particulares. Falto, como ellos lo están con respecto a sus

placeres, de un elemento que les confiera el lugar que les corresponde dentro de un orden determinado, a todos tiene que considerar como si fueran iguales. El hijo y el padre, el meteco y el ciudadano, el maestro y el discípulo, los jóvenes y los mayores, y hasta el esclavo y el hombre libre son igualados por esta carencia de principios racionales que funda el exceso de libertad que caracteriza a la democracia (cfr. 562e-563b).

El proceso de degeneración del estado se completa con la tiranía, el grado más alto que puede alcanzar la irracionalidad de la vida humana tanto en el orden del estado como en el del individuo. Igual que el hombre del sistema democrático había surgido de una liberación de los estratos reprimidos del alma oligárquica, este hombre que constituye el prototipo del régimen tiránico surge de las bases que han sido establecidas por aquel régimen. Estamos ante lo que Platón debió considerar toda una ley psicológica: una vez que se rompe el "éthos" racional de la alma justa, los apetitos incrementan su presión sobre la personalidad humana de una manera progresivamente imparable. El proceso se funda tanto en la dinámica misma de las pasiones, que no aceptan sujeción alguna, cuando han sido liberadas, como en el desconocimiento científico de los educadores (di' anepistēmosynēn, 560a). Éstos no saben alimentar los mejores impulsos que persisten, a pesar de ello, en los individuos, prestándoles el apoyo adecuado (cfr. 559e-560a). Se cumple así lo que parece ser un principio dialéctico de la concepción platónica del estado: "todo exceso en el obrar suele dar un gran cambio en su contrario" (563e). La tiranía surgirá de la estructura de clases del sistema democrático y de "la patología de la personalidad humana" (40), que éste ha consagrado. De la extrema libertad saldrá, en consecuencia, la mayor y más ruda esclavitud.

En la sociedad democrática hay tres elementos de cuyos intereses enfrentados nace la revolución que dará el poder al tirano. En primer lugar, está la clase de los hombres holgazanes y pródigos, y de éstos, unos guían y otros más cobardes los siguen. Platón los compara con zánganos (cfr. 564b), porque ellos disfrutan la miel que otros elaboran. Constituyen el detonante de la enfermedad que arruina al estado. Por ello el legislador que conoce los verdaderos fines del arte de la política debe acabar con ellos, actuando como un médico de la comunidad (cfr. 564c). En la oligarquía están apartados del gobierno, pero en la democracia son ellos, los demagogos, los que mandan y su parte más corrosiva, nos dice Platón (564d), es la que habla y obra. Los otros los apoyan y no toleran que se exponga otra opinión.

El segundo grupo es el de los hombres más ordenados que han conseguido lo que todos buscan, es decir, la ganancia y el dinero que les permite dar satisfacción a sus pasiones. Ellos son los que aportan la miel que los zánganos quieren para sí y para aquéllos que pueden otorgarles el poder. El tercer género de personas está formado por el pueblo que tiene poca fortuna. A ellos corresponde el poder de decisión en el régimen democrático. Por eso, conscientes del sistema de fuerzas vigente en él, exigen que se les otorgue ganancias y beneficios a cambio de su contribución en la vida pública. Muy lejos ya del sistema de gobierno que encomienda el ejercicio de la razón a una clase específica de personas, dotadas de las condiciones exigidas para que de él devenga el bien de la comunidad, los gobernantes no tienen más remedio que expropiar a otros ciudadanos ricos o incluso a otros pueblos para procurarles lo exigido a quienes les han puesto en el poder. Ellos mismos, que se quedan con la mayor parte (cfr. 565a), no les niegan nada a los que tienen bajo su

gobierno, porque saben que así pueden dar satisfacción a lo que sus propios deseos y pasiones le demanden (cfr. Gorg. 503c). Los que han sido desprecjados se ven obligados a defender sus intereses. Pero el pueblo y los demagogos los acusan de conspiración. Y aunque no fuese ésta su intención, los obligan a rebelarse. En estas circunstancias, convertido el estado en un puro juego de fuerzas irracionales, surgen las inevitables discordias internas y el pueblo pone su libertad en manos de un jefe que se convierte en tirano (cfr. 565b-c).

Es evidente que el juicio de Platón acerca de la democracia no ha surgido en un momento de serena reflexión. Como ha visto Jaeger (41), "son las propias experiencias vividas por Platón en su ciudad natal las que imprimen a su cuadro un color tan sombrío y tan realista". Es esta experiencia decisiva la que determina el "rumbo de su filosofía". A veces se ha dicho que es un error considerar a Platón como un aristócrata y un enemigo de la democracia ateniense (42). Su odio es más bien, se dice, un odio contra los demagogos, porque son ellos los que arruinan al estado. En la imagen del navío, el capitán, que representaría al pueblo, según lo ve Barker (43), es en el fondo una buena persona que se pierde por su falta de firmeza. Otras veces, sin embargo, se ha dicho lo contrario. Para Crossman (44), por ejemplo, la filosofía de Platón constituye el ataque más salvaje y profundo contra las ideas liberales que pueda mostrar la historia. Por ahora sólo nos interesa señalar las conclusiones y el diagnóstico que él extrae de esas experiencias que le brinda la política de su tiempo. A nuestro juicio, lo importante es su conciencia de la importancia que tienen en la vida de la polis los elementos irracionales que concurren en el comportamiento humano. De aquí ha de surgir el destino originario que Platón encomienda a la filosofía. Ya veremos más adelante la tarea que le corresponde a la razón y el remedio que se busca a la enfermedad.

La exaltación de la libertad propia de un régimen democrático es una enfermedad de la ciudad que origina el efecto contrario y una situación aún más injusta. Este principio de que el exceso viene a producir su opuesto se basa, según Jaeger (45), en la experiencia del último cuarto de siglo transcurrido desde la Guerra del Peloponeso. Las nuevas tiranías habían surgido a veces de la liquidación de regímenes democráticos en los que la situación se había hecho insostenible. En estos casos con la promesa de liberar al pueblo de las deudas o de repartir tierras (cfr. Rep. 566e), un individuo se hace con el poder en la ciudad. Otras veces bajo la amenaza de un peligro exterior, como ocurría en Siracusa con los cartagineses, el pueblo elige a un "general con plenos poderes".

En cualquier caso y con independencia de cualquier otra causa, la teoría platónica acerca de la tiranía hace aparecer a ésta como continuadora de la democracia y ello en virtud del principio psicológico en que se funda. El hombre democrático que surge del régimen oligárquico todavía mantenía el equilibrio entre el comedimiento de su padre, inspirado por la pasión del dinero, y esa parte feroz y salvaje del alma, que arrastra a los que le rodean, llenos de ambición y deseos criminales (cfr. 572c). Se trata de un estado inestable, en el cual, influido por éstos, abandona el modo de ser de su padre, pero todavía conserva un género de vida que no es ni villano, ni infame. Sin embargo, ese equilibrio psicológico entre sus deseos superfluos, unos lícitos y otros criminales, no puede durar mucho tiempo. Los peores elementos del alma se van haciendo dueños de ésta progresivamente, desde el momento en que se rompió su unidad racional. En la última etapa que hemos examinado el equilibrio de fuerzas

es el más débil, porque tiene lugar entre las pasiones y los deseos más innecesarios del alma.

El momento de transición a la tiranía se produce cuando la contención de este hombre cede a la terrible seducción de los creadores de tiranos. Ellos saben cómo debe producirse el cambio; de manera que se las valen para introducir en él una pasión dominante (*érōta prostátēn*, 572e), un "zángano grande y con alas", que establezca su primacía en medio de los deseos ociosos y dilapidadores. Entonces, convertido éste en jefe del alma, "toma por escolta a la locura" y pierde toda sujeción (cfr. 573a-b). Ya no hay límite alguno a esas pasiones y deseos salvajes, terribles y criminales que hay en todos nosotros y "que afloran en los sueños" (572b).

Se trata, por consiguiente, de una personalidad dominada por las capas más profundas e irracionales que constituyen el alma. En su interior habita ahora un tirano, "el eros, que gobierna todos los dominios del alma", convertido en la pasión dominante. Ya sea por el engaño o por la fuerza este hombre no dudará en arrebatarles la hacienda a sus padres para dilapidarla de acuerdo con sus deseos (cfr. 574a-c). Y cuando se le acaben sus bienes, no se abstendrá de horror alguno de sangre, de bocado impuro, ni de crimen (cfr. 574e), porque un tirano habita en su interior.

Como puede observarse, la metodología de Platón en la República nos lleva constantemente del individuo a la imagen ampliada de éste en el estado. La perfecta correspondencia de los dos niveles nos permite comprender el carácter psicológico de la teoría del estado. Igual que en el hombre democrático sus deseos están en un equilibrio en el que todos tienen posibilidad de ver cumplidas sus exigencias porque falta en él el dominio de la razón, en el estado a que da lugar, todos los individuos son iguales ante la ley y todos tienen derecho a hacer oír su voz en el gobierno, porque éste no está fundado en el verdadero arte de la política, en el sentido que Platón confería a esta expresión. De la libertad extrema que caracteriza su vida surge un deseo que domina al resto y el resultado es la esclavitud de su alma. Paralelamente, de la libertad del régimen político democrático surge un individuo puesto por él mismo y se instaura así la tiranía.

Transcribe Platón de esta manera lo que había sido un proceso muy extendido en algunas ciudades y que él mismo debió conocer bien por su experiencia de Siracusa. El jefe, al que el pueblo había encomendado su salvación, pedía guardias que protegieran su vida. Pero éste los convertía en un poder que utilizaba contra la ciudad, haciéndolo valer como su brazo armado. Con la fuerza que le presta un ejército, a menudo extraño a la ciudad, declara guerras, confisca los bienes de la población y no se detiene ante las arbitrariedades y los muchos desmanes que le requieren sus pasiones. La ciudad, tal y como lo ve Platón (cfr. 569c), acaba en la más dura y amarga esclavitud, pues buscando la libertad absoluta, que le negaban hombres libres, cae en la servidumbre que le imponen los esclavos.

La tiranía, que aparece como el régimen más injusto, es también el más irracional. En él llegan a volverse en sus contrarios los ideales del verdadero arte de la política, pues en lugar de educar al ciudadano mediante el cultivo de sus facultades racionales para hacerle mejor, tiene que expulsar precisamente a los ciudadanos mejores, que por su valor o inteligencia puedan comprometer la existencia misma del sistema de gobierno instaurado. Con la tiranía brotan en la vida del estado y del individuo aquellas fuerzas irracionales que en otras circunstancias están sepultadas en lo más profundo de nuestro ser y sólo aparecen en los sueños. Como dice

Jaeger (46), para captar la esencia del alma tiránica, tenemos que adentrarnos en el campo de lo subconsciente:

"En el sueño, cuando el espíritu rompe los frenos de las inhibiciones que le impone la razón y aparece en el hombre, en vez de lo domesticado, lo salvaje y lo animal, se descubre esta parte de la naturaleza humana, de la que, por lo general, ni el mismo hombre tiene conciencia" (85).

La opinión que Platón se ha formado con respecto a las diversas constituciones o regímenes políticos está en estrecha dependencia del proceso que él considera una progresiva liberación de estas fuerzas irracionales. El realismo dramático de estos libros de la República, a menudo desdeñados, son una prueba evidente de que Platón ha extraído los datos de sus propias experiencias políticas o de su propia conciencia de la situación en que estaban los estados griegos. No hemos de tomarlos, sin embargo, como si de un relato histórico se tratara. Este error ha sido cometido por muchos, entre ellos el mismo Aristóteles, que criticó la teoría de la sucesión de las formas de gobierno, porque no casaba con los hechos históricos. No obstante, lo importante en ella, como han visto Barker (48), Cross (49), Guthrie (50) y otros, no es la secuencia histórica, sino la teoría que explica las formas de gobierno por su distancia con respecto al régimen ideal que se funda en la razón y alcanza la justicia plena.

Sin embargo, aunque sea a veces dejando fuera ciertas excepciones (51) o dando una visión unilateral de los acontecimientos (52), la teoría recoge hechos históricos conocidos, porque, si bien es cierto que la tiranía estuvo en ocasiones precedida por la oligarquía y seguida por la democracia, otras veces, como fue el caso de Siracusa en el siglo IV, había sido instaurada tras un período de gobierno democrático.

Cualquiera que sea el modo como contemplemos estos hechos, los libros a que hemos venido haciendo referencia nos hacen comprender el sentido de aquellas palabras de la Carta VII, en las que Platón expresaba su convencimiento de que todos los estados actuales estaban, sin excepción, mal gobernados (cfr. 326a). Eran tales las fuerzas que imperaban en aquellos momentos que, cuando Platón tomó conciencia de ellas, comprendió la ingenuidad de su entusiasmo político. "Al volver mi atención a la vida pública, nos dice (Carta VII, 325e), y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo".

Platón comprendió que no había remedio sin una extraordinaria reforma y que ésta debía venir acompañada de la suerte, para que pudiera implantarse. En ese momento y ante la impotencia de poder intervenir activamente, vuelve sus ojos a la verdadera filosofía, porque en ella podía encontrarse únicamente el remedio de los males. Hay que llevar la razón al orden del estado. Sólo ella podrá emprender la tarea de transferir cada uno de los elementos que componen la trama social al lugar que le corresponde. Entendida la filosofía como la alternativa racional del arte de la política frente al carácter retórico y, por ende, irracional del estado ateniense, se comprende la conocida frase de la Carta VII: no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos o bien los que ejercen el poder en los estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra (326b). La confluencia de la "dynamis" y la "philosophía", es decir, del poder político y del conocimiento racional (cfr. Rep. 473d), constituirá básicamente la propuesta platónica para la reforma del estado.

Importa saber, sin embargo, si cambió la conciencia de Platón ante los problemas de la política en el resto de los diálogos. Se ha dicho que el Político y las Leyes representan una nueva actitud, menos hostil, a los regímenes democráticos (53), una actitud próxima a la que habría tenido antes de la muerte de Sócrates, cuando todavía contemplaba la posibilidad de desarrollar una carrera política en el seno de la democracia ateniense. Por lo que respecta al primero de estos diálogos, Platón aún persiste en la línea de considerar la política desde el ideal racional del arte del gobierno. Una y otra vez aparece el concepto de la "technē" (cfr. Polít. 297b, 300c), asociado a esta actividad, como la ciencia suprema en la que se unen la racionalidad y la justicia.

En el Político los que dominan esta ciencia siguen estando por encima de las leyes, porque éstas no son capaces de captar lo que es mejor y más justo para todos. Las leyes son reglas que prescriben determinados procedimientos, pero éstos, desde la uniformidad que le es impuesta por la ley, no pueden tener en cuenta "la diversidad que se da entre los hombres y los actos", ni "el hecho de que ninguna cosa humana se encuentra en reposo de manera que valga para ella una misma norma absoluta" (Polít. 294b). Los gobernantes sensatos pueden hacer cualquier cosa sin riesgo de equivocarse, siempre y cuando observen la única y gran regla de aplicar a los ciudadanos en toda ocasión una política perfecta, llena de razón y de ciencia (tò metà nou kai technēs dikaiótaton, 297b). Sólo así se consigue no simplemente preservarlos, sino hacerlos mejores, en la medida de lo posible (297b).

Desde este ideal de racionalidad práctica no puede sorprender el mal que le sobreviene a los estados, "fundados como están sobre la base de ordenar todas sus acciones según la letra escrita y según la costumbre, en lugar de hacerlo según el saber (epistēmē, 301e)". Al Extranjero, que pronuncia estas palabras, le resulta admirable más bien la fuerza innata que demuestra tener el estado:

"Pues algunos de ellos, a pesar de sufrir este mal desde un tiempo inmemorial, se mantienen estables y no se dejan destruir. Muchos, en cambio, igual que los navíos que zozobran, perecen, perecieron y seguirán pereciendo por culpa de sus miserables pilotos y marineros, responsables de la más honda ignorancia en las cuestiones más importantes, ya que, sin tener ningún conocimiento de la política, se imaginan estar en posesión de esta ciencia con todos sus detalles y matices más exactamente de lo que poseen las demás" (Polít., 302a-b).

Cuando los asuntos políticos están indiscriminadamente en manos de los que no poseen esta ciencia, no es extraño, en consecuencia, que sobrevengan a las ciudades los peores males. El origen de ello está en la irracionalidad de los planteamientos políticos de sus gobernantes. "Una multitud no podrá nunca asimilar con suficiente perfección un saber como éste para ser capaz de gobernar con inteligencia..." (297b). El juicio de Platón sigue siendo el mismo en lo fundamental que cuando escribió el Gorgias y se hallaba bajo la honda impresión de la muerte de Sócrates.

Tal vez ha comenzado a perder su confianza en poder encontrar al hombre capaz de dominar esta técnica científica y ejercerla sobre la base de un control absoluto de sus propias pasiones e intereses. El gobierno de una persona sometida a tales principios, sería "el de un dios entre los hombres" (cfr. Polít., 303b). La realidad ofrece pocos casos de estadistas

en que el poder y el conocimiento hayan mostrado ser conciliables con la justicia. La mayor parte de las veces, cuando un gobernante viola la ley escrita con el pretexto de que con ello se consigue un mayor bien, no lo hace, como pudiera pretender, por imitar al que posee la ciencia del gobierno, sino movido por la pasión y la ignorancia. Hasta tal punto los intereses y las pasiones irracionales de los individuos comprometen el justo gobierno de la comunidad, que, cuando falta aquella ciencia suprema, lo mejor es confiar en las leyes escritas y prohibir que nadie en la ciudad se atreva a violarlas bajo pena de muerte o con los peores suplicios (cfr. Polít., 297e). Esto es, dice el Extranjero (297e), lo más justo y lo más bello, una vez descartado aquel principio de gobierno racional.

Platón vuelve en el Político a dos imágenes que son imprescindibles para podernos representar la labor de los jefes de categoría regia. Se trata del médico y el capitán de navío (297e). Pero, a pesar de que sigue reconociendo en ellas la ilustración perfecta del conocimiento ejercido en la acción, imprescindible en el arte del gobierno, ahora nos pone en guardia de los peligros que encierran estas actividades en ciudades dominadas por las pasiones y los intereses. Hasta tal punto están las ciudades afectadas por estos factores, que tienen que renunciar a la contribución que pudiera venir de sus mejores ciudadanos, hombres como Sócrates, que tiene que enfrentarse a ella en un destino inevitable. Lo peor de todo es que tienen que renunciar al "arte del pilotaje" y a "la medicina", por temor al uso que pudieran hacer de ellas los capitanes de navíos y los médicos. En lugar de ellos, tienen que recurrir al pueblo (democracia), o a los ricos (oligarquía) y permitir a los incompetentes y gentes de todos los oficios que den su opinión sobre las navegaciones y las enfermedades, para establecer de qué manera han de aplicarse a los enfermos los medicamentos y los instrumentos de medicina o indicar cómo han de manejarse los navíos (cfr. 298c). Las decisiones que haya tomado la multitud, ya sea inspirada por médicos o capitanes de navío, o incluso por simples profanos, constituirán las normas a que todo el mundo habrá de atenerse en la ciudad (cfr. 298d).

Más que la propuesta de una solución, esto parece constituir el reconocimiento platónico de la necesidad del destino al que estaban condenados los estados griegos. Más avanzado en edad, Platón va perdiendo la confianza de que sea posible formar una clase dirigente que ejerza el poder por encima de sus propios intereses y, desde luego, la ha perdido totalmente en lo que se refiere a la viabilidad política del proyecto. La "týchē" divina que lo haría posible es cada vez más improbable. El recuerdo de Sócrates sigue siendo amargo y desde él, una vez más, se enjuicia la situación del estado. Que esto es así, lo demuestran las siguientes palabras del Extranjero:

"Será necesario promulgar la ley siguiente: todo aquél que dé muestras de buscar el arte de pilotar los navíos y la ciencia náutica, las reglas de la salud, la verdad médica acerca de los vientos, del calor y del frío en otro sitio que no sea la letra escrita y el que parezca dárselas de sabio en estas materias, éste tal en primer lugar, no deberá ser llamado ni médico, ni capitán de navío, sino discurseador de fenómenos atmosféricos y sofista charlatán; en segundo lugar, denunciándolo como corruptor de la juventud, a la que persuade se consagre a la ciencia náutica y a la medicina sin dejarse gobernar por las leyes... todo el que quiera de entre los que tienen derecho a ello lo llevará a los tribunales. Si se demuestra que este tal instruye a jóvenes o viejos en el menosprecio de las leyes y

de la letra escrita, se le castigará con la última pena" (299b-c).

Como observa Guthrie (54), en esta caricatura de la democracia ateniense, con sus obvias referencias a Sócrates, Platón lleva a su conclusión lógica la descripción crítica que hiciera de ella en el Protágoras (319b-d). Únicamente hay que observar que Platón no tiene tan clara la posibilidad de la alternativa que por aquella época, en que escribió diálogos como el Gorgias y la República, había forjado. Pero está claro la referencia a Sócrates y el carácter amargo que este recuerdo era capaz de imprimir a su crítica de la situación política ateniense. La expresión "meteōrológos" (299b) y aquella otra de "adoléschēn tinā sophistēn" (299b) recuerdan claramente la descripción de Sócrates en Las Nubes de Aristófanes, donde se habían utilizado términos semejantes. El mismo Sócrates, cuando pronuncia su discurso de defensa ante los jueces de Atenas, habla de dos clases de acusadores: los recientes, que le acusan de corromper a la juventud, de no creer en los dioses de la ciudad o de querer introducir otros nuevos, y los más antiguos, que han venido deformando su imagen ante la opinión pública, tomándolo por "un cierto sofista, investigador de los fenómenos celestes y de todo cuanto hay en las profundidades de la tierra y transformador de argumentos débiles en fuertes, (Apol. 18b; cfr. 19b-c).

Aquellas palabras del Extranjero que hemos citado (cfr. 299b-c) parecen incluso dar la razón a Hegel, cuando afirmaba que la ciudad de Atenas había condenado a Sócrates en defensa de los principios en que se asentaba el espíritu del estado. Si Platón tuvo conciencia de ello, y estas palabras parecen indicarnos que fue así de hecho, nada podría haberle demostrado mejor el carácter inevitable de ese destino que la irracionalidad del estado en que le tocó vivir. A veces sorprende que en el curso del Político se vuelva de esa ácida crítica de la democracia ateniense al reconocimiento del valor práctico que encierra la ley escrita, cuando falta el ideal de la ciencia regia. Sin embargo, esto no debe entenderse como una legitimación política del vigente estado de cosas, sino como el menor mal en una sociedad ya condenada por su irracionalidad. La inteligencia puede quedar esclavizada por la ley hasta tal punto que, si aquellas artes tuvieran que quedar sometidas a la reglamentación a que se ha hecho referencia, probablemente todas desaparecerían y la vida, tan dura ya en los momentos actuales, resultaría entonces, en opinión de Platón, completamente imposible de vivir (cfr. 299e). Pero sería mucho peor que los individuos dejaran de lado las leyes por amor al lucro o al interés personal (cfr. 300a).

De todas maneras, siendo la democracia el régimen más débil para el bien o para el mal, cuando los sistemas están fundados en el respeto a la ley, aquella será el peor de ellos, mientras que en el caso contrario será el mejor, no por méritos propios, sino por su debilidad intrínseca, que le permite hacer menos daño que al tirano o a un grupo reducido de personas (cfr. 303a-b). Los calificativos que Platón sigue utilizando para referirse a los políticos no son, desde luego, más benignos que cuando escribió el Gorgias. En esta línea se niega, por ejemplo, a denominar políticos a los que participan en estas constituciones, porque no merecen, a su juicio, tal nombre, sino más bien el de facciosos (stasiastikoús, 303c):

"Ellos están al frente de las más grandes y peores ilusiones, siendo ellos mismos de la misma naturaleza, pues son los más grandes imitadores y tramposos y por ello los más grandes sofistas de los sofistas" (303c).

Estos calificativos sirven para aclarar el sentido del Político más

allá de toda duda. Cuando Platón acepta el imperio de la ley como el principio de gobierno más justo, al faltar el arte regio, no justifica, como hemos dicho, a la legión de los políticos contemporáneos. Únicamente se refiere con ello a la posibilidad de que ciertos códigos sean instituidos como una imitación de la verdadera ciencia en que consiste la política, si han sido trazados bajo la inspiración de los que saben (cfr. 300d-e).

Las Leyes.

Si pasamos a considerar brevemente el caso de las Leyes, que es reconocido unánimemente como el último de los diálogos, veremos que, a pesar de todas las diferencias que separan a esta obra de las demás, el juicio de Platón acerca de los males y la decadencia de los estados sigue inalterable. Ya en las primeras páginas opone vigorosamente a las concepciones realistas, que ven en la victoria y el poder la única demostración del buen orden del estado, esa otra concepción que busca su justificación en una adecuada jerarquía de los valores morales.

En las Leyes Platón pasa revista a la concepción espartana y cretense del estado. Cuando Clinias examina allí la finalidad que persigue la legislación del estado cretense, del que él es oriundo, confiesa que todo está dispuesto de cara a la guerra (cfr. Leyes 625d). Según él entiende las cosas, todas las ciudades sostienen perpétuamente una guerra continua. Ello se debe a una ley de la naturaleza, de acuerdo con la cual la paz es sólo un nombre que oculta el equilibrio de fuerzas en conflicto que subyace a la superficie (cfr. Leyes 626a). Para el que adopta el punto de vista realista, que sostiene que las cuestiones internacionales se resuelven sólo por la fuerza, es natural que la única misión de una organización política sea garantizar la victoria. Ninguna otra actividad tiene valor, si no se vence en la guerra, pues, gracias a ella, todos los bienes de los vencidos pasan a manos de los vencedores (cfr. 626b).

En el fondo esta visión de las cosas coincide con la del propio Calicles, que en el Gorgias apoyaba sus argumentos con hechos tomados de la vida natural y del orden político de las relaciones entre los estados (cfr. Gorg. 483d). En Calicles, como hemos visto, esta concepción del estado era congruente con una idea determinada de la vida humana. Recordemos que para él vivir rectamente era dejar que los deseos se hiciesen tan grandes como fuera posible y no reprimirlos (cfr. Gorg. 491e). El valor y la razón no tenían otra tarea que satisfacer a las pasiones en todo lo que éstas se propusieran. El análisis del orden político nos remite continuamente, como puede comprobarse, a la vida y al modo de ser del individuo. Por ello no es de extrañar que en las Leyes ante el punto de vista de Megilio y Clinias, el Ateniese haga descender el examen de la cuestión desde el plano de la lucha de los estados al de la lucha y la victoria del individuo sobre sí mismo (cfr. Leyes, 626c-627a).

Una comunidad basada sobre los ideales a los que se ha hecho referencia no tiene más remedio que fundarse sobre la exaltación unilateral de la cualidad que la hace posible, es decir, sobre el valor. Pero este planteamiento, desde el punto de vista del individuo, tiene el defecto de centrarse sólo en un aspecto de la virtud. Cuando Clinias concede al Ateniese que la primera y la mejor de las victorias es la de uno sobre sí

mismo (cfr. *Leyes*, 626e), sin darse cuenta de ello, está poniendo las bases para que éste corrija ese planteamiento con un análisis moral adecuado. Lo importante no es, a juicio de Platón, la victoria en sí, sino quién la obtiene y cuál es el estado subsiguiente que se establece en el alma o en la comunidad. Esto, efectivamente, es lo mismo que cambiar totalmente la perspectiva.

Al elogio realista del poder había opuesto Sócrates en el *Gorgias* el sentido de la justicia y la automoderación que restablece la armonía interior del alma. Ahora el Ateniense se esfuerza por lograr una inversión de valores paralela a aquella. Si el poder no es un bien en sí, sino sólo un medio, ha de instrumentarse con justicia, para que algo bueno resulte de él y no la desgracia y la miseria del que lo ejerce. De la misma manera, la victoria no es un ideal, sino sólo una necesidad (cfr. 628d), porque el mayor bien no se halla en la guerra, sino en la paz acompañada de buena concordia (cfr. 628c). Ningún político verdadero centraría su atención en la guerra de manera exclusiva, si quiere atender a la felicidad de la ciudad. El buen legislador debe disponer las cosas de la guerra en gracia de la paz y no al revés (cfr. 628d-e).

El *Gorgias* y las *Leyes* coinciden en sus perspectivas, porque ambos ponen el énfasis en el valor de las acciones humanas y no en el poder que manifiestan. La vida tal y como la planteaba Calicles era, a juicio de Sócrates, una discordia continua en el alma, porque la tarea del hombre era servir a las pasiones más fuertes. Frente a ello, él aspiraba a establecer una armonía interior que fuera el resultado de la ordenación racional de la vida. Ahora el Ateniense, al poner en la paz el objeto de sus miras, reproduce este punto vista y exige que la legislación del estado contemple la virtud total y no sólo una parte de la misma. La racionalidad del estado y de la vida del hombre que le sirve de fundamento exige, por consiguiente, un replanteamiento de los valores morales.

Los bienes, dice el Ateniense (cfr. 631c), son de dos órdenes: divinos y humanos, pero el que carece de los primeros, carece también de los segundos. De los bienes menores va en cabeza la salud, seguida de la hermosura y la fuerza. En último lugar viene la riqueza. Pero el elemento que determina el orden de todos los bienes y figura el primero entre los divinos es la razón. A ella sigue la disposición moderada del alma, cuando es acompañada por la inteligencia, la justicia y, finalmente, el valor. El buen orden del estado depende, por consiguiente, de la medida en que el legislador haya logrado plasmar esa jerarquía de valores. Ha de observarse que en primer lugar Platón ha colocado la inteligencia, para que figure como el más importante de los bienes divinos. Sólo después pueden contemplarse los que son puramente humanos.

Era necesario establecer con claridad esta jerarquía de valores para comprender la crítica de Platón al estado por el tiempo en que escribe las *Leyes*. En una época aún temprana de su reflexión hemos visto que toda la crítica estaba cifrada en torno al problema de la ignorancia de los políticos con respecto a la tarea del estado. Estos desconocían la naturaleza del objeto a cuyo bien debían contribuir. Ahora bien, la ausencia del conocimiento racional en la ordenación del estado les hacía esclavos de las pasiones de la multitud y, por ello, el planteamiento era, en definitiva, puramente irracional. Ahora en las *Leyes*, igual que antes en la *República*, se enjuicia el orden interior de la comunidad desde el punto de vista del lugar que ocupe en ella la razón. Para que el estado funcione, la acción de gobierno debe estar presidida por una adecuada teoría de los

valores, de la cual resulten los fines que han de ser perseguidos. Sólo ésta puede proporcionar un criterio válido para examinar en profundidad la salud de una organización política. De la República a las Leyes el juicio de Platón en esto se muestra inalterable: todo depende de los derechos que se haya otorgado en el seno del sistema a las instancias irracionales de la vida humana.

Desde esta perspectiva pasa Platón a examinar el destino histórico de pueblos que, como los dorios, los persas y los atenienses, habían representado concepciones distintas del estado. El ateniense, que en la obra representa los puntos de vista de Platón, analiza las causas de la decadencia de estos estados desde un punto de vista que viene a invertir las perspectivas realistas más habituales. Con frecuencia los motivos que se esgrimen hacen referencia a factores puramente externos, como la pérdida del poder u otras circunstancias de índole semejante. No se repara en que la realeza o cualquier otra forma de gobierno no es subvertida sino por ella misma (cfr. Leyes 683e). Este principio de que la degeneración de un estado no acaece sino por la desintegración de las fuerzas internas que lo constituyen no es nuevo en la obra de Platón. En la República ya se había dicho que ninguna constitución cambia a menos que se produzca una disensión en el seno de los que detentan el poder (cfr. Rep. 45d). Este principio sirvió para analizar la desintegración del régimen ideal, que fue siempre entendida sobre la base de los elementos que ostentaban la dirección interna del estado.

El Ateniense quiere ahora alejar de nuestra consideración cualquier tentación que nos haga caer en el error de ver las cosas simplemente desde fuera. Cuando se contempla algo grande de mucha fuerza y poder, nos dice (686e), como era el caso de los estados dorios (Argos, Mesenia y Esparta), se siente siempre la misma impresión de creer que, con tal de haberlo utilizado bien, se podía haber llegado a ser feliz, realizando cosas maravillosas. Es decir, se piensa que el éxito hubiera quedado garantizado, si esa organización militar hubiera sido ensamblada y conservada de modo adecuado, de tal manera que aquéllos que la detentaban hubieran podido ser libres y señores de otros, para hacer lo que les hubiera venido en gana (cfr. 687b). A esto subyace en el fondo la creencia de que al hombre le viene la felicidad cuando todo sucede de acuerdo con sus deseos. De aquí que la riqueza y el honor sean amados por los hombres, ya que gracias a ellos encuentran satisfacción sus apetitos (cfr. 687b-c). Es en el fondo la misma concepción del estado y de la naturaleza humana con la que Sócrates se había enfrentado en el Gorgias.

Ahora hay que oponer, según lo entiende Platón, a esta idea, igual que hiciera antes, una teoría distinta de lo que significa la racionalidad en la vida del hombre. La razón no debe ser, como pensaba Calicles, un puro instrumento al servicio de las grandes pasiones del alma, sino un principio que las integre de acuerdo con una jerarquía de los valores morales. En el Gorgias recurrió Sócrates a la imagen del tonel agujereado para ejemplificar el modelo de vida elegido por Calicles. En las Leyes el ateniense nos recuerda la imagen, ya utilizada por Platón en el Lisias, del padre que no cede siempre a los ruegos de su hijo, porque le desea lo mejor y es consicente de que debe establecerse un principio selectivo que no se pliegue incondicionalmente a deseos perjudiciales. La imagen es de por sí plenamente ilustrativa de la actitud platónica ante el problema del estado. La cuestión importante no es la magnitud del poder en sí, como afirma la teoría realista, sino los deseos del hombre a los que éste sirve. El padre

eleva sus plegarias a los dioses más por la naturaleza de los deseos que puedan sobrevenir al hijo que por la realización de aquéllos. No se trata de pedir que todo suceda de acuerdo con la propia voluntad, sino que ésta se acomode en mayor grado a la propia razón (cfr. 687e).

Volvemos así al tema central, pues todas las consideraciones de Platón acerca del estado giran en torno al papel que haya sido conferido a la razón en el seno de la comunidad. Lo que hay que rogar verdaderamente a los dioses en las plegarias es que ella acompañe siempre a los deseos de las ciudades y de los individuos. Esta armonía de voluntad y razón (boúlēsis, phrónēsis, 687e) es el principio del que depende la suerte de los pueblos. Tanto para las comunidades, como para cada uno de nosotros, la posesión de inteligencia debería ser el objeto de todas las plegarias y aspiraciones.

Según ha visto acertadamente Jaeger (55), ya en la República Platón había tomado posición ante el prestigio del estado espartano de una manera ciertamente crítica; y ello antes de que se hubiera eclipsado su poder y hubieran acaecido los desastres de Leuctra y Mantinea. A su juicio, la grandeza que había acarreado esta concepción del estado estaba condenada a parecer, porque encerraba, en lo más íntimo de su consistencia, un principio desintegrador. La virtud en la que se fundaba no descansaba ya en la verdadera educación racional del alma, sino en la ambición, que había suplantado en ésta al dominio del principio aristocrático (cfr. Rep. 545a-b y 549b).

En las Leyes el planteamiento, a pesar de las enormes diferencias, que serán examinadas en otro momento, no ha variado substancialmente en esto. La legislación, se nos dice (cfr. 688a-b), no puede fundarse más que en una concepción unitaria de la virtud, que haga de la razón y la inteligencia los principios integradores del sistema. La novedad consiste ahora en que se añade a ellas la opinión, que aparece rehabilitada en tanto que instrumento de dirección política. A todos estos elementos deben quedar subordinados los factores pasionales de la vida humana, que Platón representa en el amor y los apetitos. Cuando a un estado le falta esta armonía de los deseos y la inteligencia (phrónēsis), le falta la virtud fundamental (hēgemóna aretē, 688b), en la cual reside la salud y el buen estado de la comunidad.

Según el punto de vista del Ateniese, al que éste vuelve una y otra vez: en el curso de sus argumentaciones, el mayor riesgo consiste en dejar que los deseos hablen por sí mismos sin atender a la inteligencia, porque, cuando se cumplen, sucede a menudo que traen lo contrario de lo que la voluntad se proponía (cfr. 688b-c). Desde esta perspectiva debe contemplarse la decadencia de los estados. Los pueblos dorios hubieran podido constituir un gran poder, capaz de bellos planes, que hubieran cambiado el destino de Grecia en el mundo (cfr. 692c). La fantasía histórica de Platón, observa Jaeger (56), ve en esta configuración política la gran coyuntura de "dominar el mundo", desperdiciada por la nación griega en la historia universal. Sin embargo, según él lo entiende, la caída de los reyes y de todo lo que se había proyectado no se debió a la cobardía o al desconocimiento de la estrategia militar, sino a la descomposición que resulta de toda clase de maldad y fundamentalmente a la ignorancia de los más grandes intereses de la humanidad. Esto, dice el ateniense (688e), fue lo que ocurrió en aquellos tiempos y es lo que está ocurriendo hoy en día y seguirá ocurriendo en el futuro. La "grandísima ignorancia" que destruyó aquel poder y que amenaza igualmente al estado en la actualidad es la irracionalidad de la vida pública.

El legislador, si quiere hacer honor a su verdadera condición, debe hacer que los estados queden penetrados todo lo que sea posible por la razón. En la línea de la teoría de las emociones que aparece en las Leyes esta ignorancia no es sólo (como tampoco lo era en el Gorgias) una carencia de conocimiento puramente teórico. Como bien ha visto Friedländer (57), se trata de algo más profundo que afecta a lo más íntimo de la personalidad humana, pues hay en ella una "disonancia entre el placer y el dolor y la opinión que está de acuerdo con la razón", es decir, entre las potencias racionales e irracionales de la vida humana.

Ya hemos visto cómo en la República, al analizar las causas de la decadencia de los estados, Platón nos hacía notar que los gobiernos no nacen, decía él (cfr. Rep. 544d-e), de las encinas o de las piedras, sino de los caracteres que se dan en las ciudades. Pues bien, esta extrema ignorancia, de la que depende el destino de los imperios, surge de una discordancia profunda que afecta al alma. Cuando se trata del individuo, se produce al oponerse ésta a los conocimientos, opiniones y argumentaciones racionales que están destinados naturalmente a conducirla. Es no sólo el tipo extremo de irracionalidad o ignorancia, sino también el mayor, porque afecta a la mayor parte del alma. Efectivamente, nos dice el Ateniense (689b), se trata de la mayor ignorancia, porque tiene que ver con aquella parte que sufre y goza y que es en el alma lo que el pueblo y la multitud son en la ciudad. Manteniéndose una vez más esa perfecta concordancia de planos que hemos venido observando en la obra de Platón, lo que es en el caso del individuo una disonancia entre los elementos racionales e irracionales del alma, en el ámbito del estado se convierte en una discrepancia del pueblo con las leyes y aquéllos que ejercen el poder.

Tanto en la ciudad, como en cada uno de los ciudadanos, esta situación en la que las bellas razones (*kalloi logoi*, 689c) que el alma contiene no producen provecho alguno, sino todo lo contrario, es la "mayor y más desafinada ignorancia". A los que están afectados por ella hay que reprenderlos como ignorantes y pensar que en ellos la aparente agudeza del ingenio no es más que la nota discordante de una armonía que no han sabido articular entre el logos y las pasiones. Sin esta consonancia en la personalidad, no puede haber ni una sombra de racionalidad (689d). Por el contrario, "la más hermosa y la más grande de las concordancias puede decirse con toda justicia que es la mayor sabiduría, de la que participa el que vive conforme a razón".

Desde esta perspectiva, es momento de volver a examinar el caso de la decadencia de los estados citados para ver en qué fallaron y cuáles fueron las causas de su declive. Los reyes de aquellos tres estados dorios establecieron un pacto con las ciudades a ellos sometidas. Determinaron de común acuerdo las leyes que consideraron convenientes. Ellos se obligaban a respetarlas y no intentar sobrepasarlas con su autoridad y el pueblo, por el contrario, se comprometía a no derribar el poder, si éste actuaba dentro de la ley. Los pueblos y los reyes quedaban también ligados entre sí por un pacto que les obligaba, en caso de injusticia, a unos y otros a ir en ayuda de aquéllos que lo necesitaran. Si estos acuerdos se hubieran respetado, hubiera resultado una fuerza militar irresistible (cfr. 684a-b y 686b) suficiente para garantizar la protección no sólo del Peloponeso, sino de toda Grecia (cfr. 685b-c). Sin embargo, las esperanzas se disiparon bien pronto, a excepción, dice el Ateniense (686a-b), de una de las partes, la que corresponde a Esparta, que no ha cesado de estar en guerra con las otras dos. Éstas, dejándose llevar por la ambición de lo ajeno, no se

acomodaron en su interior a lo que habían prometido y se vieron aquejados por este mal, que les hizo creerse por encima de las leyes.

Platón contempla, por consiguiente, estos hechos, ya casi mitológicos en su tiempo, desde el punto de vista general de su teoría del estado. Todo ese orden de cosas quedó arruinado, cree él (cfr.691a), por no haber sabido establecer esa concordancia de la razón con las pasiones, en la que consiste la sabiduría. "La discordancia así producida, que constituye en realidad la mayor ignorancia, se presenta bajo apariencia de sabiduría, pero ella fue la causa de todos los males, por no haber logrado el entendimiento y la armonía" (691a). Difícilmente se libra de ella ninguna naturaleza mortal que sea joven e irresponsable, cuando acumula en sus manos una autoridad excesiva. El poder ciego y contamina al alma y la inconsciencia (ánnoia) que contrae acaba arruinando su fuerza como la peor de las enfermedades (cfr.691c-d).

Para preservar las ciudades de su destrucción hay que poner cuidado de no establecer en ellas poderes absolutos (cfr.693b). Sólo esta preocupación puede impedir que el estado se vea privado de libertad y sensatez (cfr.693b). El legislador debe siempre atender a la armonía que a ellas acompaña. Todos los objetivos verdaderos de la acción política que él tiene a su cargo nos conducen a los mismo términos, aunque puedan formularse con la variedad que permiten otras palabras: templanza, racionalidad y concordia. Como puede observarse, los objetivos políticos de Platón permanecen inalterables, así como su diagnóstico de los males que definitivamente afectan al estado, pero los medios para lograr la realización de aquéllos y su idea acerca de la función del gobernante han experimentado una notable variación, que deberemos examinar más adelante.

La ruina de otros imperios y la decadencia de estados como Persia y Atenas, que alcanzaron en la historia gran esplendor, es susceptible de ser analizada desde el esquema propuesto anteriormente. Los dos casos citados proporcionan a la teoría del estado los dos modelos básicos de los que surgen todas las constituciones: la monarquía y la democracia (693d). Los principios que regímenes consagran han de estar siempre presentes, si se quiere que haya en las ciudades la libertad y la concordia racional que aseguran el buen gobierno. Sin embargo, tanto una como otra faltaron al compromiso histórico que tenían encomendado, porque no supieron conciliar adecuadamente uno y otro principio y ésta es la causa de que hoy se vean en situación peor.

En el caso de Persia hay dos momentos de esplendor que Platón identifica con los gobiernos de Ciro y Darío. Ellos fueron capaces de mantener en equilibrio la autoridad del gobierno y la libertad del pueblo. Esta concordancia actuó como un principio de comedimiento que salvaguardó la racionalidad del estado, porque cada uno de estos elementos encontraba en el otro el límite que ponía freno a sus ambiciones desmedidas. El rey dirigía la comunidad pensando en sus ciudadanos y éstos, alentados por un clima de libertad y amistad, contribuían al gobierno, cuando eran prudentes y capaces de discernir (cfr. 694a-b). ¿Cómo pudo degenerar, entonces, este estado de cosas? La causa la atribuye Platón a la ausencia de una correcta educación (cfr. 694c). Abandonaron sus hijos a una crianza que no ponía freno a sus voluntades. Por ello, a la muerte de Ciro, uno de los dos dió muerte al otro, por no poder soportar la igualdad con él, y, enloquecido por la borrachera y la falta de educación, perdió su imperio a manos de los medos.

Darío habría de sufrir la misma desgracia, porque faltándole, como a

Ciro, una idea adecuada de la educación racional, no supo preparar a su hijo Jerjes para el gobierno del imperio. Cuando se carece de esta formación racional que produce la "sinfonía del logos con las pasiones", se rompe el equilibrio del poder, los reyes pierden toda sujeción y llegan a subvertir las ciudades y aún a destruirlas con el fuego, si ven que con ello pueden ganar algo (cfr. 697d). A la postre pierden todo, porque el pueblo nunca más le apoya, ni tiene interés por combatir en algo que le resulta ajeno.

En el caso de Atenas, la degeneración del estado viene ocasionada por un exceso del principio contrario. De nuevo, igual que en la República, halla Platón en la libertad extrema el peligro que más gravemente amenaza la racionalidad del estado. Comparte con Isócrates la idea de que los males del presente se deben a haber abandonado el espíritu de aquella antigua política que hizo posible el triunfo sobre los persas. Era aquél un orden distinto, porque la libertad era compatible con el respeto a las leyes. El pudor, en efecto, era el soberano de aquellos hombres y el principio gracias al cual se sometían voluntariamente al imperio de la ley. Por otra parte, el poder era conferido a los ciudadanos de acuerdo con las cuatro clases de ciudadanía que habían sido establecidas.

Una vez más, como puede observarse, condena Platón los principios básicos de la democracia, la libertad y la igualdad, porque, según él entiende las cosas, representan más bien la negación de todo principio. El temor del peligro persa, que él enfrenta al carácter desmedido y extremo de la libertad en la situación presente del estado ateniense, unió de tal manera al pueblo y lo reforzó en su respeto a las leyes, que ellos solos, los atenienses de aquel tiempo, fueron capaces de hacerle frente. Entonces el pueblo, nos dice (700a), no era el señor de la situación bajo aquellas leyes antiguas; más bien se sometía obedeciéndolas voluntariamente. Sin embargo, la situación degeneró desde el momento en que la igualdad indiscriminada de todos los ciudadanos engendró una libertad absoluta, que trajo la anarquía.

Todo comenzó con aquellas formas de vida que ofrecieron a esta idea de la libertad su caldo de cultivo. El proceso se inició con las leyes que regulaban la música (cfr., 700a). En un principio era la autoridad quien estaba encargada de establecer las disposiciones que habían de regularla y los autores tenían que componer sus obras de acuerdo con ellas. Los criterios de su valor no estaban, por consiguiente, en los gritos ni en los rudos clamores de la multitud o en los aplausos estrepitosos. Los niños y sus ayas y el pueblo en general se avenían a obedecer con la discreción que les imponía la vara que los tenía en orden (cfr. 700c-d). Las personas cultas podían asistir así en silencio y oír la obra entera. Pero pronto surgieron artistas que ignoraban la justicia y las normas de la Musa y dieron en creer, dice Platón (700d), por su propia falta de inteligencia, que no había en este género rectitud alguna. Confundieron unos elementos con otros, pensando que la única norma era el placer con que se gozaba la obra, lo cual era poner en manos de la multitud la decisión acerca de estas cosas y, de esta forma, lo que era una aristocracia se transformó en una teocracia (cfr. 701a).

El proceso engendrado con este cambio de las costumbres fue fatal, porque, una vez eliminados los criterios racionales, ya no hay medida alguna que contenga las pasiones del pueblo. Éste se hizo vocinglero e indisciplinado y llegó a la opinión de que lo sabía todo y podía estar sobre los reyes. De la igualdad absoluta que consagra la carencia de un

principio racional se engendra la libertad extrema que arruina al estado. De ella viene rehuir toda sujeción y acabar en la desobediencia de las leyes:

"Dejar de temer la opinión del que es mejor por insolencia supone verdaderamente una desvergüenza viciosa, nacida de una libertad enardecida" (701a-b).

De esta manera la democracia ateniense llegó a ser un auténtico "reino de titanes", expresión que simboliza para Platón un estado perpetuo de violencia y agresión salvaje. Si es cierta la interpretación de Taylor (58), que ve aquí una alusión al mito dionisiaco según el cual la humanidad surgió de las cenizas de los Titanes, sería claro que para Platón el proceso hacia la libertad es el camino que conduce al reencuentro con los orígenes de una naturaleza humana salvaje e inmoral, que es capaz de engendrar un auténtico "infierno en la tierra".

Se ha puesto a veces de manifiesto (59) la opinión de que las Leyes representan una nueva actitud ante el problema de la libertad y la democracia. Tendríamos ahora por lo menos, se dice, un elogio moderado de la libertad y en ello un nuevo ideal político, que busca la armonía de este régimen de gobierno con la monarquía. Este problema tendremos que dejarlo para más adelante, pero, en nuestra opinión, no se trata de un súbito entusiasmo libertario que hubiera hecho a Platón cambiar sus ideas acerca de la democracia y los males que le originaron al estado ateniense, como, por otra parte, creemos haber mostrado en las líneas anteriores. El nuevo énfasis en la idea del consenso de los súbditos, que había sido despreciada en el Político con el pretexto de que no era esencial al arte de la política, no debe inducirnos a error. La evaluación de la democracia sigue en el fondo inalterable. El juicio que ahora merecen Atenas, Esparta y Persia se corresponde casi en el detalle con el análisis de la democracia, la oligarquía y la tiranía que había sido emprendido en la República. (60) También aquí aparece Esparta alejada del régimen ideal, pero más cercana a él que las demás formas de gobierno por el equilibrio conseguido en sus formas de autoridad.

Creemos haber mostrado en estas páginas que el juicio de Platón se mantuvo inalterable en lo fundamental a lo largo de toda su obra. Desde los primeros diálogos hasta las Leyes, su convicción de que el estado es un sistema dominado por fuerzas y principios irracionales se mantiene firme, así como su creencia de que no cesarán los males para los hombres hasta que se produzca la alianza del conocimiento y la razón con el poder político capaz de acometer sus determinaciones. Cualquiera que haya sido la fortuna que le haya correspondido en su intento de forjar una solución racional al problema del estado, seguirá siendo igualmente cierto el hecho de la honda impresión que dejaron en su pensamiento los factores irracionales que concurren en la vida humana.

N O T A S .

1. Cfr. W.K.C. Guthrie, 1980, pág. 10, n.2.
2. Aceptamos la autenticidad de la Carta VII, como la mayoría de los comentaristas. Cfr. M.Toranzo, 1970, pág. 10, donde se ofrece un diagrama con todos los autores que han aceptado la autenticidad de la obra.
3. Platón sólo se menciona a sí mismo en los diálogos en tres ocasiones, para indicar su presencia en el juicio contra Sócrates -Apol. 34a y 38b- y su ausencia en el momento de la muerte de éste -Fed. 59b-.
4. P.Friedländer, 1973, pág. 127.
5. Cfr. J.Burnet, 1968, pág. 170 y W.K.C. Guthrie, 1980, pág. 13.
6. Cfr. J.Burnet, 1968, pág. 169.
7. Cfr. J.Burnet, op. cit., pág. 170.
8. E.Barker, 1961, pág. 126.
9. G.C.Field, 1930, pág. 5.
10. Cfr. W.jaeger, 1971, pág. 514.
11. Cfr. F.Rodríguez Adrados, 1980, pág. 346 y sgs.
12. Cfr. W.K.C. Guthrie, 1980, pág. 325.
13. Cleón, por ejemplo, rechazó las ofertas espartanas el año 425, tras la capitulación de Esfacteria y Cleofón el 410, después de la victoria de Cízico.
14. Cfr. F.Rodríguez Adrados, 1980, pág. 357.
15. W.Jaeger, 1971, pág. 515.
16. Cfr. W.K.C. Guthrie, 1980, pág. 300.
17. W.Jaeger, 1971, pág. 546.
18. "Phrónesis", "epistéme" y "sophía" son intercambiables. Lo mismo se dice que la virtud es prudencia (Men. 89a), como saber (Men. 99a). Cfr. W.K.C. Guthrie, 1980, pág. 261.
19. En la segunda parte de esta tesis hacemos un comentario de la expresión clave del texto que acabamos de citar, "aitías logismós", y damos un repertorio de las diversas traducciones que se han propuesto.
20. P.Friedländer, 1964, pág. 289.
21. Cfr. W.K.C. Guthrie, 1980, pág. 262 y P.Friedländer, 1964, pág. 360, n. 23, donde se citan otras interpretaciones.
22. W.K.C. Guthrie, 1980, pág. 262.
23. F.Rodríguez Adrados, 1980, pág. 243.
24. Op. cit., pág. 247.
25. Op. cit., pág. 248.
26. Cfr., por ej., E.Barker, 1961, pág. 289-290.
27. P.Friedländer, 1969, pág. 108.
28. W.K.C. Guthrie, 1980, pág. 516.

-
29. W.Jaeger, 1971, pág. 700.
 30. Op. cit., pág. 700-1.
 31. E.Barker, 1961, pág. 289.
 32. Loc. cit.
 33. Op. cit., pág. 291. Cfr. J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, 1969, vol. II, pág. 56, n.l.
 34. E.Barker, 1961, pág. 292.
 35. R.L. Nettleship, 1898, pág. 298.
 36. Loc. cit.
 37. Loc. cit.
 38. E.Barker, 1961, pág. 299.
 39. Cfr. K. Popper, 1981, pág. 102; G. Vlastos, 1973, pág. 189 y sgs.; W.K.C. Guthrie, 1980, pág. 322-3.
 40. La expresión es de W.Jaeger, 1971, pág. 727.
 41. Op. cit., pág. 745.
 42. E.Barker, 1961, pág. 299.
 43. Op. cit., pág. 299-308.
 44. R.H.S. Crossman, 1937, pág. 132.
 45. W.Jaeger, 1971, pág. 744.
 46. Op. cit., pág. 748.
 47. Op. cit., pág. 748-9.
 48. E.Barker, 1961, pág. 284.
 49. R.C. Cross y A.D. Woozley, 1979, pág. 263.
 50. W.K.C. Guthrie, 1980, pág. 528.
 51. E.Barker, 1961, pág. 284.
 52. W.Jaeger, 1971, pág. 745.
 53. E.Barker, 1961, pág. 314.
 54. W.K.C. Guthrie, 1980, pág. 186.
 55. W.Jaeger, 1971, pág. 1042 y sgs.
 56. Op. cit., pág. 1041.
 57. P. Friedländer, 1969, pág. 413.
 58. A.E. Taylor, 1966, pág. 84, n. 1
 59. Cfr., por ej., E.Barker, 1961, pág. 361 y A.E. Taylor, 1978, pág. 477.
 60. Las analogías han sido analizadas en detalle por M. Pohlenz en Platos Werdezeit, Berlín, pág. 253 y sgs.

Los ideólogos de lo irracional.

Decíamos al principio de estas líneas que era necesario reconstruir la situación política en la que se encuentra Platón, porque es en ella donde él toma conciencia de los factores irracionales que intervienen en la vida de los individuos. Por ello hemos intentado ver cuál es el juicio que le merece la concepción democrática del estado ateniense y el diagnóstico que establece acerca de los males que le afectan. Por lo demás, su conciencia de que todos los estados están mal gobernados, cualquiera que sea el régimen político que impera en ellos, la hemos visto aparecer no sólo expresada explícitamente en el único documento autobiográfico fiable de que disponemos, sino también en el análisis preciso de sus obras políticas. Es la estructura misma de la organización política —que él contempla desde el recuerdo de la muerte de Sócrates— la que constituye el marco en el que va situando los acontecimientos de una sociedad cada vez más escindida por la guerra y los intereses enfrentados que se dan en su seno.

Hay en esta situación un factor que agrava aún más, si cabe, la experiencia que Platón va adquiriendo de ella. Se trata del movimiento sofístico, que viene a reforzar el problema político y social con una actitud ideológica que lo justifica y acaba dándole carta de naturaleza. Es verdad que en él hay una gran diversidad de figuras que no justifica en modo alguno el título que damos a estas líneas. Pero Platón no establece grandes diferencias a la hora de juzgarlo, ya que lo ve todo él a la luz de las consecuencias que acaba engendrando en sus representantes más extremistas.

El balance que hace Platón de este movimiento puede resumirse en pocas palabras. Ellos, los sofistas, con su crítica de los conceptos morales y políticos, no han conseguido más que la liberación de aquellos factores puramente irracionales que estaban contenidos por la fuerza de la tradición o apresados en la identificación inmediata de los individuos con el espíritu de sus leyes y costumbres. Para Platón ésta era su mayor deuda, ya que no supieron sustituir los valores que sometieron a crítica por algo que los hubiera reemplazado sin hacer de la vida en la polis un enfrentamiento descarnado de pasiones e intereses.

También Sócrates se había dado cuenta claramente de que ese era el problema de la democracia ateniense. El intentó la reforma del sistema desde la exigencia de una autodisciplina individual que restableciera la concordia nacional. Si su actitud hubiera sido de oposición absoluta, tal vez no habría aceptado la sentencia que lo condujo a la muerte. No nos

parece muy verosímil que tuviese en mente una reforma radical del sistema, porque toda su atención estaba puesta en el individuo. (1) La cura del alma es el lema fundamental que opone a la nueva sabiduría de los sofistas, porque cree que para salvaguardar el orden de la polis, amenazado por tantas tensiones, es preciso primero establecer una contención de las exigencias individuales.

Los sofistas, como ha visto Crossman (2), cultivan aspectos puramente instrumentales de la naturaleza humana, descuidando los principios morales que deben presidirlos. Con su práctica educativa la razón corre el peligro de convertirse en una "esclava de las pasiones" (3), pues ellos no están interesados tanto en la integridad moral de sus discípulos como en procurarles los medios adecuados para satisfacer sus propios intereses. De aquí que puedan convertir la educación en un puro instrumento para la lucha de clases.

Una vez que el freno de la moralidad y la religión había sido destruido, el ciudadano individual era libre de hacer lo que quisiera. Una educación despreocupada de principios morales podía convertirse en un acicate de los conflictos existentes en lugar de aportar alguna solución que pudiera aliviarlos. La crítica de los valores morales tradicionales había degenerado en una forma de pensamiento político que frecuentemente recibe el nombre de "realismo". Para ella no hay ninguna otra forma de dirimir los problemas que no sea el poder y la fuerza. El lenguaje de la justicia no tiene sentido, pues, según se ve desde esta perspectiva, sólo lo emplean quienes están en situación de inferioridad. El realismo político es, de hecho, como observa Crossman (4), la filosofía de lo irracional y la justificación de esos falsos ideales que consideran el conocimiento y la razón como meros instrumentos, útiles para la satisfacción de intereses personales o de clase.

Ya hemos visto en Calicles su actitud ante los principios morales y los ideales de igualdad que él ve encarnados en el sistema político. En su opinión no son más que engaños y leyes contrarias a la naturaleza, encantamientos, en definitiva, por los que pretendemos dominar a las naturalezas superiores, para impedir que sus pasiones queden liberadas de toda contención. Las palabras de R. Adrados (5) expresan muy certeramente el proceso que tendría lugar con la crítica de los sofistas:

"Puede resultar extraño que el racionalismo ilustrado haya tenido como una de sus consecuencias este poner en libertad las fuerzas premorales que habitan en el hombre... Pero no hay motivo para extrañarse, pues éste es el resultado del ejercicio de la crítica contra las limitaciones tradicionales o ilustradas impuestas al hombre. El análisis que separa al individuo de la colectividad o de los valores de ésta, reducidos a nomos tradicional, no encuentra al final frente a sí mismo otra cosa que, en definitiva, las fuerzas egocéntricas".

En realidad, la sofística no ha sido el único factor que ha influido en este proceso, sino uno más entre las complejas circunstancias desencadenantes de la escisión y los enfrentamientos sociales. Pero en definitiva, constituye un fenómeno cultural y social muy importante en esta situación, que justifica en última instancia las tendencias egocéntricas que se han puesto en juego, ya que, como observa R. Adrados (6), ha venido a liberar al individuo de la servidumbre a la ciudad y al estado mismo de las servidumbres a las normas generales de la sociedad humana.

Por la conciencia lúcida que tienen ciertos representantes de este movimiento de las fuerzas que consideran los verdaderos móviles de la

conducta humana y por la audacia con que pretenden justificarlos como principios de un supuesto derecho natural, aparecen para Platón como el gran reto a nivel ideológico con el que tiene que enfrentarse el pensamiento, si quiere solventar los problemas del estado. No basta sólo con una reforma de carácter político, hay que restablecer la validez de los principios morales socavados por estos ideólogos de lo irracional. Sólo así podían ponerse límites a las pasiones que han venido a conjugarse con la nueva sabiduría. Este es el gran problema de la filosofía de Platón, como indicó Field (7), volver a construir criterios de pensamiento y conducta para una civilización que parecía al borde de su ruina.

Desde un principio nos hemos venido refiriendo a los dos factores que determinan la conciencia platónica de las circunstancias que le tocan vivir. Hemos analizado ya la estructura del estado, tal como él la juzga, y las consecuencias que ella trae para la sociedad ateniense. Nos toca ahora examinar este segundo factor, constituido por los movimientos ideológicos que refuerzan y justifican los móviles que la habían impulsado en el camino emprendido. Creemos importante dedicar nuestra atención a ambos, ya que en el reflejo que Platón nos ha dejado de ellos, podemos reconstruir no sólo su experiencia de lo irracional, sino cuáles son los problemas fundamentales en los que quedó para él plenamente configurada la tarea del pensar.

Ya advertimos que sólo metodológicamente pueden separarse, porque ambos están enlazados constituyendo un mismo fenómeno de causas y efectos interdependientes. Hemos visto cómo en el *Gorgias* aparece la política, concebida como una técnica racional, constituida por la justicia y la legislación. La justicia, que debía ser, tal como Platón allí la contempla, el fundamento del estado, aparecía suplantada en la sociedad ateniense por la retórica. La sofística, a la que se considera igualmente una actividad irracional, ocupa el lugar de la legislación, pues, en lugar de ordenar sus actuaciones desde el conocimiento racional, sólo es capaz de procurar la satisfacción de los deseos pasionales, sin pararse a pensar en nada que no sea el placer que los acompaña (cfr. *Gorg.* 464c-d). En resumen, la política no llega a constituirse como arte, ya que no logra una planificación racional de los fines que han de plasmarse en la acción. Queda suplantada por oradores y sofistas. Pero, en realidad, nos dice Platón (465c) ambos se confunden en el mismo campo y sobre los mismos objetos, y ni ellos saben cuál es su propia función ni los demás hombres cómo servirse de ellos.

La relación de políticos y sofistas era un hecho bien conocido. Protágoras, por ejemplo, pertenecía al círculo de los amigos de Pericles e igual que otros sofistas, tuvo encomendadas labores políticas, como es el caso de la colaboración que prestó en la fundación de Turios, un proyecto panhelénico en el que aquél había puesto gran interés. La misma teoría del conocimiento de algunos sofistas como Protágoras o Gorgias, aunque tenga lazos que la relacionan con la filosofía anterior, por otra parte, constituye también una justificación de los planteamientos democráticos del estado. (8)

Se trata, por consiguiente, de elementos interrelacionados entre sí, que Platón pone en estrecha dependencia de la consistencia moral de la sociedad ateniense. Esta es el sustrato del que dependen políticos y sofistas en un sistema democrático. Platón nos muestra la esclavitud que unos y otros han tenido con respecto al "demos" de Atenas. De aquí su distancia con estos movimientos ideológicos. Platón compartía el principio aristocrático de que el gobierno debe estar reservado a una minoría y nuncó

aceptó el hecho de que el pueblo pudiera hacer valer sus derechos y exigencias en la dirección del estado. Su constante referencia al ideal del político como médico de los ciudadanos ponía el arte de la política en un plano superior, el del conocimiento del bien, por el que la comunidad debía debe regirse independientemente de las voluntades individuales.

Cuando examinábamos en el Gorgias la crítica de Platón a los estadistas, un aspecto de ella se centraba precisamente en esta dependencia en que se hallan con respecto al pueblo. Éste aparece como un tirano al que debe someterse el político por una exigencia del sistema mismo, alabando y censurando lo mismo que él alaba y censura (cfr. Gorg. 510c-d). A estos personajes sin escrúpulos morales oponía Platón la figura del verdadero político que sólo procura satisfacer aquellos deseos cuyo cumplimiento hacen mejor al hombre. Lo mismo puede aplicarse al caso del sofista. "Ellos, nos dice Platón (Rep. 493a), no enseñan otra cosa sino los mismos principios que el vulgo expresa en sus reuniones y es a esto a lo que llaman ciencia".

Algunos han visto en pasajes como éste un tono de piedad, aunque un tanto despectiva, al referirse a los sofistas.(9) En realidad, la pintura que nos ofrece de ellos es plenamente concordante con la del Gorgias, donde su supuesto arte no era más que una forma de adulación que ofrece el placer a las grandes pasiones de la masa. Revela, eso sí, la ambigüedad de Platón hacia el "demos" de Atenas, como ha indicado Guthrie (10), porque la figura del patrón, que antes aparecía en la imagen del navío (Rep. 488a y sgs.) como un sujeto bien intencionado y honrado, aunque corto de vista, aparece ahora como una bestia salvaje, responsable en el fondo de la gravedad de la situación.

Con respecto a esta supuesta ciencia de los sofistas, nos dice (Rep. 493b), "es lo mismo que si el guardián de una criatura grande y poderosa se aprendiera sus instintos y pasiones y supiera por donde hay que acercársele y por donde tocarlo y cuando está más fiero o más manso...; y una vez enterado de todo ello por la experiencia de una larga familiaridad, considerase esto como una ciencia y habiendo compuesto una especie de sistema, se dedicara a la enseñanza, ignorando qué hay realmente en esas opiniones y en esas pasiones de hermoso o de feo, de bueno o malo, de justo o injusto y emplease todos estos términos con arreglo al criterio de la gran bestia, llamando bueno a aquello con que ella goza y malo lo que a ella le molesta...".

La responsabilidad de los sofistas no es absoluta desde el punto de vista de Platón. Hubo un momento en la historia de Atenas en que la palabra sofista llegó a tener un significado infamante, como si fuera responsable de la inmoralidad y las desgracias de la sociedad ateniense. Las palabras de Anito en el Menón (91c), cuando ruega que ninguno de los suyos caiga en semejante locura de ir a perderse con los sofistas, revelan la opinión que en ciertos círculos se tenía de estos hombres. Ellos son, según se afirma allí, la perdición y la ruina de quienes tienen cerca.

En Las Nubes de Aristófanes aparecen como "adivinos de Turios" y se les califica de curanderos, holgazanes, autores de ditirambos y charlatanes de variedades sublimes (Nubes, 331). Citas como éstas y otras muchas que podrían aducirse muestran que no llevan razón quienes se empeñan en afirmar que las asociaciones peyorativas de la palabra se deben exclusiva o fundamentalmente a las obras de Platón.(11) Él tiene bien claro la parte de culpa que les corresponde, porque "ellos, nos dice (Rep. 493c), no dan razón de los juicios morales que formula la multitud según su conveniencia,

sino que se limitan a considerar justo y hermoso lo inevitable, cuando ni han comprendido, ni son capaces de enseñar a otro cuánto es lo que realmente difieren los conceptos de lo inevitable y lo bueno". Simplemente se han limitado a aprender los instintos y los placeres (orgén kai hedonás, Rep.493d) de la multitud. Como maestros de retórica no necesitaban más, según lo entiende Platón, pues esta rutina (12), cuyo objeto es el placer, se refugia en la apariencia y ofrece desde ella a los oradores el dominio de la técnica persuasiva. En la retórica políticos y sofistas confluyen en lo mismo, porque unos se sirven de ella y otros la enseñan, para adular al pueblo, cuyos intereses en definitiva tienen que complacer.

La responsabilidad de los sofistas no es absoluta, si se tienen en cuenta las motivaciones de esta bestia salvaje a la que Platón ha hecho referencia. Pero ellos han ayudado con su crítica de los valores morales convencionales a que esas fuerzas de carácter irracional pudieran liberarse. Hay en ellos toda una tradición de pensamiento que ha venido a proporcionar la justificación intelectual que esas fuerzas necesitaban para expresarse libremente en el contexto social y político de Atenas. Cuando en el libro X de las Leyes el Ateniense quiere legislar con respecto a los actos de violencia y los desenfrenos y atropellos de la juventud (884a), establece un principio general que debemos tener en cuenta para comprender el punto de vista de Platón:

"Nadie que creyera en los dioses conforme a la ley cometi6 jamás voluntariamente ningún hecho impío, ni dejó escapar contra ellos palabra fuera de regla; si lo hizo fue por hallarse en una de estas tres situaciones, o no creía en los dioses, o bien, creyendo en ellos, negaba que se preocuparan de los hombres; o, en tercer lugar, juzgaba que era fácil persuadirlos con sacrificios o seducirlos con plegarias" (885b).

Tal y como se contempla en este texto el carácter moral de la sociedad ateniense, parece que ésta ha de comprenderse en conexión con las circunstancias intelectuales introducidas por la nueva sabiduría ilustrada. Observamos, pues, cómo el tono aparentemente exculpatario de los pasajes de la República se disipa en las Leyes, para hacer gravitar todo el peso de la degeneración moral sobre los que inculcan a los jóvenes las nuevas doctrinas. En medio de los influjos que han de soportar, los que cometen actos de injusticias se sienten con fuerza moral para reclamar de los legisladores que usen con ellos la persuasión, antes de someterlos a las exigencias de la ley (cfr. Leyes 885e). Esta ambigüedad de la actitud de Platón hacia los sofistas depende en el fondo de su compleja actitud ante la naturaleza humana, ya que unas veces suele hacer hincapié en las pasiones de los individuos, pero otras habla de las causas de la injusticia como si se tratara de un problema puramente intelectual.

Por ahora, tenemos que limitarnos a tomar nota de que el énfasis en la trascendencia social de las ideas acerca del cosmos y la naturaleza de los dioses es una acusación abierta contra el magisterio de los sofistas. El mismo Ateniense rechaza explícitamente la ingenua convicción que atribuye a la falta de dominio sobre los placeres y las pasiones la causa de la corrupción (cfr. Leyes 886c). Pero las fuentes de estas creencias van más allá de ese movimiento intelectual relativamente reciente. Las referencias a las obras de poetas que trataron sobre los dioses son bastante críticas y reflejan el mismo espíritu que llevara a Platón en la República a expulsarlos del estado ideal. En lo que toca, al menos, al obsequio y respeto debido a los padres, afirma en las Leyes (13), su influencia no puede haber sido muy positiva.

Pero la influencia decisiva ha venido de los hombres modernos y sus sabios, que son para Platón "la causa de los males" (Leyes 886d5). Cuando menciona la nueva sabiduría, él se refiere al pensamiento presocrático acerca de la naturaleza, responsable, a su juicio, de una visión puramente mecanicista, que ha acabado convirtiendo a los dioses en meros productos de "argumentos bien trabados (lit., "cocidos al fuego", Leyes 886e) para persuadir".(14) Platón hace depender de esta teoría de la naturaleza el problema sofístico de la convencionalidad y acaba juzgando, por consiguiente, toda la historia del pensamiento griego a la luz de sus efectos morales.

Lo fundamental de estas nuevas concepciones es que, según ellas, "las cosas más grandes y más bellas son obra de la naturaleza y del azar, y las más pequeñas del arte". Los elementos de los que se componen las cosas, como el fuego, el agua, la tierra y el aire, existen todos por naturaleza y por azar, ninguno por arte (889b). El resto de los cuerpos como el sol, la tierra, la luna y las estrellas se componen a base de éstos y son, por tanto, enteramente inanidados:

"Cada uno, llevado por el azar de su propia fuerza, se adaptó a los restantes y surgió de esta manera el universo entero y cuanto hay en él - estaciones, plantas, animales-, sin que interviniera la inteligencia (diá noûn, Leyes 889c), ni dios, ni arte, sino sólo la naturaleza y el azar (p.ýsei kai týchē).

Platón se opondrá a esta visión de la naturaleza que elimina la razón del orden cósmico, subordinando la necesidad a un principio inteligente que conduzca el proceso hacia lo mejor (cfr. Timeo, 48a). Él se opone a ella, porque, desde ese punto de vista, la naturaleza resulta ser un elemento vacío de inteligencia que resta al arte casi toda participación en la verdad (cfr. Leyes 889d). Y con ello llegamos finalmente al relativismo que convierte la política y la legislación en algo puramente convencional e igualmente alejado de la verdad (Leyes 889e). Los dioses serán un producto de las convenciones legales, así como el sentido de la justicia, que quedará desvinculado del orden natural. Todo esto, dice el Ateniese (Leyes 890a), es lo que difunden esos sabios entre los jóvenes, para los cuales la justicia suprema no es sino lo que cada cual llega a imponer por medio de la fuerza victoriosa. Las impiedades y las sediciones vienen a causa de esta nueva sabiduría, que arrastra a los ciudadanos a una "vida acomodada a naturaleza, que consiste en vivir dominando a los demás en vez de servir al próximo conforme a la ley".

Como ha podido verse por los pasajes citados, Platón hace a los sofistas explícitamente responsables de los males de la sociedad ateniense. Sin duda alguna, se refiere fundamentalmente a ellos, sobre todo cuando menciona el problema de la convencionalidad de los valores morales y sus implicaciones sociales y políticas. Tal y como se plantean las cosas, parece como si la única salida de la nueva forma de entender el mundo, tuviera que ser el irracionalismo y la teoría que presenta la fuerza como único vehículo de la justicia. Históricamente sabemos que no era así, al menos en la intención de los primeros representantes de la Ilustración. Tal es el caso de figuras como Demócrito y Protágoras, puestos desde el principio, sobre todo este último, al servicio de un pensamiento político que buscaba la integración y la concordia en un nuevo orden democrático, fundado sobre supuestos meramente humanos.

Kopper ha visto en ellos, así como en otros representantes de la escuela de Gorgias, como Alcídamente y Licón, y en figuras como las de

Pericles, Antístenes o el mismo Sócrates un punto culminante en la historia de la humanidad, lo que él llama la "Gran Generación", empeñada en asumir la tarea de la razón ante el derrumbe de la sociedad cerrada y sus convicciones mágicas. Popper la considera portadora de una nueva fe en el hombre y en sus posibilidades para forjar una sociedad, basada en la igualdad y en la justicia(15).

Citamos el caso de este pensador eminente, porque se ha hecho representativo del espíritu con que hoy hemos de juzgar la versión que Platón nos ha legado de la sofística. Otros muchos, antes y después de él, se han opuesto igualmente a esa manera de juzgarla que identifica el espíritu del movimiento con un pensamiento puramente destructivo, que conduce directamente al irracionalismo y al egoísmo individualista y socialmente disolvente.(16) Según lo ve R.Adrados (17), las teorías de la Ilustración en su primera fase representan "un vasto sector de pensamiento que cree poder prescindir del fundamento divino del orden social y político y basarlo simplemente en la naturaleza humana". Ellos sofistas y filósofos, haciendo hincapié en la igualdad de la naturaleza humana y dejando a un lado sus aspectos egoístas, se esfuerzan por proporcionar la justificación ideológica de un orden democrático que aspira a fundar en la razón. Sirven, por tanto, a este estado no sólo liberando a los individuos de una conducta mimética frente a normas pre-racionales (18), sino configurando en ellos la "areté" que les permita asumir conscientemente las tareas de gobierno.

PROTÁGORAS.

El mismo Platón ha tenido la suficiente fidelidad histórica como para transmitirnos en el caso de Protágoras una imagen no exenta de grandeza y dignidad.(19) El mito de Prometeo que cuenta Protágoras en el diálogo del mismo nombre nos revela perfectamente el sentido integrador de su doctrina y su propia teoría de la democracia que él ve en estrecha relación con el carácter racional de la naturaleza humana.

Si interpretamos el mito a la luz de la conocida sentencia con la que se supone que comenzaba el tratado "Acerca de los Dioses", veremos que en él se intenta una explicación del orden social desde una perspectiva puramente natural. (20) Protágoras rompe con la idea religiosa de que la historia es un proceso de degeneración a partir de una primitiva edad de oro. Él ve en él el progreso del hombre a la luz de la necesidad que lo impulsa a vencer, mediante el uso de la razón, su inferioridad con respecto a otras especies. Esta racionalidad tiene una doble vertiente. Por una parte, es "éntechnos sophía", es decir, sabiduría técnica, que le provee de lo indispensable para satisfacer sus necesidades, pero, también es un "sentido del respeto y la justicia" (aidós kai díkē). En este sentido, Protágoras no se refiere a otra cosa que a la racionalidad moral, gracias a la cual pueden establecerse en las ciudades el orden y los lazos que crean la amistad y la concordia entre los hombres (cfr.Prot. 322c)

El proceso por el cual se engendra la evolución y el progreso se configuran la superioridad del hombre como especie puede ser entendido desde sus facultades puramente naturales. Para decirlo en palabras de W.Nestle (21), el proceso es un proceso natural, pero también es naturaleza la capacidad racional, anímico espiritual del hombre, la chispa prometeica

en su ser, que lo levanta por encima de la animalidad y le capacita para una convivencia ético-jurídica con sus semejantes.

En el diálogo de Platón la intervención de Sócrates había puesto a Protágoras en un brete. Pues, si la "areté", que decía enseñar, era algo con que la naturaleza había dotado a todos los hombres por igual, su oficio carecía de sentido. Pero si tenía que justificar el ordenamiento democrático del estado, no podía decirse tampoco que la política fuera una cuestión técnica, reservada a una minoría. Protágoras salva con gran habilidad esta aparente aporía. En primer lugar, afirma que el sentido moral y la justicia están arraigados en la naturaleza de todos los hombres. La posesión universal de estas cualidades permite no sólo que existan comunidades humanas, sino que todos tengan capacidad para juzgar la acción de gobierno que se delega en representantes elegidos por el pueblo. En segundo lugar, Protágoras deja bien claro que estas cualidades no se poseen de manera inmediata por naturaleza, ni con carácter espontáneo, sino que son el resultado del ejercicio y la enseñanza. Con ello se justifica tanto su posición como el esfuerzo de los diversos agentes educadores en un largo proceso en el que los ciudadanos aprenden los conceptos y normas morales que permiten la existencia de la polis.

El hecho de entender al hombre desde un punto de vista exclusivamente natural no quiere decir irracionalismo e immoralidad. Protágoras es un defensor de las virtudes tradicionales como la justicia, la moderación y la obediencia a lo sagrado (22):

"Al que no participe de estas cualidades es preciso enseñárselo y castigarle, tanto si es niño, como si es hombre o mujer, hasta que por medio del castigo se haga mejor, y al que no obedezca, por más que se le castigue y enseñe, hay que echarle de la ciudad o matarle como si fuera un incurable" (Prot. 325a).

Hay, pues, en Protágoras, como en otros muchos pensadores de esta época, una versión positiva de lo que podríamos llamar la historia natural del hombre, que se constituye desde conceptos como la necesidad, la experiencia, el azar y las cualidades racionales y que resulta plenamente concordante con una defensa de la ley y el orden social, gracias a los cuales el individuo humano consigue sobresalir por encima de lo puramente salvaje. (23) La nueva sabiduría a la que Platón se refiere tan irónicamente en los pasajes citados de las Leyes constituye en sus primeros momentos más bien una "Lehre des Rechts", como observa Barker (24), que un immoralismo descarnado que viniera a subvertir el orden tradicional.

¿De donde procede entonces la oposición frontal y absoluta de Platón con respecto a todo el movimiento? Para él el punto débil de la doctrina protagórica era sin lugar a dudas su relativismo gnoseológico. Platón juzga su pensamiento desde este punto de vista, porque cree que constituye el enlace de la filosofía natural de los presocráticos con el immoralismo de la segunda generación de sofistas. La sentencia de Protágoras (Teet. 152a) de que el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son, sobrevalora, según lo entiende Platón, el papel del individuo en el proceso gnoseológico. (25) Es de esta raíz de donde pueden partir los efectos disolventes del nihilismo moral que se encuentra en figuras posteriores.

No sólo se ha discutido el alcance del sujeto que corresponde a esta proposición, también lo ha sido la concepción de la realidad que subyace a ella. ¿Se trata de un realismo de sentido común que concibe las cosas como agregados en los que pueden subsistir cualidades contrarias (26) o

simplemente de un subjetivismo extremo que niega una realidad independiente de las apariencias (27)? De cualquier manera, lo importante es reparar en la interpretación que Platón le ha dado a esta conocida sentencia. De acuerdo con ella, cada individuo es para sí la única medida, criterio o juez de la existencia o realidad que percibe.(28) La teoría del conocimiento implícita en la sentencia del homo-mensura, tal y como Platón la interpreta en el Teeteto (152c-153e), nos lleva invariablemente a la tesis de que ninguna cosa es por sí y en sí misma.

Platón considera que esta afirmación está inspirada en la visión que Heráclito tiene de la realidad (cfr. Teet. 152d-e). Olvidando la experiencia heraclítica de buscar el logos común, incompatible con este último sesgo de la teoría, Platón está en la creencia de que, si se entiende el conocimiento y su objeto de esta manera, todo dependerá de la constitución puramente arbitraria del sujeto percipiente y éste no se verá tampoco, por otra parte, libre de la inestabilidad que afecta a la realidad en su conjunto. Lo que resulte agradable a un individuo determinado podrá resultar desagradable no sólo a otro sujeto distinto, sino al mismo que antes lo percibía de manera diferente (Teet. 154a). En la teoría que Platón introduce como si fuera un secreto revelado a sus discípulos por Protágoras, no tendría sentido hablar de la verdad como algo independiente y válido para todos, ya que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma, sino que resulta un producto del encuentro de la realidad cambiante con el órgano perceptor, igualmente inconstante (cfr. Teet. 157a-b).

Dejando a un lado las objeciones epistemológicas que Platón formula contra esta teoría, hay que plantearse qué consecuencias se desprenden de ella en lo que se refiere a la labor misma del sofista. "Si para cada uno es verdadero, nos dice Sócrates (Teet. 161d), lo que opine por medio de la percepción y una persona no puede juzgar mejor lo experimentado por otra, ni puede tener más autoridad para examinar la corrección o la falsedad de la opinión ajena, y según se ha dicho muchas veces, sólo puede juzgar uno mismo sus propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas, ¿en qué consistirá, entonces la sabiduría de Protágoras?"

En la apología de su propia posición que Platón le hace pronunciar, Protágoras cree perfectamente conciliables la teoría del homo-mensura y la existencia de hombres que son considerados más sabios que sus semejantes. Para ello es preciso sustituir el concepto de verdad por el de utilidad, con lo cual quedará redefinida la idea del sabio como un hombre "que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno" (Teet. 166d). Lo que debe buscar el sofista es el tránsito a un estado mejor, pues la sabiduría no puede consistir ya en la mejor reproducción de un objeto supuestamente independiente del sujeto.

El médico no pretende con su acción curativa sobre el paciente que éste sea más fiel al objeto, cuando lo percibe, sino que cambie a una disposición mejor y más sana, ya que ésta le resultará más útil y ventajosa en sus efectos futuros. (29) Si el médico desarrolla esta misión con sus drogas, el sofista ha de hacerlo con sus discursos (Teet. 167a). Mediante ellos, intentará producir un efecto educativo sobre el discípulo, de manera que se le pueda llevar a concebir con una condición más sana de su mente otros pensamientos igualmente sanos, pero que no serán por ello más verdaderos (Teet. 167b). Los oradores públicos, sabios y honestos, se dice (Teet. 167c), intentan, de la misma manera, que a las ciudades les parezcan justas las cosas que son útiles, en lugar de las que pueden resultar

perjudiciales.

Según estos presupuestos tampoco tenemos derecho, por otra parte, a hablar del bien como si se tratara de un concepto absoluto, en sí mismo idéntico y de igual valor para todos. El bien es para Protágoras algo variado y multiforme (poikilon...kal pantodapón, Prot. 334b). Por eso, en esta defensa de sus propias tesis construida por Platón, se afirma que las cosas que una comunidad juzga justas y honradas lo son efectivamente para ella en tanto que así lo considere. Sin embargo, cuando ello le resultara perjudicial, la contribución del sabio consistirá en que parezcan y sean útiles otras en lugar de las que ella considera como tales.

La misión educativa de Protágoras tiene que ser contemplada en un doble plano. Por una parte, se propondrá producir la conformidad del individuo con la doxa común, cuando se aleje de ella, porque esto, como ha visto Mondolfo (30), será más útil para él y no porque sea superior como verdad en sí. Por otra parte, procurará la modificación de esta misma, en los casos en que resulte necesario y pueda el sabio iluminar otras perspectivas. Tal vez es así como hay que entender los ejercicios protagóricos de los discursos opuestos. No es necesario ni congruente con su visión de las cosas que el momento de la antilogía tenga que ser superado en un momento superior de verdad, como ha afirmado Untersteiner. Pero el lema de convertir en fuerte el argumento débil "tampoco debe ser contemplado a la luz de un relativismo absoluto que deje el camino abierto al nihilismo moral".

En un orden democrático los argumentos racionales deben servir de guía para la acción. Ellos pueden esclarecer una situación, hacer que ciertos datos se valoren en manera distinta o simplemente mostrar las consecuencias que podrían seguirse de las alternativas propuestas. La verosimilitud persuasiva, objeto de la retórica, no tenía por qué dar pie en Protágoras a la irracionalidad o a una moral egoísta divorciada de los valores comunitarios.

Pero ¿es así como Platón contempla las cosas? En principio, la posición de Protágoras le parece inconsistente, porque, si estamos dispuestos a aceptar leyes más o menos ventajosas, la teoría implica aceptar una diferencia entre los consejeros o las decisiones de los estados, que afecta a la verdad (Teet. 172a). Si el médico puede efectuar un cambio en la disposición del paciente, es porque realmente posee conocimientos que justifican la mayor utilidad de la nueva disposición que quiere producir en él. Sin embargo, lo peor de esta teoría del conocimiento para Platón son las consecuencias que se derivan de ella en relación con los valores morales.

Lo justo y lo injusto, lo sagrado y lo profano no tienen ya por naturaleza una realidad propia (phýsei ousía, 172b), pues los que sostienen esta teoría están dispuestos a afirmar que la opinión pública se hace verdadera tan pronto como se ha tomado una decisión al respecto y durante todo el tiempo en que esta decisión se mantenga (Teet. 172b). A Cornford esto le parecen consecuencias extraídas por quienes van más allá de la posición de Protágoras (31). Sin embargo, parece fuera de toda duda que para Platón las implicaciones relativas de la doctrina afectaban de pleno al terreno moral. Esto, por otra parte, podemos comprobarlo, con las siguientes palabras de Sócrates, que hace un resumen de la teoría en su conjunto (Teet. 177c):

"Estábamos, más o menos en esa parte de la argumentación en la que decíamos que quienes afirman que la realidad está sujeta a movimiento y que

aquello que, en cada caso, le parece a cada uno es así para la persona a la que se lo parece, están dispuestos a mantenerlo respecto a lo demás y no menos en el caso de lo justo. Sobre todo, dicen ellos, lo que una ciudad determina y juzga que es justo, lo es, en efecto, para aquella que así lo determina, mientras lo mantenga en vigor".

Como puede comprobarse, la consecuencia más nefasta del relativismo de Protágoras, según lo entiende Platón, es que los contenidos de la idea de justicia se verán desvinculados de un criterio absoluto y estable de verdad. Ante la pregunta de qué sea lo que a ello corresponde, esta doctrina sólo puede contestar que lo justo es lo que el estado considere como tal en un momento determinado. Para Platón el resultado de este subjetivismo es la anarquía moral y política, aunque, como observa Guthrie (32), ello estuviera muy lejos del pensamiento de Protágoras. Platón siempre asoció estas consecuencias a la famosa sentencia del homo-mensura, porque para él no había otra alternativa posible entre la objetividad del valor y la subjetividad de la voluntad. No concebía que fuera posible fundar la racionalidad humana en otra cosa que no fuera la estabilidad y firmeza de los valores morales.

En el Crátilo, por ejemplo, la negación de esta "bebaiótēs tēs ousías", que va implícita en la filosofía de Protágoras, es incompatible con la creencia, bien asentada en el sentido común, de que hay hombres buenos y malos, y que los primeros son razonables, mientras que los segundos no lo son (cfr. Crat. 386b). Sin embargo, es precisamente esta unión indisoluble de racionalidad práctica y realismo moral lo que niega el pensamiento de Protágoras, cuyo objetivo fue en verdad fundar los valores morales en la voluntad popular y justificar así ideológicamente el carácter democrático del estado.

¿Acaso está en contradicción este relativismo axiológico con su tesis de que todos los hombres participan del respeto y el sentido de la justicia? A nuestro modo de ver, se trata más bien de lo contrario, porque él confiaba plenamente en el valor de las leyes como medios indispensables para hacer viable la vida en comunidad. El sentido de la justicia es un elemento que promueve el acuerdo y la concordia entre los hombres. Gracias a que todos tienen su parte en él, pueden cumplirse las leyes e igualmente modificarse, cuando ya no resultan útiles para alcanzar las metas que la ciudad misma se había propuesto. El concepto de utilidad social es perfectamente conciliable con este subjetivismo protagórico y además, señalándole ciertos límites, es el que hace imposible que derive en sí mismo hacia consecuencias inmorales o socialmente disolventes.

No estamos seguros de que la interpretación individualista de la sentencia del homo-mensura sea errónea, como afirma Dupréel (33), pero sí hay que darle la razón, cuando dice que todo el pensamiento de Protágoras estuvo dominado por el sentimiento del poder constructivo de la vida en sociedad, cuyo fundamento es el buen acuerdo, su instrumento fundamental el lenguaje y la educación su recurso por excelencia. Protágoras significa el momento de la cultura griega en que las leyes ya no pueden considerarse inscritas en la naturaleza con el respaldo de la divinidad. Era necesario fundamentarlas de nuevo sobre una base puramente humana, que dejara intactos los valores tradicionales de moderación y obediencia a la ley.

Esta tarea es posible precisamente por la idea de la naturaleza humana que revela el mito contado en el Protágoras. En ella se hace hincapié fundamentalmente sobre los aspectos cooperativos de la misma y es clara la conciencia de que sin ellos el hombre no podía subsistir. Cuando

falta el arte de la política -se decía allí-, no es posible la convivencia en la ciudad y los hombres se dispersan y perecen debido a sus enfrentamientos. La civilización trae, por consiguiente, la realización de los aspectos prácticos de la racionalidad humana, gracias a los cuales se supera lo que hay en el hombre de egoísmo e irracionalidad. Protágoras deja de lado estos factores y no se plantea, como ha visto R. Adrados (34), el problema de una posible oposición entre el nomos particular de la ciudad y el nomos general humano. Además si la hubiera, siempre está la labor del sabio para reconducir al discípulo a una más perfecta armonía con la moral de la ciudad.

En aquellos pasajes del libro X de las Leyes que hemos comentado, Platón creía que el realismo y la teoría que hace de la fuerza el único argumento era una consecuencia necesaria de la doctrina convencionalista. Si ya en Protágoras puede contemplarse la posibilidad de que el individuo y la comunidad se adhieran a diferentes ideas de justicia, en otros pasajes esta opinión se afirma explícitamente y adquiere, como vamos a ver, unos caracteres que amenazan efectivamente con minar los fundamentos de la moral comunitaria. Hay que tener en cuenta, no obstante, que esta oposición puede ser de signos distintos. El individuo sentirá el poder de la ley como una fuerza ajena y arbitraria que se le impone a su propia naturaleza desde el exterior. Los criterios de conveniencia que él alberga no tienen por qué coincidir con los de la comunidad en la que se halla inserto. Pero las consecuencias de ello dependerán de varios factores. Si la satisfacción se busca en el plano del placer y la vida privada, resultarán corrientes individualistas y cosmopolitas (35), que dejan de lado las estrechas imposiciones de la polis, porque sienten la ley como un tirano que les niega aquella satisfacción. Si ésta se busca en la vida pública, las pasiones que se ponen en juego no aceptan imposiciones extrañas y a veces reclamarán el derecho a la fuerza como una ley intrínseca de la naturaleza humana. En realidad, unos y otros tienen una idea muy distinta de ésta. Los primeros tienden a subrayar la identidad, los otros, las diferencias, pero ambos tienen en común oponerse, en definitiva, a los criterios morales y políticos de la polis.

HIPIAS Y LAS TENDENCIAS IGUALITARIAS.

El primer caso podríamos ejemplificarlo con la actitud de Hipias. Este conocido sofista se dirige a los presentes en la reunión que nos narra el Protágoras con el convencimiento de que todos son parientes allegados, pertenecientes a una misma ciudadanía por naturaleza, ya que no por la ley (Prot. 337c-d). El fundamento de esta hermandad es la semejanza de la naturaleza humana, aunque la ley aparezca como un tirano de los hombres, que violenta su condición natural (cfr. Prot. 337d). Esta actitud de Hipias, abiertamente cosmopolita, que se enfrenta a los estrechos cauces de la justicia comunitaria resulta, por lo demás, concordante con un individualismo autosuficiente que acabará apartándose de ella. Recordemos en relación con esto lo que nos cuenta Sócrates en el Hipias Menor (368b-c) de que se había presentado en una ocasión en Olimpia, presumiendo de haber hecho con sus propias manos todo lo que llevaba encima, desde el anillo hasta el cinturón de su túnica. Ya en el Cármides Platón contempla esta actitud con recelo, pues cree ver en ella una interpretación errónea del

"hacer cada uno de lo suyo", que se había propuesto como definición de la "sophrosyne", y además incompatible, por lo que tiene de individualista, con el orden mismo del estado (cfr. Cárm. 161e-162a).

Para Hippias, las leyes de la polis tienen escaso valor, porque, según nos dice en los diálogos que mantiene con Sócrates (Jenofonte, Mem. 4, 4, 14 y sgs.71), los mismos hombres que las redactan las rechazan y enmiendan según sus conveniencias. Pero este desprecio hacia la ley positiva no degenera en immoralismo. Su lugar lo ocupan las leyes no escritas que son universalmente observadas en todo país. Con este concepto Hippias representará uno de los primeros eslabones en la línea del pensamiento de tendencias humanitarias e igualitaristas. A la larga éste acabará enfrentándose con conceptos bien arraigados en la conciencia comunitaria como son los de nobleza y esclavitud.

Sofistas de la escuela de Gorgias, como Licofrón y Alcídamante, llevarán a sus últimas consecuencias este sesgo de la doctrina convencionalista. En Antífonte el peligro de immoralismo resultante de ella se hace más patente, así como su aislamiento del ideal comunitario. Al fin y al cabo, Hippias había servido a su ciudad, siempre que ésta lo elegía para representarla como embajador. La ciudad de Elis lo consideraba, según el mismo dice (Hip.May. 281a), el más idóneo juez y mensajero de las conversaciones que se llevan a cabo entre los estados. El caso de Antífonte, nunca mencionado en los diálogos de Platón, nos muestra, sin embargo, una confirmación históricamente documentada de aquel curso de pensamiento al que hacía referencia en las Leyes, porque si bien el autor de los pasajes que hoy conservamos (36) no acaba en una defensa del derecho del más fuerte, al menos puede decirse que la visión mecanicista de la naturaleza determina en él una moral que pone en el placer el criterio último de lo conveniente.

Hemos de anotar, en primer lugar, la devaluación creciente del concepto convencional de justicia. "La justicia, se dice (74), consiste simplemente en no transgredir las reglas de la ciudad a la que uno pertenece". Cuando se toma conciencia de que éstas no se fundamentan en la naturaleza del hombre, quedan solamente con el respaldo del aparato coercitivo del estado. El autor que ha ofrecido esa definición extrae, pues, como consecuencia de ello, un cierto realismo moral, según el cual lo más ventajoso para el individuo es obedecer las leyes en presencia de testigos y seguir las de la naturaleza, cuando las circunstancias lo permitan. Si la naturaleza no muestra designio racional alguno y se reduce a las tendencias impulsivas que se encuentran en el hombre de modo inmediato, las normas que las leyes quieren implantar en ella serán adventicias y arbitrarias. Por el contrario, las que pertenezcan a la naturaleza serán necesarias, como es necesario también el perjuicio que se deriva de su no cumplimiento. La razón de ello es que tienen una realidad que se funda en la verdad de las cosas (di' alétheian) y no simplemente en la opinión (dià dóxan) de quienes quieren hacerlas cumplir.

La teoría convencionalista, decía Platón, ha privado a las leyes y conceptos morales de realidad. El resultado de ello lo vemos aquí bien claro, pues trae como consecuencia que el sujeto se ve liberado de toda obligación moral que se fundamente en la conciencia. Falta de otro criterio, esta doctrina acaba sentando como un principio general que todo aquello que envuelve más dolor que placer no puede resultar ventajoso para la naturaleza del hombre. Parece, por consiguiente, que Platón estuviera dirigiendo su pensamiento a doctrinas como éstas, cuando dice que hay que

demostrar la existencia de los dioses para no verse afectado por la locura de los que están ávidos de placer o de los que se indignan en sus enfrentamientos con ellos (cfr. Leyes 888a). En las Leyes ha cobrado conciencia de que no se puede prestar mejor ayuda a una legislación racional (nomothesia metá phronéseos, 890e) que fundarla adecuadamente en una consideración acerca de los dioses y del cosmos. Y ello resulta necesario porque aquellos hombres que se dedicaron a las investigaciones de la naturaleza han derivado en soluciones irracionalistas. A la larga se han manifestando como un "manantial de insensata opinión" (pegén tina anoéton dóxes, 891c).

En Antifonte, sin embargo, no aparece, como hemos dicho, la teoría del derecho del más fuerte. Más bien hay expresiones en estos fragmentos que lo sitúan en la línea de un pensamiento igualitarista y cosmopolita. Los conceptos de noble y bárbaro son confrontados con las disposiciones naturales que todos compartimos y que no permiten, según se dice, que se distinga a un hombre de otro. Pero para Platón ya es suficiente con esta imagen positivista de la naturaleza humana que trae para las leyes del estado la pérdida de todo respaldo moral. Él ve detrás de ella la reducción de la "phýsis" a elementos puramente mecánicos y materiales, que ha venido a traer nefastas consecuencias morales. Para Platón, nada está más cerca de una visión irracional de la naturaleza humana que una teoría que identifica, como lo hace Antifonte, lo beneficioso con la libertad y el placer, y lo perjudicial con lo que pone límites a los impulsos.

CRITIAS.

Que la racionalización de la "phýsis" a una luz puramente mecanicista traía consecuencias sobre el orden moral nos lo demuestran, por otra parte, con igual evidencia, las reflexiones de Critias sobre la naturaleza de los dioses. En los fragmentos conservados de su obra (38), nos da una versión de la naturaleza humana donde la creencia en la divinidad parece tener la misión de reconciliar su carácter irracional con las leyes que la levantan por encima de lo puramente animal. Al principio, según se afirma, la vida humana estaba dominada por la fuerza y era por ello carente de orden y semejante a la de las bestias. Pero las leyes eran insuficientes para poner fin a este orden de cosas, ya que el crimen se cometía en secreto. "Por ello un hombre astuto y prudente inventó para los mortales el temor a los dioses e introdujo la más fina de todas las doctrinas, encubriendo la verdad con la mentira de las palabras". La divinidad queda asociada mediante esta estratagema con un principio de sabiduría superior que puede controlar al hombre aún en la interioridad de su pensamiento y su morada con aquellos fenómenos cósmicos que más temor le pueden causar.

El estruendo del rayo, la humedad que fluye hacia la tierra, el sol cegador son, todos ellos, factores de los que depende la vida humana. Sólo con el temor que se deriva de ellos pudo el legislador subyugar el ánimo de sus súbditos e imponer la ley. Cabe, pues, preguntarse por el destino de esta condición humana a la que sólo puede civilizar el terror de una ficción. Si estos fenómenos son interpretados como el resultado de fuerzas y elementos naturales y a ello añadimos la creencia en el carácter convencional de los valores morales, nada podrá impedir que se liberen las fuerzas irracionales que sólo habían podido ser contenidas con el temor

inspirado por una divinidad justiciera. Por lo que al mismo Critias se refiere, no parece, desde luego, que la doctrina haya engendrado un encendido respeto por grandes valores morales.

Podríamos recordar, por otra parte, algunos hechos que asocian la sabiduría racionalista, que no cree en los dioses, con la violencia contra leyes y costumbres de Atenas. Tal es el caso de la mutilación de los Hermes, que tiene lugar en plena Guerra de Peloponeso y de la que se quiso culpar a Alcibiades (Tuc.VI, 27-28). El sesgo immoralista, poco respetuoso de las virtudes tradicionales, que toman estas ideas en algunos miembros radicales nos ayuda a comprender de alguna manera que figuras como las de Critias y Alcibiades puedan aparecer en algún momento como meros productos de la sofística positivista e irreligiosa. Hubo más casos de este tipo, como los que narran los esclavos a los que hace referencia Tucídides (VI, 28), que hablan de profanación de los misterios, mutilación de estatuas divinas y otras tropelías realizadas por jóvenes en medio de bromas y borracheras. Hechos como éstos tienen poco que ver con la filosofía, como observa Guthrie (39), pero juntamente con el racionalismo de los filósofos naturales y las doctrinas sofísticas contribuyen a crear la atmósfera en la que Platón creció y explican en cierta forma que pretendiera construir en oposición a todo ello una teología filosófica, basada en una reflexión sobre el universo entero y el puesto del hombre en él.

Más arriba decíamos que esta liberación de las ataduras morales es de signos distintos, ya que en unos representantes se traduce en tendencias igualitaristas y humanitarias, mientras que en otros da lugar a la doctrina del derecho del más fuerte. En estos últimos el immoralismo degenera en una concepción irracional de la naturaleza humana, donde aparecen reivindicados la violencia y el crimen como medios lícitos, desde el punto de vista de la naturaleza, para asegurar la satisfacción de las pasiones y apetitos humanos. En Antifonte parecía quedar abierta una puerta para la contención de estos impulsos, con tal de que la ley pudiera evitar el sufrimiento de la víctima que ha de soportar los actos de injusticia. (40) No tiene nada de extraño, por consiguiente, que los diálogos hagan más hincapie en aquellos representantes de la doctrina convencionalista que traducen en immoralismo lo que presentan como desigualdad natural de un nuevo ideal del hombre auténtico.

CALICLES.

Tal es el caso de Calicles en el Gorgias, del que ya hemos tratado. Conviene, sin embargo, recordar ahora al menos los rasgos fundamentales de su actitud, pues el interés de esta figura reside más en lo que tiene de representativo de toda una actitud social que en lo que pueda albergar de fidelidad histórica a un personaje concreto. (41) El mismo Sócrates agradece su sinceridad, porque, según dice (Gorg. 492d), es el único que se atreve a decir lo que todos piensan, aunque lo oculten por conveniencia. En Calicles podemos observar con toda claridad los dos temas que vamos persiguiendo en estas páginas, es decir, tanto la doctrina de la convencionalidad que se traduce en una crítica del carácter arbitrario y antinatural de los conceptos morales, como la visión de la naturaleza humana, desde la que se proyecta precisamente esta crítica. Este segundo aspecto es inseparable del primero, ya que es el que determina el sentido

que toma el enfrentamiento con la moral comunitaria. Si comparamos el caso de Calicles con el de Antífonte podemos comprobar perfectamente este hecho. Ambos coinciden, si nos atenemos a la formulación abstracta del problema, en la oposición de las leyes del estado a los principios naturales, pero, a la postre, los dos derivan consecuencias absolutamente divergentes, por las diferencias que separan sus ideas de la naturaleza humana. Incluso el hedonismo que se encuentra presente en uno y otro tendrá, como veremos, resultados opuestos.

Toda la estrategia de Calicles para mostrar la falsedad de los planteamientos socráticos reside en su deseo de mostrar la ambigüedad que a su juicio reside en el concepto de lo bello. El término esconde una duplicidad de sentidos, que, según él, ha permitido a Sócrates demostrar ante Polo su conocida tesis de que es mejor sufrir la injusticia que cometerla. La naturaleza y las convenciones morales le dan a lo bello, según Calicles (cfr. Gorg. 482e), dos significados diferentes. Sócrates, habiéndose percatado de esta sutileza, la emplea con mala fe en los argumentos, dice Calicles, pues, si alguien habla desde el punto de vista de la ley, él le interroga desde el punto de vista de la naturaleza y, si habla de la naturaleza, le pregunta sobre la ley.

Calicles defiende una radical oposición de naturaleza y ley. Está en la creencia de que Sócrates ha confundido ambos conceptos para extraer de Polo la concesión de que es más feo (aischrón) cometer injusticia que sufrirla (cfr. Gorg. 474c). De esta manera, a través de una definición de lo bello como lo placentero y útil (cfr. Gorg. 475a), ha podido llevarlo luego a la conclusión de que es peor (kákion) cometer injusticia que sufrirla (cfr. Gorg. 475c). Contra esto Calicles reivindica el sentido verdadero de lo bello por naturaleza, que no puede ser sufrir la injusticia, porque por naturaleza, dice (Gorg. 483a), es más feo todo lo que es más desventajoso.

Los puntos de vista convencionales que se oponen a estas tesis esconden igualmente intereses que es preciso desenmascarar, pues la supuesta bondad moral que socialmente se le atribuye a los ideales de moderación y contención oculta la conveniencia (to sympherón, 483b) de los que disponen alabanzas y censuras para atemorizar a los hombres superiormente dotados. Según Calicles, la impotencia y la debilidad de la masa se camuflan bajo el lenguaje de la justicia (cfr. Gorg. 483b y 492a-b). La ley no es más que hechizo y encantamiento para esclavizar las fuerzas naturales, porque lo justo es que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es (Gorg. 483d-e). Como prueba de esto, Calicles aduce los impulsos que se manifiestan en el comportamiento de hombres y pueblos. De acuerdo con esta idea de lo justo y de la ley natural proceden hombres como Jages y otros muchos caudillos que lanzan a sus hombres a la conquista de lo ajeno (Gorg. 483d).

Ya hemos visto más arriba el carácter irracional de la idea de naturaleza humana que posee Calicles. Para él la fuerza y el poder son criterios suficientes de excelencia y virtud (cfr. Gorg. 488c). La moderación y la justicia son vergonzosas y perjudiciales (aischion kai kákion, 492b) para quienes, pudiendo disfrutar de sus bienes, hagan caso a cualquier principio de contención que pudiera venir de la ley los discursos o las censuras de la multitud (Gorg. 492b). La virtud y la felicidad son, por el contrario, patrimonio del hombre que se atreve a alimentar lo que hay en él de malicia, libertinaje e intemperancia. Para Calicles el placer y el oien constituyen una única realidad y, en

consecuencia, defiende que el ideal de vida debe consistir en la satisfacción de los propios deseos (cfr. Gorg. 495a).

El ideal de vida moderada defendido por Sócrates para salvaguardar la libertad interior del sujeto (cfr. Gorg. 493a-494a y 491e) y que él ve plasmado en la filosofía, manteniéndose al margen de las luchas por el poder, es despreciado por Calicles, como una sabiduría de esclavos que deforma a hombres bien dotados y los hace inferiores (cfr. Gorg. 486b). El que se entrega a estos menesteres puramente intelectuales acaba por perder su condición de hombre (anándrōi gēnēsthai, 485d) al huir de los círculos políticos y "de las asambleas donde los ciudadanos se hacen ilustres". Contra la imagen socrática del que domina las pasiones y deseos que encuentra en su alma, Calicles reivindica el hombre de "naturaleza capaz" (484a) que se atreve a romper los códigos morales para esclavizar a los que se interpongan en su camino. Para él vivir agradablemente es precisamente derramar todo lo posible (Gorg. 494b). La tarea que verdaderamente corresponde a la valentía y a la inteligencia (andreía kai phrónēsis, 492a) no es tratar de reprimir las pasiones, sino dejarlas crecer y buscar los medios para satisfacerlas (Gorg. 491e-492a).

EL REALISMO MORAL.

El convencionalismo acaba en una idea puramente mecanicista de la naturaleza humana, que no reconoce en ella más que las fuerzas irracionales que la impulsan de forma inmediata. La "hýbris", que había intentado contener la sabiduría religiosa, aparece liberada ya de todo sentido moral e incluso integrada en las bases fundamentales que constituyen la nueva idea del hombre, producto de las últimas tendencias de la sofística. Sin embargo, lo grave no es para Platón sólo el immoralismo que manifiestan algunos representantes de ciertos círculos intelectuales o políticos, sino el realismo moral, que se va apoderando de la conciencia contemporánea. Este acaba contemplando la comunidad humana como un escenario donde sólo tienen valor los intereses y el poderío de las fuerzas que en ella se despliegan abiertamente. Tal es el caso de doctrinas como las que aparecen defendidas en la República por Trasímaco, Glaucón y Adimanto. A ellas conviene que dediquemos nuestra atención por unos momentos.

La posición de Trasímaco es distinta de la que representa Calicles, aunque a efectos prácticos esta diferencia no se traduce, a juicio de Platón, en una doctrina de mayor valor moral. En Calicles la idea de lo justo aún aparece con unos contenidos determinados, que le son señalados por la naturaleza. Él refleja perfectamente los puntos de vista a los que hacía referencia el Ateniense en las Leyes. Una cosa es, se decía allí (Leyes, 79e-890a), lo honesto según la naturaleza y otra según la ley, pues mientras que los conceptos convencionales de lo justo -producto del arte y de la ley- son motivo de continuas discusiones y sólo se mantienen en tanto que predomina una fuerza determinada, lo justo por excelencia es "lo que impone la fuerza victoriosa" (890a). Las palabras del Ateniense son muy elocuentes:

"De aquí se originan las impiedades que invaden a la juventud, a quien se enseña que no hay ningún género de dioses de esos que la ley pretende hacerles concebir y, como consecuencia de ello, se producen las

sediciones, al dejarse llevar la gente por ese camino recto según la naturaleza que consiste, en verdad, en vivir dominando a los otros, en lugar de servirles, como pretende la ley" (Leyes, 890a).

La alusión a un cierto derecho natural que se identifica en este texto con el recto proceder nos pone en el mismo curso de pensamiento que seguía Calicles. En Trasímaco no hay, en cambio, una definición concreta de contenido alguno que pudiera corresponder por naturaleza a lo justo. Cuando dice (Rep. 338c) que la justicia no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte, no define con ello, como hacía Calicles, derechos ni deberes por una supuesta razón natural. Para él no existe tal concepto, ya que entiende el derecho simplemente como aquello que mantiene como tal el gobierno de una ciudad. Cada gobierno establece las leyes según su conveniencia. La democracia establece leyes democráticas, es decir, principios de actuación que estén de acuerdo con los que tienen el poder en este sistema de gobierno, la tiranía, leyes tiránicas y así sucesivamente, de manera que la idea de justo va adquiriendo contenidos diversos según los grupos legalmente constituidos en el gobierno.

A juzgar por las intervenciones iniciales de Trasímaco, son las leyes que emanan del poder las que otorgan un significado concreto a la justicia. Esta no es otra cosa por encima de ellas. "Al establecerlas, afirma él (Rep. 338e), muestran los que mandan que es justo para los gobernados lo que a ellos conviene y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y de la justicia". Lo justo puede variar de un sitio a otro en lo que a sus contenidos se refiere, pero siempre obedece a las conveniencias de los que hacen las leyes.

Trasímaco es, como ha visto Barker (42), un empirista, firme "en la creencia de que no hay nada que pueda considerarse como un derecho único y permanente" y se diferencia así de la tesis defendida por Calicles, que sostenía la existencia de unos principios invariables, emanados de la naturaleza. Su actitud ha sido calificada de nihilismo moral (43), pero en realidad puede ser interpretada como una actitud realista de quien compara los hechos que acontecen en la comunidad con los ideales socialmente aceptados de justicia. De aquí la aparente inconsistencia de sus afirmaciones, tantas veces denunciada (44), porque si bien al principio de sus intervenciones, como hemos visto, identifica lo justo con lo conveniente para el más fuerte, más adelante en una clara concesión al modo corriente de hablar se refiere a la tiranía como ejemplo de injusticia extrema, siendo así que el tirano es quien más abiertamente persigue sus intereses y pone la fuerza al servicio de ellos.

Ahora bien, si dejamos a un lado por un momento las debilidades de la teoría (45), para considerar los fundamentos antropológicos que le sirven de base, veremos que las diferencias con las tesis de Calicles se disuelven rápidamente. Para esclarecer el concepto de naturaleza humana que tiene Trasímaco conviene detenernos a reflexionar sobre sus consideraciones acerca de la felicidad. El tema surge en su análisis de la justicia como conveniencia para el poderoso y daño propio para el que la obedece (cfr. Rep. 343c). Desde el punto de vista de los que tienen que someterse, la justicia es un bien ajeno (*allótrion agathón*, 343c), porque para ellos seguir sus preceptos es servir sólo a los intereses del poderoso y del que detenta el gobierno. Esta idea descansa en la suposición de que ella representa un orden artificialmente impuesto sobre la naturaleza humana, algo que viene a limitar la satisfacción de sus deseos e intereses y que hay que aceptar sólo por razones de debilidad e impotencia.

Consideradas las cosas desde este punto de vista, puede decirse verdaderamente que las diferencias con Calicles son puramente superficiales. Trasímaco coincide con él, cuando afirma el carácter superlativo de la felicidad que corresponde al hombre injusto por excelencia que es el tirano. Si la justicia no es conveniente para quien tiene que someterse a ella es porque no resulta adecuada a la dinámica natural de la vida humana. De aquí que una vida ordenada según las normas de la justicia no pueda ser feliz. El que las obedece hace feliz a otro, pero nunca se satisface a sí mismo, porque únicamente consigue que todo le vaya peor (Rep. 343d), ya sea en la vida privada o en el gobierno del estado (Rep. 343d-e).

En cambio, si nos detenemos a pensar en la injusticia extrema (344a), comprobaremos que convierte al injusto en el más feliz y a los que no quieren cometerla, los hace más desdichados que a ninguno. El tirano, por ejemplo, que puede arrebatar lo ajeno por la fuerza o viviéndose del engaño sin más consideraciones (Rep. 344a-b) es considerado por todos como un hombre dichoso y feliz, cuando conocen la completa realización de su injusticia. Cuando estos desmanes los comete un hombre indefenso que es cogido con las manos en la masa, se le llama sacrilego y estafador o se le castiga y recibe así los mayores aprobios. Sin embargo, cuando se trata del tirano, todo queda justificado por el éxito de su empresa y por el poder que le permite quedar a salvo. Ello demuestra, a juicio de Trasímaco, que la diferencia entre lo justo y lo injusto es solo cuestión de perspectiva (46). Si el egoísmo resulta triunfante, nos parece justo y conveniente, si no, causa orgullo y es digno de desprecio, lo cual es una prueba de que la injusticia es censurada sólo por el miedo a sufrirla más bien que por el miedo a cometerla (cfr. Rep. 344c).

Esta actitud de realismo moral, que en el fondo depende de una concepción irracional de la naturaleza humana, era, por otra parte, la que sustentaba Polo en el Gorgias. También éste aduce el ejemplo del tirano para refutar las pretensiones moralistas de Sócrates. A él le parece envidiable el poder de estos hombres, ya que, valiéndose de él, podían condenar a muerte, despojar a sus semejantes de sus bienes o encarcelarlos, cuando les viniera en gana y sin preocuparse de que tales actos fuesen justos o injustos (cfr. Gorg. 468c-469a). Polo y Trasímaco no son, además, figuras individuales. Tanto en el Gorgias (472a) como en la República (344b-c), Platón presenta las tesis que ambos defienden como si fueran representativas de amplios sectores de opinión fuera y dentro de Atenas. No sólo ellos, también Calicles, Glaucón, Adimanto y muchos otros coinciden en los mismos fundamentos antropológicos.

En realidad, todos fundan en una misma idea de la naturaleza humana el carácter convencional de los valores morales. De aquí que éstos resulten extraños o artificialmente impuestos y sean considerados como un límite que entorpece la libre expresión de las pasiones e intereses humanos. Se trata de una doctrina hedonista, como vimos en el caso de Calicles, y mecanicista, ya que sólo considera dignos de satisfacción aquellos impulsos puramente instintivos que se muestran a través de los deseos y apetitos. En esta concepción de la naturaleza humana, la razón y el saber quedan reducidos a una dimensión meramente instrumental. Por ello Trasímaco afirmará que la injusticia es dicrección (euboulía, 348d), o si se quiere, virtud y sabiduría (aretè kai sophía, 349a), y lo que se llama convencionalmente justicia será para él una generosa inocencia (gennaía euēthēa, 348c).

Los conceptos morales ordinarios han perdido todo fundamento en la realidad, pero esto ha traído una nueva idea de la racionalidad. Ahora puede decirse verdaderamente que la razón ya no puede albergar ninguna pretensión ni criterio alguno que pueda suponer un límite a las pasiones del alma. El valor y la inteligencia radican, por el contrario, en la eficacia con que podemos darles satisfacción (cfr. Gorg. 492a). La tarea verdadera de la vida humana es dejar crecer estos impulsos que dinamizan la conducta, porque la moderación y la justicia son sólo las virtudes de la masa, que ampara en ellas su debilidad y su impotencia (cfr. Gorg. 491e-492c).

La convergencia de Trasímaco con los supuestos antropológicos en los que Calicles apoyaba sus tesis es absoluta. Para comprobarlo solo tenemos que reflexionar sobre el alcance de su identificación de la injusticia con la virtud y la verdadera sabiduría del alma. Con ello quiere probar nada menos que la adecuación de la injusticia a las leyes que gobiernan la vida humana. Nadie ama la justicia por sí misma, sino por el miedo a sucumbir en el libre juego del poder. Como ha observado Nettleship en su espléndido comentario de la República (47), para Trasímaco el hombre considerado convencionalmente injusto es el que ha entendido el arte verdadero del vivir. De aquí la dicha y la felicidad que alcanza en su vida. La idea de arte está tan afincada para los griegos en el concepto de naturaleza, que no puede traer para quien la encarna más que perfección y bienestar. Para Trasímaco la injusticia es, como hemos visto, la verdadera virtud. Así quiere expresar su adecuación con el orden natural del alma. De aquí que la injusticia extrema depare a su vez la máxima felicidad y nadie quiera en el fondo llevar una vida respetuosa con los valores morales convencionales. La nueva sabiduría quiere también desenmascarar, como vemos, la hipocresía de la sociedad ateniense. Platón ha comprendido que sólo podía enfrentarse a ella invirtiendo sus supuestos antropológicos.

Esta conciencia que tiene Platón del problema determina el planteamiento de la República, ya que, en definitiva, la controversia fundamental que en ella se establece gira por completo entorno a cómo podemos entender la naturaleza del hombre. El objeto de esta obra, como ha visto Gosling (48), es ver si la excelencia humana consiste en ser justo o si consiste más bien en la habilidad para hacer lo que uno quiere y satisfacer los propios deseos sin las restricciones que nos imponen exigencias extrañas. Platón está en la creencia, como puede verse por el libro X de las Leyes, de que la teoría convencionalista sólo puede sostenerse en una concepción mecanicista de la naturaleza. Por eso entendió que la legislación sólo podía quedar definitivamente legitimada, si era capaz de fundarla en una nueva visión del cosmos que pudiera restablecer verdaderamente la realidad de un designio racional en los elementos que lo componen.

En lo que se refiere al individuo, desde la época en que escribió el Gorgias, Platón comprendió que la única manera de enfrentarse a la nueva sabiduría representada por Calicles era forjar una idea adecuada de lo que es el orden interior del alma. Para hacer viable su tesis de que lo agradable sólo puede hacerse a causa de lo bueno y no al revés (cfr. Gorg. 506c), (es decir, para combatir el hedonismo implícito en la posición de Calicles), había que ofrecer la idea de un "telos" superior a la que hubiera de sujetarse la vida humana para alcanzar la perfección que le es propia. Había que mostrar la congruencia del concepto de "areté" con la rectitud y el cosmos específico del alma (Gorg. 506d-e). Sólo en una

concepción teleológica de la naturaleza humana podía fundarse la posibilidad de un límite que pusiera coto a las exigencias desmedidas de los apetitos naturales.

Contra el ideal sostenido por Calicles (derramar todo lo que sea posible) era necesario recuperar el valor de la moderación, explicando su adecuación a las disposiciones naturales del hombre. Frente a la ambición (pleonexía, 508a) desmedida que él reclama como una exigencia de la naturaleza, Platón quiere que atendamos a una concepción geométrica de la igualdad (cfr. Gorg. 508a), es decir, a esa medida o límite gracias al cual el todo es un conjunto ordenado y pueden existir entre los hombres y los dioses, según dice, la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia.

Ya en el Gorgias posee, pues, una misma concepción teleológica a la luz de la cual contempla no sólo la estructura del alma, sino la disposición misma del cosmos. Esta se anuncia en la idea del "límite", que Platón contrapone a la irracionalidad de la teoría antropológica de la sofística. Contra el carácter desmedido que en ella tienen los apetitos y las pasiones, él se esfuerza por expresar una nueva idea de racionalidad, que permita garantizar al individuo la posesión de la felicidad, "practicando, según dice Sócrates, la moderación y huyendo del libertinaje" (Gorg. 507d). Esta es la tarea a la que debemos atender (Gorg. 507d-e) y el fin ante el que hay que concentrar todas las energías del individuo, del estado. La irracionalidad de la teoría antropológica de Calicles queda en evidencia en el carácter desmedido e irreprimible (akolástous, 507e) que adquieren los deseos, cuya satisfacción se convierte en un mal inacabable (anénhyton kakón). Las palabras del Filebo (26b) volverán más tarde a incidir en el mismo problema:

"La falta de medida y la perversión, universalmente difundidas como están, no toleran ninguna limitación de placeres y satisfacciones. Por ello la divinidad tuvo que instaurar la ley y el orden, portadores del límite".

La posición de Trasímaco, así como las de Glaucón y Adimanto, confluyen en la República, según las entiende Platón, sobre las mismas exigencias que ya se habían planteado en el Gorgias. Cuando los dos últimos toman el puesto de Trasímaco en realidad no hacen sino esclarecer los presupuestos en los que últimamente se apoyaban las tesis de éste. Ambos coinciden al presentar a Sócrates una misma problemática: es necesario hacer una defensa de la justicia en sí misma, es decir, hay que salir al paso de lo que se dice contra ella mostrando "aquello por lo cual es ventajosa en sí misma para el justo", independientemente de cualquier otra consideración. Lo que los dos piden es, por consiguiente, nada menos que una rehabilitación de la justicia que muestre su adecuación con la naturaleza del hombre, independientemente de los efectos que resulten de las apariencias y las convenciones sociales (cfr. Rep. 367b-c). Sólo de esta manera puede darse una adecuada respuesta a las dificultades que plantean todos los que opinan como Trasímaco.

Si tiene interés examinar ahora los puntos de vista que aducen uno y otro, es precisamente por ver más claramente los supuestos antropológicos con los que llegó a identificarse la teoría convencionalista, ya que, a nuestro juicio, son éstos los que determinan el enorme interés que Platón se toma en ella. Primeramente Glaucón nos aclara las bases en torno a las cuales suele considerarse el problema de la justicia. Para ello procede a una clasificación de los bienes, que divide en tres clases: unos que se aparecían por ellos mismos, otros que apreciamos tanto por ellos mismos,

como por sus resultados, y finalmente una tercera clase constituida por los que son penosos en sí mismos, pero deparan ganancias y ventajas (Rep. 357b-358a). La opinión del vulgo es, según dice Glaucón, que la justicia debe considerarse perteneciente a esta tercera clase. Él quiere a continuación explicar las razones de esta creencia, retomando en realidad el sentido de la argumentación que había propuesto Trasímaco (con Thrasymáchos lógon, 353a). Para lograr este objetivo, Glaucón presenta tres tesis que ve implícitas en esas opiniones.

La primera cuestión hace referencia al origen de la justicia. La importancia de este punto como de los otros dos que siguen es la idea de naturaleza humana a la que va necesariamente unido. Aquí es donde está para nosotros el interés de la exposición sistemática que hace Glaucón de los presupuestos teóricos de las tesis convencionalistas. Cometer injusticia es, afirma él un bien para el hombre y el sufrirla un mal (Rep. 358e), pero, como es mayor el mal que recibe el que la padece que el bien que recibe quien la comete, una vez que los hombres comenzaron a cometer y sufrir injusticias y comprobar las consecuencias de sus actos, decidieron los que no tenían poder para evitar los perjuicios de sus actos, ni para lograr las ventajas, que lo mejor era establecer mutuos convenios con el fin de no cometer ni padecer injusticias.

Los contenidos de la justicia son, pues, puramente convencionales, ya que quedan determinados por una decisión de los que hacen las leyes según su conveniencia. Ellos, dice Glaucón (Rep. 359a), llamaron legal y justo a lo que la ley prescribe. Las normas que, como éstas, han emanado en un acto de mutua concesión no tienen fundamento alguno en la naturaleza humana. La justicia no es para ella un bien y no es aceptada como tal, sino por la impotencia de los que no pueden cometer injusticia (cfr. Rep. 350b). Más que un "bien natural" (49), resulta ser un elemento equidistante del mayor mal, que es sufrir la injusticia sin poder defenderse, y del mayor bien, que es cometerla sin sufrirla (Rep. 359a). Se trata, por consiguiente, de un elemento sobreañadido a la naturaleza humana y que ésta solo acepta en unas condiciones determinadas de debilidad, que no le permiten expresarse libremente, como podría hacerlo si estuviera asistida por el poder necesario.

tal y como Glaucón sostiene aquí esta tesis acerca del carácter contractual de la justicia, más que una defensa de la idea misma de lo justo, parece ser una teoría de consecuencias disolventes y revolucionarias (50), que viene a entender la ley como una violencia artificialmente impuesta sobre la naturaleza del hombre. La prueba irrefutable de ello la tenemos en las siguientes palabras de Glaucón, que siguen casi al pie de la letra la reivindicación que hiciera Calicles del carácter auténtico del hombre que se atreve a romper con los códigos y valores convencionales: "El que pueda cometer la injusticia, el que es verdaderamente hombre, jamás entra en tratos con nadie para no cometer injusticias o dejar de sufrirlas. Loco estaría si lo hiciera" (Rep. 259b).

La segunda tesis de Glaucón no es más que un aspecto ya implícito en la primera, en el que ahora se hace hincapié separadamente. Todo aquel que se somete a la justicia, se dice (Rep. 358c), lo hace contra su voluntad, como algo necesario que se le impone, y no como un bien que se desee en sí mismo. Nos importa subrayar, una vez más, los supuestos que esta afirmación pone de relieve. Glaucón nos pide imaginar una situación en la que se da a todo el mundo licencia para hacer lo que quieran (Rep. 359c). Con esta especie de experimento mental no quiere sino poner de manifiesto la misma

naturaleza humana, liberada de las ataduras convencionales que suelen presentar un aspecto aparente y puramente superficial de ella. Se trata de ver qué es en sí el hombre y qué mecanismos regulan su conducta cuando no está sujeto a coacción alguna. Hay que comprobar, afirma Glaucón (Rep. 359c), a dónde llevan a cada cual sus apetitos. Lo que él quiere exponer ante Sócrates es la unidad de la naturaleza humana que subyace a comportamientos sociales considerados convencionalmente de carácter opuesto.

Los apetitos y los elementos pasionales son iguales en todos los hombres. Dadas las condiciones a las que el experimento hace referencia, "sorprenderemos al justo y al injusto recorriendo los mismos caminos, a causa de la ambición (*dià tèn pleonexían*, 359c) que toda naturaleza está dispuesta por sí misma a perseguir como un bien, aunque la ley la desvíe por la fuerza al respeto de la igualdad". Glaucón cuenta a continuación la historia de Gíges, para imaginar precisamente una situación en la que no puede hacerse presente esa fuerza coactiva de las convenciones legales. Liberado de ellas, el carácter intrínseco del justo se nos muestra dotado de los mismos principios, pues es opinión común, se dice (Rep.360b-c), "que no habría persona de tan firmes convicciones como para perseverar en la justicia, poseyendo una sortija de esa clase, que permitiría arrebatarse a los demás sus bienes, entrar en sus casa, fornicar, matar o libertar las pasiones a su arbitrio y obrar en fin como un dios rodeado de mortales". La finalidad de la historia ha sido mostrar cómo la justicia es un orden impuesto mediante la coacción sobre la voluntad del hombre: "Nadie es justo voluntariamente". Diffícilmente podía imaginarse un reto mayor a las tesis de Sócrates y Platón que una afirmación como ésta, que pone en cuestión justamente la racionalidad misma de la voluntad.

En tercer lugar, Glaucón se plantea la cuestión de qué vida es preferible, si la del justo o la del injusto. En definitiva, las controversias morales tienen que ir a parar a esta cuestión, que es, según se decía ya en *Gorgias*, la cuestión más importante. Allí la alternativa quedó formulada en los términos de "filosofía versus política" (Gorg. 500c). La discusión con Trasímaco en el libro I (344e) había conducido a las mismas consecuencias, pues lo que en el fondo se debate es que vida ha de llevarse. Pero es ahora Glaucón y más tarde Adimanto, quien expone con todo lujo de detalles los ideales que habían sido anunciados por aquél. Lo que su discurso plantea es la necesidad de hacer una defensa de la justicia sin tener en cuenta el éxito social que pudiera acompañarla. Sólo así, según lo entiende él, queda el problema bien planteado. Esta exigencia habrá de conducir a Sócrates en la *República* a exponer un nuevo modelo de naturaleza humana, presidido por el concepto de razón moral, para mostrar su congruencia con el orden de la justicia.

Ahora Glaucón nos pide que examinemos los más perfectos paradigmas de ambas formas de vida para ver con toda claridad cómo ha de contestarse esta cuestión. El injusto deberá realizar con destreza sus malas acciones y pasar inadvertido con ellas, ya que no hay, según se dice (Rep. 361a), mayor perfección en el mal que parecer bueno cuando no se es. Al bueno, en cambio, se le quitará la apariencia de bondad, para no tener ninguna recompensa como resultado de sus actos. Más aún, habrá que imaginarlo sufriendo una inmerecida fama de maldad (Rep.361d), por la que será torturado y habrá de soportar toda clase de males.

El ideal postulado por aquellos cuya doctrina expone Glaucón consistirá, a la vista de los efectos que producen una y otra vida, en

cambiar las ventajas que depara el hecho de ser injusto con la conveniencia de ser tenido por lo contrario. Tal conducta es, según esta opinión, la que más se ajusta a la verdad y no a las apariencias, pues el que así obra, afirma Glaucón (Rep. 362a), no desea parecer injusto sino serlo. Lo que con ello quiere decirse no es otra cosa que la adecuación de la injusticia con la naturaleza. El que obra justamente sólo consigue estar en armonía con el orden puramente convencional, únicamente adapta su conducta a motivos sociales, pero no a la realidad de las cosas. El que comete toda clase de injusticias obtiene, en cambio, ventajas y provechos (Rep. 362b) por su propia falta de escrúpulos. Actúa más en consonancia con la realidad de la naturaleza humana, porque cualquier otro tipo de comportamiento que atendiera a valores morales diferentes no depararía la felicidad que con esta vida puede alcanzar.

De todo esto se desprende, por consiguiente, la formulación de un nuevo ideal humano que busca sólo la satisfacción de los apetitos naturales en el contexto del orden social y otorga a la razón un valor puramente instrumental al servicio de estos factores pasionales. Nadie es justo voluntariamente, sino por la coacción de las instituciones sociales. Esta visión de la justicia resulta de una concepción mecanicista de la naturaleza humana que concibe al individuo moviéndose solo por la dinámica de fuerzas irracionales. Como puede comprobarse, Platón ha tenido una experiencia lúcida de los presupuestos teóricos a los que tenía que enfrentarse. Las tesis de Glaucón son verdaderamente el gran reto al que hay que hacer frente para salvar la posibilidad de recuperar la moderación y la justicia en un nuevo modelo antropológico.

Adimanto, el otro hermano de Platón, que toma la palabra para abundar en los argumentos de Trasímaco (cfr. Rep. 367a), expone una tesis que en principio parece ser contraria a la expuesta por Glaucón. Es la opinión de los que alaban la justicia y censuran la injusticia (Rep. 362e), pero, en realidad, las diferencias con los puntos de vista aducidos anteriormente es sólo superficial, ya que no alaban la justicia en sí misma, sino la buena consideración que resulta de ella.

En primer lugar, examina Adimanto los fundamentos en los que tradicionalmente se han apoyado los discursos persuasivos a favor de la justicia. Se unen aquí tanto el testimonio de la sabiduría popular como el de poetas de renombre. Entre éstos se cita a Homero, Hesíodo y Museo, cuya relevancia en la educación helena no podía ser puesta en duda. Platón aprovecha la ocasión para iniciar así su polémica con la poesía tradicional, a la que acusará en la República de profesar una teología de nefastas consecuencias morales. La opinión popular y estos mismos poetas han coincidido al defender la justicia sobre la base de los beneficios que trae a los hombres una buena reputación. En el orden social y ante los ojos de la divinidad, los justos salen bien recompensados, mientras que los injustos obtienen calamidades y castigos (Rep. 363a-c). Ahora bien, ni unos ni otros alaban la justicia en sí misma ni su adecuación intrínseca a la vida humana. Para Adimanto esto está fuera de duda, por las opiniones que tienen de ella.

En segundo lugar, expone él (Rep. 363e) lo que en el fondo piensan de la justicia quienes tanto la alaban y es aquí donde vemos con toda claridad la coincidencia punto por punto con las tesis expuestas anteriormente por Glaucón. Ambos expresan idénticas actitudes y los mismos supuestos antropológicos que sirven de base a su idea de la justicia. Todos, poetas y hombres corrientes, cuenta Adimanto, consideran la moderación y la justicia

como algo bello, ciertamente, pero a la vez difícil y penoso, mientras que la intemperancia y la injusticia son agradables y fáciles de alcanzar (Rep. 364a). Estas, por otra parte, constituyen algo vergonzoso sólo ante la opinión pública y las convenciones sociales. La realidad de la naturaleza no coincide con el carácter puramente artificial de estos criterios ordinariamente aceptados por la comunidad. Lo injusto es decididamente más ventajoso que lo justo:

"La mayoría considera felices a los hombres depravados que tienen dinero o poder e incluso puede honrarlos, mientras que desprecia y mira por encima del hombro a los que son débiles o pobres, aún cuando reconozca que son mejores que los otros" (Rep. 364a-b).

Por otra parte, los hechos se encargan de demostrar que los injustos resultan a veces agraciados por los dioses y los buenos perjudicados con toda clase de calamidades. El éxito social y el bienestar no dependen de lo que es en sí misma la conducta del hombre que obra con justicia, sino de la apariencia que es capaz de ofrecer. Además, a la disociación de virtud y fortuna, que cualquiera puede constatar, se une el efecto persuasivo de los charlatanes y adivinos" (Rep. 364b-c) que prometen borrar las faltas cometidas mediante ritos y sacrificios apropiados.

Adimanto contempla con preocupación la influencia educativa de todos estos factores sobre los jóvenes, que acabarán convencidos de que lo mejor es recubrir la injusticia con una apariencia de honorabilidad. Más aún, cuando estas mismas conclusiones les son sugeridas por personas de gran autoridad. Llegarán inevitablemente a pensar que sólo una naturaleza divina (theía phýsei, 366c) puede apartarse de la injusticia. Nadie es justo por su voluntad, se dirá (Rep.366d), pues la injusticia sólo puede despreciarse por falta de hombría, por la vejez o por cualquier otra debilidad semejante. Los resultados de las tesis expuestas por Adimanto son en el fondo plenamente coincidentes con el immoralismo de Calicles o el realismo de Trasímaco y Glaucón. Sólo que ahora la experiencia de un entendimiento irracional de la vida humana se ha extendido más allá incluso de los círculos sofisticados, a elementos muy importantes de la cultura tradicional, que han venido conformando el pensamiento teológico y moral de los griegos.

En las Leyes Platón plantea el tema de la teología en relación a las explicaciones mecanicistas de la naturaleza que habían sido ensayadas por los presocráticos (cfr. Leyes 886d-e). Estas han venido a suprimir cualquier intento de hacer referencia a elementos sobrenaturales. Ahora bien, la consideración de los dioses como un producto meramente artificial que varía según las convenciones de los legisladores (cfr. Leyes 889e-890a), y que es un resultado de esta tendencias, ha tenido como consecuencia que se haya tratocando el orden de las virtudes tradicionales que se apoyaba en el respeto debido a ellos. Adimanto presenta ya en la República como creencias teológicas que alimentan una vida de injusticia las mismas tesis a las que se hizo referencia cuando tratamos de esta cuestión tal como aparecía en las Leyes. También él hace referencia a las mismas fuentes que aparecían en esta obra como causa de aquellas tendencias. La alusión a la antigua "teología de los poetas" (Leyes, 886b) es explícita y, por lo que se refiere a la "nueva sabiduría", la primera de estas tesis hace una clara referencia a ella (cfr. Rep.365d-e) (51).

El curso de las reflexiones que Adimanto expone es claramente coincidente con la visión posterior ofrecida en las Leyes. Una vez que se ha demostrado la mayor conveniencia de la vida injusta, es necesario poner en función de ella todos los medios que sean necesarios, como la

organización de conjuras, la persuasión retórica o simplemente la fuerza (Rep. 365d). A los dioses, sin embargo, no se les puede engañar ni vencer. ¿Constituirán, entonces, un freno a ese ideal de vida que persigue la apariencia de virtud (Rep. 365b-c)? La respuesta será negativa, si se contesta a la luz de aquellos presupuestos teológicos. Si no existen o no les importa nada las cosas humanas, en caso de existir, no hay necesidad de engañarlos. Y si existen y tienen relación con nosotros, tenemos que recordar que nada sabemos de ellos que no nos haya venido a través de los mitos y genealogías de los poetas. Ellos mismos son los primeros en decir que se les puede aplacar mediante sacrificios y ofrendas (cfr. Rep. 365e y 366a-b). Platón une de esta manera la teología tradicional con la sofística irreligiosa en la determinación de las mismas consecuencias morales y por eso la descalifica igualmente.

La posición que ha sido expuesta por Adimanto nos lleva a los mismos resultados de las tesis de Glaucón. Uno y otro han intervenido para abundar más precisamente en los argumentos de ese realismo moral encarnado por Trasímaco, que parece haberse extendido universalmente, aunque ellos, según dicen, no comparten sus conclusiones. Los dos señalan a Platón el verdadero camino que tiene que emprender, si quiere hacer una auténtica defensa de la justicia. La crisis de los valores morales tiene efectos disolventes y destructivos sobre la convivencia comunitaria, debido, según hemos visto, a no haber sabido sustituirlos por nuevas normas de integración y solidaridad social.

El convencionalismo se ha aliado a una teoría irracional de la naturaleza humana y esto ha traído como consecuencia que no se haya puesto nada mejor, en lugar de aquellos valores, que los apetitos e impulsos instintivos de los individuos. Adimanto pide a Sócrates con toda conciencia del problema una defensa de la justicia que se atenga a mostrar su conveniencia para el alma por lo que ella es en sí misma, "aun cuando se oculte a la mirada de hombres y dioses" (Rep. 366e-367e). "Nadie, nos dice (Rep. 366e), se ha extendido suficientemente en la demostración de que la injusticia es el mayor de los males que puede albergar el alma en su interior y la justicia el mayor bien". Si la persuasión que se dirige a los jóvenes se hubiera fundamentado en otra cosa que no fuera el éxito social, no tendríamos que andar vigilándonos unos a otros.

Las tesis aducidas por Glaucón y Adimanto constituyen así el gran reto que determina no sólo el planteamiento de la República, sino todo el curso del pensamiento platónico. El convencionalismo y la idea irracional de la vida humana en que acaba apoyándose constituyen en última instancia el verdadero centro de consideraciones ante el que tienen que resolverse todos los problemas. La crítica del mecanicismo hay que entenderla desde aquí, pues Platón ve en esta filosofía la causa que ha dejado sin realidad a los valores morales. Para que la polémica contra el convencionalismo pueda asentarse en bases sólidas hay que invertir el concepto que aquella tiene de la racionalidad. Pero para lograr esto hay que traer a escena una nueva idea del cosmos y de la naturaleza humana. Desde el Gorgias la solución ha quedado anunciada, pues Platón ha tenido ya en él plena conciencia de que la verdadera alternativa a Calicles es una concepción diferente del "telos" en que el hombre ha de poner sus ojos. En las primeras páginas de la República (353d-354a) la polémica con Trasímaco nos eleva al mismo punto de partida, pues la definición de la justicia como la "areté" del alma formula no sólo un programa para la reforma del estado

sino igualmente una propuesta nueva de lo que constituye el orden natural y la salud espiritual del hombre.

Notas.

1. Cfr. F.M.Cornford, 1974, pág. 114-6. Cornford atribuye a Sócrates y Platón dos formas distintas de concebir la reforma de la sociedad. Sócrates se propone, según lo ve Cornford, una reforma moral del individuo, para constituir una sociedad de individuos perfectos que no necesitaría de leyes. Platón, en cambio, tendría la intención de construir un orden social que pudiera sacar el mejor partido de la naturaleza humana, pero ateniéndose a ésta, tal y como la encontramos.
2. R.H.S.Crossman, 1937, pág. 72.
3. Loc. cit.
4. Op. cit., pág. 81.
5. F.Rodríguez Adrados, 1980, pág.329.
6. Op. cit., pág. 308.
7. G.C.Field, 1930, pág. 91.
8. F.Rodríguez Adrados, 1980, pág. 214.
9. R.L.Nettleship, 1898, pág. 206.
10. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 502, n.l.
11. Cfr. G.Grote, 1988, v.VII, pág. 35; K.Popper, 1981, pág. 509, n.52. ¿No fue él, dice Popper, quien, con sus persistentes ataques a los sofistas provocó las asociaciones despectivas que encierra esta palabra actualmente para nosotros?
12. Obsérvese que también aquí, como en el *Gorgias*, se ha hecho referencia a "una experiencia fruto de una larga familiaridad" (Rep.493b).
13. Cfr. P.Friedländer, 1969, pág. 434: "It is also too simple, too Doric, as it were, to assume that an indigous life is due to the licentiousness of impulses". También P.Shorey, 1978, pág. 392, cita con aprobación este explícito rechazo del "individuous modern argument that lack of faith in the fundamentals of religion is always due to corruption of the moral will".
14. Según T.Gomperz, 1969, vol.3, pág. 256, Platón se estaría refiriendo aquí a Anaxágoras y a sus discípulos. En cuanto a las distinciones establecidas entre *nomos* y *physis* y el carácter crítico o escéptico de este tópico, Gomperz los atribuye igualmente a un discípulo de Anaxágoras, concretamente a Arquelaos. Próximo a él está Tate (C.Q.,1936), que atribuye estas doctrinas a discípulos de Arquelaos en el siglo IV. Düring propuso, sin embargo, a Aristóteles. Ambos autores son citados por Guthrie, 1979, pág. 361, n.l., que rechaza con buen tacto, a nuestro juicio, cualquier hipótesis que concretara en personajes concretos las alusiones generales de Platón.
15. Cfr. K.Popper, 1981, pág. 181.
16. Fundamentalmente debe recordarse el mérito de G.Grote, que, en una

época dominada por las versiones platónicas de la cuestión, reivindicó en solitario el valor de este movimiento intelectual. Posteriormente puede citarse el libro de Havelock, The Liberal Temper in Greek Politics (Londres, 1957), como uno de los casos en los que se ha hecho más hincapié en la correlación de los métodos sofistas y los procedimientos democráticos. Cfr., entre nosotros, el libro magnífico de R. Adrados que ya hemos citado, especialmente el cap.3, págs. 159-215.

17. F. Rodríguez Adrados, 1980, pág. 160.
18. La expresión es de R. Adrados, opus cit., pág. 167.
19. Cfr., por ej., W.K.C. Guthrie, 1979-a, pág. 266, n.1 y C. García Gúal, Platón, Diálogos, 1981, pág. 494-5.
20. Sobre la autenticidad del mito, la mayor parte de los autores está de acuerdo en atribuirlo al mismo Protágoras. Sobre este problema trataremos más adelante, en el capítulo final en el que abordaremos los mitos en la filosofía de Platón.
21. W. Nestle, 1975, pág. 123.
22. A pesar de su agnosticismo, Protágoras respeta la dimensión religiosa del hombre, no sólo porque es indicio de una naturaleza superior (cfr. Prot. 322a), sino por lo que tiene de costumbres arraigadas en la vida de la polis. Cfr. C.W. Müller, "Protagoras über die Götter", Hermes, 1967, 140-59.
23. Cfr. Diodoro, L.1.8, 1-7, citado y traducido el pasaje por W.K.C. Guthrie, 1979-a, pág. 81.
24. E. Barker, 1961, pág. 68.
25. Como es sabido, existe una ya larga controversia acerca de la interpretación que debe darse al término "anthropos" en la sentencia de protágoras. ¿Se refería al hombre en sentido individual (cfr. Burnet, 1968, pág. 93), en sentido universal (cfr. Gomperz, 1969, I, pág. 451) o ignoró simplemente esta distinción (cfr. Classen, 1959, 35)? Cualquiera que sea la respuesta, por lo que a nosotros respecta, nos basta con tener en cuenta la interpretación individualista que Platón le atribuye.
26. Cfr. F.M. Cornford, 1968, pág. 45.
27. Cfr. W.K.C. Guthrie, 1979-a, pág. 186; W. Nestle, 1975, pág. 120.
28. Como observa F.M. Cornford, 1968, pág. 44.
29. En esta interpretación de lo sano como lo ventajoso y generador de mejores perspectivas de futuro están de acuerdo F.M. Cornford, 1968, pág. 79, R. Mondolfo, 1968, pág. 133 y W.K.C. Guthrie, 1979-a, pág. 175, entre otros, aunque los dos primeros discrepan a la hora de evaluar la relación de esta teoría con el pragmatismo moderno. cfr. R. Mondolfo, 1968, pág. 153 y F.M. Cornford, 1968, pág. 79, n.82.
30. R. Mondolfo, 1968, pág. 155.
31. *Ibid.*, pág. 86.
32. W.K.C. Guthrie, 1979-a, pág. 188.
33. E. Dupréel, 1948, pág. 38.
34. F. Rodríguez Adrados, 1980, pág. 208.
35. Cfr. F. Rodríguez Adrados, 1980, pág. 327.
36. Represente o no la posición de Antifonte, ya que esto es indiferente para lo que aquí pretendemos reconstruir, que es más una línea general de pensamiento que casos concretos que pudieran adscribirse a figuras determinadas. Cfr. W.K.C. Guthrie, 1979-a, pág. 108.
37. Nuestras citas son traducción de las versiones ofrecidas por Barker, 1961, págs. 95-8 y W.K.C. Guthrie, 1979-a, págs. 108-110.
38. Cfr. frag. 25 DK. Para la traducción, cfr. W.K.C. Guthrie, 1979-a, pág. 293 y W. Nestle, 1975, pág. 142.

-
39. W.K.C.Guthrie, 1979-a, pág. 245.
40. Cosa, por otra parte, imposible, ya que ésta sólo puede castigar al culpable y no siempre, dados los procedimientos de la justicia. Cfr. Antifonte, frag. 44 A, Dk.
41. Guthrie resume las tres posibilidades ofrecidas por las diferentes interpretaciones en los siguientes términos:
1. Se trata de un personaje ficticio;
 2. El nombre es sólo una máscara que encubre un personaje conocido, como Critias o Alcibíades;
 3. Se trata de una figura histórica.
- Por el detalle con que aparece reflejado en el diálogo el carácter de este personaje y sus circunstancias, Guthrie se apunta a la tercera interpretación. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1979-a, pág. 102, n.l.
42. E.Barker, 1961, pág. 82.
43. Cfr. J.Burnet, 1968, pág. 98. Cfr., sin embargo, Cross y Woosley, 1979, pág. 36, que rechazan esta interpretación.
44. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1979-a, pág. 94.
45. Otra inconsistencia se deriva de su identificación de la justicia con el bien ajeno (343c). Esto podría llevarnos a interpretar la posición de Trasímaco en el sentido de que lo justo para el débil sería promover el interés del gobernante y para éste gobernar en favor de sus súbditos. Pero, como observan Cross y Woosley, 1979, pág. 41, Trasímaco define así la justicia desde el punto de vista del débil, sin darse cuenta que las definiciones ("conveniencia para el fuerte" y "bien ajeno") no tienen por qué coincidir. Ambas coinciden desde el punto de vista del débil, pero no desde el punto de vista del fuerte. De todas formas, el sentido de la doctrina parece claro, si tenemos en cuenta la recopilación que encontramos en Rep. 344c, donde se dice lo siguiente: "Lo justo se halla ser lo conveniente para el más fuerte y lo injusto lo que aprovecha y conviene a uno mismo".
46. Cfr. R.L.Nettlehip, 1898, pág. 27.
47. Ibid, pág. 35.
48. J.C.B.Gosling, 1973, pág. 8.
49. La expresión es de R.L.Nettlehip, 1898, pág. 50.
50. Cfr. R.L.Nettlehip, 1898, pág. 53.
51. "Los dioses no existen o si existen, no les importa nada las cosas humanas" (Rep.365d-e). P.Friedländer ve en esta formulación una alusión a Gorgias o Protágoras.

PARTE II. LA CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN IRRACIONAL
DE LA PERSUASIÓN. EL PROGRAMA PLATÓNICO.

La concepción irracional de la persuasión.

Si queremos comprender el programa platónico de lo que podríamos denominar desde ahora un modelo racional de persuasión, no tenemos más remedio que referirnos a su visión de aquel otro que forjaron los sofistas y oradores de su época, ya que es en oposición a éste como Platón elaboró sus categorías fundamentales. Ya hemos hecho referencia en el primer capítulo a la importancia de la retórica en una sociedad democrática como la ateniense y cómo el ataque de Platón al estado se centra en su naturaleza retórica. Difícilmente habría podido florecer esta actividad en la medida en que lo hizo, si no hubiese sido por los cambios políticos que acontecieron en las ciudades griegas durante el siglo V. Ya Aristóteles señaló oportunamente que el nacimiento de este arte y los primeros manuales de retórica - atribuidos a Corax y Tisias - coincidieron en Siracusa con la expulsión de los tiranos y el advenimiento de la democracia.(1)

Ampliamente arraigado en el carácter del pueblo griego, el arte de la palabra formaba parte de la educación esencial de un hombre de acción desde los tiempos de Homero (cfr. *Ilíada*, IX, 443). Pero son los sofistas los que vienen a proporcionar a la sociedad griega lo que demandaban grupos cada vez más numerosos como el instrumento necesario de las nuevas formas de acción política. Hasta tal punto constituía la retórica un factor importante en esta nueva clase de educadores profesionales que fueron los sofistas, que hay quien ha visto en ella, como Gomperz, la nota distintiva que los caracteriza a todos.

Pero lo que Platón reprocha a la sofística desde los primeros diálogos en que se enfrenta con este movimiento hasta el final de su obra, es el haber construido un modelo irracional de persuasión, que olvida la vinculación necesaria de la palabra con la realidad, para centrarse sólo en los efectos psicológicos que es capaz de generar en el oyente. La sofística pone todo su interés en lo que hoy llamaríamos con Austin el carácter perlocutivo del lenguaje.(2) Lo verdaderamente importante para ellos es la fuerza que tiene el discurso para generar convicciones y actitudes. Desde este punto de vista, el hecho de que el lenguaje transmita o no una concepción verdadera de la realidad es sólo una cuestión secundaria.

Puede comprenderse bien que fuera ésta la perspectiva tomada por la sofística, si tenemos en cuenta las necesidades educativas que ellos tienen que satisfacer. Son necesidades de orden práctico, más que de carácter científico o teórico (3), surgidas, como hemos mencionado, a raíz del advenimiento de la democracia. En el nuevo ordenamiento del estado, el curso del éxito político estaba abierto a todo aquel que dominara el arte del "eu légein". Por eso, la "areté" que estos primeros educadores profesionales pretenden enseñar tiene una fuerte implantación práctica y está llamada a satisfacer las exigencias sociales del momento.

Cuando se le pregunta a Protágoras en qué consiste su acción

educativa, éste niega que sea necesario abrumar a los jóvenes con las especialidades técnicas. "Al acudir a mí, nos dice (Prot. 318e), no aprenden otra cosa que aquello por lo que vienen. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, hará que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir". El cálculo, la astronomía, la geometría o la música no era lo que estos jóvenes venían buscando. Se trata fundamentalmente de transmitir un saber eminentemente práctico que sirva al hombre de acción en sus actuaciones públicas. Esta es la razón profunda, como ha visto Jaeger (4), por la cual ejercieron los sofistas en Atenas una acción tan fuerte, mientras que la ciencia de los físicos jónicos no pudo echar allí raíz alguna. El saber que el joven aspira alcanzar es el que le permita acceder con éxito al mundo de las decisiones políticas donde pueda defender sus intereses. Por las exigencias del momento político de Atenas, no era posible que se implantara un pensamiento, como el jónico, que podía llegar a contradecir las convicciones más arraigadas de sentido común. El sofista, el orador y el político saben que tienen que partir de aquí para que el discurso alcance todo su poder persuasivo.

1. HIPIAS MAYOR.

Platón ha reflejado muy bien en su contraposición de la figura de Sócrates con la sofística este carácter que tiene el lenguaje en manos de aquéllos que quieren convertirlo en un puro instrumento de la acción política. En el Hippias Mayor el diálogo del conocido sofista con Sócrates ilustra perfectamente esta concepción del discurso, que permanece ligada estrechamente al mundo de la "doxa". Hippias, desde el principio, utiliza como fundamento de sus respuestas aquellos puntos de vista en los que concuerdan todos los hombres. "¿Cómo puede uno ser refutado, se pregunta (Hip.May. 288a), mientras su opinión es la de todo el mundo y todos los oyentes dan testimonio de que se tiene razón?".

Hippias no comprende a ese "grosero" interlocutor de Sócrates, que, "sin otra preocupación que la verdad" (288a), le interroga incesantemente acerca de la naturaleza misma de lo bello, completamente desinteresado por "la opinión de la mayoría". Perplejo por las indagaciones llevadas a cabo por Sócrates, su protesta desesperada ante las exigencias dialécticas de éste, pone en evidencia muy claramente el carácter fundamental desde el que la sofística contempla la fuerza del discurso:

"¿Qué crees tú que son todas esas palabras? Son raspaduras y fragmentos de una conversación, como decía hace un momento, partidas en trozos. Pero lo bello y lo digno de estimación es ser capaz de ofrecer un discurso adecuado y bello ante un tribunal o ante el Consejo o cualquier otra magistratura, ante la que sea pronunciado, retirarse persuadiendo y llevándose uno no esas nimiedades, sino el mayor de los premios, la propia salvación, la de su fortuna y la de sus amigos. A esto es a lo que hay que consagrarse, renunciando a todas esas disputas menudas (smikrología, 304b), para no parecer necio, al estar metido, como ahora, en esas tonterías y vaciedades" (304a-b).

Lo que importa del discurso, como puede verse en las palabras de Hippias, es únicamente el efecto persuasivo que de él pueda derivarse por su

Cap. 3. La concepción irracional de la persuasión.

buena disposición formal y la belleza evocadora de sus palabras. Desde este punto de vista, que fundar el valor de la palabra en su éxito social, no puede comprenderse la actitud de Sócrates y su concepto de la vergüenza interior. Sócrates, en efecto, experimenta la mayor vergüenza ante sí mismo, cuando no puede dar razón de lo bello (cfr. Hip. Mayor, 298b y 304d), y llega a pensar que no vale la pena vivir en una tal ignorancia. (Hip. May. 304d-e).

Para invertir la relación del discurso con la verdad y cambiar así radicalmente sus fundamentos epistemológicos, era necesario, como lo exigía la experiencia socrática, una nueva concepción moral que supiera poner de relieve los valores que tiene para el individuo su conciencia interior, más allá de la coincidencia con el espíritu de la polis. Ello podía tener consecuencias trágicas y el tiempo iba a demostrarlo. Pero la concepción sofística de la palabra está indisolublemente ligada a su coherencia con ese espíritu, ya que sólo puede haber persuasión cuando el discurso arranca de las creencias y las opiniones que constituyen el mundo de la doxa. Una idea distinta del saber, que pudiera contradecirla o ir más allá de ella, se considera una tarea imposible, que excede las posibilidades humanas, o que es inútil por su ineficacia para generar efectos prácticos inmediatos.

La superación de la doxa es el gran ideal del platonismo, pero esta tarea es también en el fondo una aspiración moral. La disputa con el concepto retórico del saber está inspirada en intenciones morales, porque Platón sabía los efectos que podía generar la opinión, al servir a las más irracionales disposiciones del carácter ateniense. De aquí que el tema del éxito social sea una cuestión central, que opone dos concepciones radicalmente contrapuestas del valor del discurso. Hippias se vanagloria de las inmensas sumas de dinero que el ejercicio de su profesión le ha podido proporcionar (cfr. Hip. May. 282d-e). Es la gran prueba de su sabiduría, como le dice irónicamente Sócrates (282e-283a), y de la que poseen los hombres del momento. Al contrario que Anaxágoras, que tuvo que perder la herencia que había recibido para entregarse a su tarea, "ahora es opinión de muchos que el verdadero sabio debe ser sabio para sí mismo y que, por tanto, es sabio el que más dinero gana" (283b).

Es característico, por consiguiente, de esta concepción del discurso que éste posea su valor, por así decirlo, fuera de sí mismo. La palabra debe ser siempre concebida en relación a la voluntad sobre la que debe ejercer su efecto persuasivo y es ella la que determina su propia adecuación. No es por esto un hecho puramente accidental que Hippias reclame un árbitro como el medio más adecuado de lograr el acuerdo, que parece imposible alcanzar sobre la base de la pura convergencia discursiva. Es esencial para la determinación de su valor la existencia de una instancia, independiente de la pura relación que guarda el discurso con la realidad, que confirme su efectividad (cfr. Prot. 338a).

2. ALCIBÍADES.

Platón ha tenido conciencia desde el principio de su obra de que la "doxa" es el ámbito dentro del cual tiene lugar la persuasión retórica. El sentido de la oportunidad (kairós), esencial en la teoría sofística, no puede contradecir gravemente sus supuestos. Pero la ausencia en ella de principios gnoseológicos bien fundamentados la hace inestable y dependiente

de factores irracionales, de aquí que, en opinión de Platón pueda convertirse en el origen de grandes males.

El autor del Alcibíades expone claramente, descendiendo esta vez del plano de la sofística al de los oradores políticos, que la opinión es el horizonte en el que ellos mueven sus elementos persuasivos. En este diálogo hay algunos puntos no exentos de interés que hemos de observar. La figura de Alcibíades representa la imagen del político dominado por ambiciones desmedidas. Puesto en condiciones de elegir entre quedarse con lo que tiene y la muerte, siempre elegiría esta última, cualquiera que fuesen las posesiones y el poderío que hubiera podido atesorar hasta ese momento (cfr. Alc. 105a y sgs.). Movidio por esta ambición, Alcibíades quiere intervenir en la Asamblea y en la vida política para ganar honor y poder. Platón, si es verdaderamente el autor de la obra, pretende así revelarnos los ideales de los hombres en los que tiene puestos la ciudad las máximas aspiraciones.

En segundo lugar y en una dimensión inequívocamente política, hallamos la distinción entre saber (*eidénai*) y opinión. El primero es el que posee el experto en cualquier género de actividad y la segunda representa las creencias de la mayoría. El que sabe siempre orienta sus acciones a lo mejor en la actividad de la que es experto (107e y sgs.) y lo mejor es lo correcto y lo que se ha hecho de acuerdo con el arte. En el ámbito de la política será el conocimiento de lo justo (109b, 109c).

Alcibíades no puede demostrar en el diálogo con Sócrates que posea verdaderamente este conocimiento que le habilitaría para la acción política. Preguntado acerca de quién ha sido su maestro en estas cuestiones sobre las que pretende aconsejar al pueblo ateniense, él responderá que ha sido la mayoría (110e). Pero, ¿constituyen las nociones que haya podido aprender de esta fuente un saber? Sócrates debe poner en claro las diferencias entre saber y opinión, para mostrar los principios sobre los que se mueve la vida política y los peligros que pueden resultar de una acción persuasiva que se base en tales supuestos.

Alcibíades, en opinión de Sócrates, no ha podido aprender de la mayoría qué sea lo justo, pues sus encarnizadas disputas no revelan sino el desconocimiento de este concepto (cfr. Alc. 111b y sgs.). Los que saben coinciden entre sí y no difieren unos de otros (111b). Lo cual quiere decir que aquellos a los que Alcibíades se refiere no pueden poseer el conocimiento de lo justo, ya que disienten continuamente acerca de esta cuestión. Ahora bien, si no lo conocen, no lo pueden enseñar (cfr. Alc. 111b y 111e-112a y sgs.). Alcibíades se propone, por consiguiente, a juicio de Sócrates, una empresa insensata, porque está dispuesto a ir a la Asamblea para aconsejar a los atenienses sobre cosas que desconoce (113b).

Si la persuasión de la multitud y del pueblo ateniense, a la que Alcibíades aspira, se fundara en el saber también podría ejercerse sobre Sócrates y sobre cada uno en particular en el caso que nos ocupa. Quien es capaz de persuadir a muchos, también es capaz, efectivamente, de persuadir a uno solo, si habla sobre las cosas que sabe. Desde este punto de vista, no hay diferencia entre el orador que habla ante el pueblo y el que discurre en una conversación, sólo que uno persuade de las mismas cosas en conjunto, mientras que el otro lo hace individualmente (114c-d).

Dos razones llevan a Sócrates a pensar que la persuasión de Alcibíades no está fundada en el conocimiento. La primera es que él mismo no puede quedar convencido por los argumentos que el otro utiliza. La segunda viene dada por las mismas contradicciones en las que cae

continuamente en sus afirmaciones. No debe ser, por consiguiente, el saber lo que posee Alcibíades, sino una disposición mental (*páthema*, 116e) completamente distinta. El que sabe, como es el caso del gramático o del matemático (114c), es capaz de persuadir a uno en particular, igual que podría persuadir a toda una multitud. Además manifiesta una coherencia y una concordancia en sus afirmaciones que falta en el discurso de Alcibíades acerca de la naturaleza de lo justo.

La disposición mental a la que Sócrates se refiere es, como ha visto I. Lefrance (5), la "doxa", que aquí aparece como una forma de la ignorancia. Sócrates extrae las siguientes conclusiones por lo que se refiere a sus relaciones con el saber:

1^o Cuando sabemos algo, no tenemos sobre ello opiniones distintas, ni existe la posibilidad de errar (116e-117a).

2^o Cuando sabemos que desconocemos algo, no nos atrevemos a opinar, sino que confiamos en el que sabe, lo cual nos salva una vez más del error (117c).

3^o Ahora bien, si desconocemos nuestra ignorancia, como es el caso de Alcibíades al opinar de lo justo y lo injusto, lo bello y lo deshonesto, lo malo y lo bueno, lo conveniente y lo no conveniente, caemos en el error. Por ello puede decirse que todos los errores en la conducta práctica provienen de esta ignorancia que es, en definitiva, la "doxa", y que consiste en creer que se sabe lo que se ignora (117a-d).

Esta ignorancia, en la que se fundamenta el uso sofístico y retórico del discurso, en tanto que es la verdadera causa de todos los males, es, pues, la más vituperable (118a). La ignorancia que se esconde en las palabras de Alcibíades es, en opinión de Sócrates, una ignorancia extrema (*amathía escháte*, 118b), que no le afecta a él solo, sino a "la mayoría de los que tratan los asuntos de la ciudad, a excepción de unos pocos", entre los que tal vez se encuentre Pericles (118b).

Podemos observar en el análisis del problema un rasgo típico del intelectualismo socrático. Los males provienen de la ausencia del saber. Por ello, la conclusión inevitable es que sólo podrán cesar cuando la dirección política que funda sus instrumentos persuasivos en factores irracionales sea sustituida por otra que los establezca en un análisis racional de las cosas. Es en referencia a este intelectualismo socrático de los primeros diálogos como hemos de entender las preocupaciones gnoseológicas que aparecen en torno a la teoría de la persuasión. El saber es el fundamento de la virtud y la ignorancia, como hemos visto, la causa de todos los males. Platón nunca abandonará conscientemente esta convicción socrática. (6) Todos los diálogos de la primera época van trazando círculos en torno a este tema común. La virtud tiene que ser necesariamente un saber que, al indagar su objeto, se revela como el conocimiento del bien. (7) Los diálogos socráticos dibujan ya claramente las líneas que habrán de conducirnos al programa político de las obras de madurez. Los problemas del estado sólo tendrán solución con la alianza del poder y el conocimiento.

Comprendemos mejor desde esta perspectiva la polémica de Platón con el ideal sofístico y retórico del saber, ya que éste representa la verdadera contrapartida de su programa racionalista e ilustrado para la reforma del estado. La concepción retórica del discurso, fundada, como está, sobre la "doxa", representa la peor de las ignorancias y trae como consecuencia resultados nefastos para el "arte de la política" que ella viene a inspirar. El autor del *Alcibíades II*, quienquiera que fuese, expresó con gran fidelidad al espíritu del maestro lo que ya apuntaba aquella "loca

empresa" de Alcibíades. Un estado dominado por arqueros y flautistas, atletas y retóricos, que conocieran bien su oficio, pero que carecieran del conocimiento del bien (aneu tēs toū beītistou epistēmēs, 145e) estaría lleno de confusión y grandes injusticias (145e-146b). Tal vez podrían poner todo su empeño en hacerse cada vez más diestros en el arte que le es propio a cada uno de ellos, pero "en todo cuanto constituye el bien de la ciudad y de sí mismos no habrían dejado de cometer error tras error por su confianza irreflexiva en la opinión" (146a).

3. PROTÁGORAS.

La teoría retórica de la persuasión es construida por Platón en numerosos apuntes de los diálogos socráticos, pero todos ellos van en la línea que ya había indicado el Hippias. Es decir, se trata de una concepción del discurso que, amparándose en la opinión, no repara sino en los efectos psicológicos que es capaz de producir, pero que se desinteresa de su consistencia objetiva y racional. Es por ello que en el Protágoras se pone en duda desde el comienzo la condición científica y moral del sofista. El carácter dialéctico de Sócrates aparece una vez más en oposición al estilo grandilocuente de los oradores.

Hipócrates tiene un gran interés en ir a recibir las enseñanzas que imparte el famoso sofista. Su sabiduría consiste en hacer hablar hábilmente (cfr. Prot. 312d). Ahora bien, en opinión de Sócrates, esta habilidad en el dominio de la expresión no reposa en el conocimiento de un objeto específico. El citarista, por ejemplo (312e), sabe hablar hábilmente sobre aquello de lo que es conocedor. Pero, ¿sobre qué asunto enseña Protágoras a hablar hábilmente? A esto Hipócrates ya no puede contestar y la conversación pasa enseguida a examinar el riesgo moral que corre quien recibe tales enseñanzas. Los sofistas que las imparten son comparados con aquellos tenderos y traficantes que alaban continuamente sus mercancías sin saber si son buenas o malas (313d). Pero el caso de los sofistas es más grave, porque también ellos desconocen si es bueno lo que venden y las enseñanzas no se pueden transportar en otra vasija que en el alma, con lo cual uno sale ya, al adquirirlas, inevitablemente con el daño o el beneficio (313e-314b).

Se pone en duda, por consiguiente, el valor científico y moral de esa habilidad en el dominio de la palabra que Protágoras transmite con sus enseñanzas. Pero, a la vez, se exalta el poder que le confiere sobre las almas de sus discípulos y oyentes. En la escena que el diálogo nos describe aparece rodeado de toda una escolta de admiradores. Protágoras los trae de todas las ciudades por donde pasa, "encantándolos con su voz, como Orfeo, y ellos lo siguen hechizados por su son" (315a-b). La habilidad retórica de Protágoras radica en este poder de la palabra para el hechizo del alma. La belleza de sus largos discursos paraliza el poder analítico de la mente. Cuando se apaga el eco de su voz, el oyente queda, como Sócrates, todavía encantado y deseoso de escucharle (328d). La mágica seducción que envuelve al interlocutor hace que éste "a duras penas pueda recobrarse" para proseguir las indagaciones dialécticas.

Sócrates desprecia esta habilidad retórica de los "largos y bellos discursos" (329b), porque los oradores que los pronuncian no pueden luego responder ni preguntar adecuadamente sobre las cuestiones que han tratado

en ellos. Carecen del poder dialéctico que les permitiría dar una explicación racional de los asuntos que han debatido. "Si uno les formula cualquier pregunta, aunque sea mínima acerca de lo dicho, ellos extienden ampliamente sus discursos, como los cántaros de bronce que resuenan largamente, al golpearlos, y prolongan sus vibraciones, si uno no los para" (329a-b). La grandilocuencia esconde las debilidades del entendimiento para dar razón de sus afirmaciones.

Protágoras, afirma Sócrates irónicamente, es capaz de ambas formas de expresión y podrá emprender, si quiere, este camino de preguntas y respuestas característico de la dialéctica. Pero aquél prolonga sus discursos a la menor oportunidad y provoca así el aplauso de los asistentes, que oyen admirados su bella dicción (334c). Sócrates exige la brevilocuencia como condición del diálogo para poder seguir el desarrollo de la argumentación (334d). Se enfrentan, pues, dos concepciones muy distintas del discurso. Protágoras lo entiende como una "batalla de palabras" (agóna lógon, 335a) en la que tiene que imponer los métodos que le permitan asegurar su superioridad y la fama de un nombre que ha destacado entre los griegos por su habilidad retórica (335a). Sócrates, en cambio, lo concibe como una búsqueda de la verdad que procede minuciosamente por la consideración de los argumentos.

Los dos procedimientos a los que se ha hecho referencia revelan la distancia que existe entre la concepción irracional de la persuasión, característica de la retórica, y la metodología socrática. La intervención de Alcibiades sirve para ponerla inequívocamente en evidencia:

"El caso es que Sócrates no posee la capacidad de largos discursos y se la concede a Protágoras. Pero de ser capaz de dialogar y saber dar razón y recibirla (lógon te doúnai kai déxasthai, 336c), me sorprendería que cediera a cualquier humano. Si, pues, Protágoras reconoce ser inferior a Sócrates en dialogar, ya le basta a Sócrates. Pero, si se resiste a esto, que se dialogue con preguntas y respuestas, sin extenderse con un largo discurso a cada pregunta, haciendo retumbar las palabras y negándose a dar razón (didónai lógon, 336d) y alargándose hasta que la mayoría de los oyentes haya olvidado sobre qué era la pregunta" (Prot. 336b-c).

El poder retórico del discurso radica en el hechizo que es capaz de transmitir. La teoría dialéctica, sin embargo, se orienta hacia un fundamento objetivo que le permita dar razón y recibirla en un contexto muy distinto de la concepción agonística que la sofística se empeña en ofrecer. Esta concibe la palabra en su relación a un elemento diferente de ella misma, que como árbitro ha de apreciar su valor para sugerir los efectos psicológicos adecuados. Para Sócrates, en cambio, como nos recuerda aquel texto del *Hippias*, el discurso sólo comparece ante sí mismo, es decir, la palabra únicamente puede encontrar su confrontación racional en la conciencia interior del individuo que se examina a sí mismo.

El lema de la búsqueda en común, que tanto se repite en los diálogos socráticos, expresa con toda claridad los ideales socráticos del discurso. La intervención del interlocutor, lejos de constituir el elemento que da pie a la contienda dialéctica, expresa más bien una necesidad interior del diálogo que quiere fundamentar su objetividad en la coincidencia racional con otra conciencia. La práctica de la búsqueda en común expresa precisamente la confianza incondicional que Sócrates tiene puesta en la razón como el único medio que permite superar la individualidad subjetiva.

La universalidad se logra en la medida en que los sujetos saben convertir el diálogo en un instrumento de acuerdos racionales. De aquí el

carácter específico de la persuasión socrática que se impone siempre a sí misma la necesidad de partir de las propias respuestas del interlocutor para garantizar que aquélla no sea un orden irracionalmente impuesto. La persuasión tiene que brotar como una consecuencia que se desprende del examen que el sujeto hace por sí mismo de los argumentos. La mayeútica y el ejercicio de la búsqueda en común son la metodología de la persuasión racional a la que Sócrates quiso orientar los esfuerzos de toda su vida.

"Marchando los dos juntos, el uno alcanza a ver antes que el otro" (Ilíada, X, 224 y sgs.), decía Diomedes, y estas palabras, citadas por Sócrates (Prot. 348d.), expresan bien la confianza que él albergaba con respecto al valor del diálogo como vehículo de racionalidad. Sólo en una indagación, concebida así al margen de todo factor que no sea la coherencia interna del discurso en sí mismo, podía lograrse la superación de las posiciones puramente subjetivas. La retórica, que busca, al contrario, sólo la seducción del alma, concibe la palabra como un puro instrumento de intereses que se enfrentan en medio de fuerzas irracionales.

Ya hemos examinado los principios gnoseológicos en los que basa Protágoras su tarea como sofista y educador. Su negación de la posibilidad de acceder a una realidad última que proporcione un criterio de verdad tiene indudables repercusiones pedagógicas. Su conocida tesis del homo mensura, a la que ya hemos hecho referencia, no es congruente con la metodología socrática, que pretende precisamente partir de la coincidencia intersubjetiva para acceder a una realidad estable que le proporcione al discurso un fundamento objetivo. "Sobre cada tema pueden darse dos 'logoi', contrarios entre sí", pensaba el famoso sofista de Abdera. Este lema de la formación retórica que Protágoras proporcionaba no permitía plantear la acción educativa como un modo para llegar al descubrimiento de la verdad objetiva. Más bien se trataba, como ha visto Mondolfo, "de la formación de la disposición subjetiva o el hábito espiritual, que se considere más útil en la vida y en la acción." (8)

Protágoras se considera a sí mismo como sofista en la línea de los educadores de la antigüedad, como fueron los grandes poetas tales como Homero, Hesíodo y Simónides o los discípulos de Orfeo y Museo (316d-e). Él contempla a todas estas figuras del pasado como antecesores de los sofistas. Su concepto de la educación es todo lo contrario del intelectualismo socrático que ve en el conocimiento la condición indispensable de la virtud. El proceso pedagógico está orientado más que nada a la conformación de un carácter moral que esté en armonía con la comunidad, es decir, con el mundo de la "doxa". En este proceso es fundamental el valor persuasivo del discurso, pero partiendo más de su valor estético y musical que de sus posibilidades teóricas, las cuales podrían, por otra parte, entrar en conflicto con el espíritu de la polis.

El pasaje que sigue, tomado de su intervención en este diálogo, puede ser ilustrativo de esta pedagogía que confía en el valor del discurso como vehículo de exhortación persuasiva:

"Al principio en la infancia, tan pronto como uno comprende lo que se dice, la madre, la nodriza, el pedagogo y el propio padre batallan por ello, por que el niño sea lo mejor posible; le enseñan en concreto la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo y aquello injusto, que eso es hermoso y eso otro es feo, que una cosa es piadosa y otra impía y "haz estas cosas, no hagas esa".

Es decir, el niño es objeto de una acción persuasiva que permite su incorporación a la vida ciudadana, si logra conformar en él unas

disposiciones adecuadas. A veces se someterá voluntariamente a ella (325d), pero si esto no ocurriera tendrá que ser "enderezado con amenazas y golpes, como si se tratara de un tallo torcido".

El discurso juega en este proceso un papel muy distinto del que podría esperarse en la mayeútica socrática. En ésta la búsqueda de una definición de las virtudes morales tiene como finalidad hallar una realidad objetiva, independiente de la voluntad del sujeto, a la que éste tendrá que someterse, independientemente de las circunstancias efectivas de la moral ciudadana. La objetividad del discurso es en la metodología socrática el fundamento de la persuasión y depende de la realidad que las cosas tienen en sí mismas.

Siempre que Sócrates persigue la delimitación precisa del contenido de una virtud, vemos aflorar esta profunda convicción. El Eutifrón proporciona un ejemplo muy claro de esto. La piedad es definida por su interlocutor como aquello que es agradable a los dioses. Pero Sócrates rechaza esta definición: lo piadoso es amado por los dioses precisamente por ser piadoso y no es que sea piadoso por ser amado por ellos (10a y sgs.). Eso último sería una característica meramente accidental.

Para Protágoras, sin embargo, el discurso resulta persuasivo precisamente por los modelos que sabe representar ante la imaginación del sujeto que debe imitarlos. La palabra no transmite un orden objetivo de valores, sino que sirve más bien para atraer al sujeto con el poder sugestivo de su melodiosa armonía y conformar en él una voluntad, acorde con los ejemplos heroicos del pasado. De aquí el valor educativo de la poesía, que Protágoras reconoce en toda su más profunda dimensión:

"Después de que los niños aprenden las letras y están en estado de comprender los escritos, como antes lo hablado, los colocan en los bancos de la escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselos de memoria. En ellos hay muchas exhortaciones, muchas digresiones y elogios y encomios de los virtuosos hombres de antaño, para que el muchacho con emulación los imite y desee hacerse su semejante" (Prot. 325e-326a).

Se trata de un discurso, como puede observarse, que descansa más en el lenguaje de los imperativos y los modelos ejemplares que en la indagación racional de la esencia de la virtud. Esta parece consistir para Protágoras en un orden adecuadamente concertado de los elementos que componen el alma del hombre, pues, según nos dice (326b), "toda vida humana necesita de la eurritmia y del equilibrio".

Para esta acción educativa, que se concibe a sí misma como un arte de la seducción, no hay instrumento mejor que la fuerza persuasiva de las palabras. La nueva prosa que la sofística quiere poner al servicio de la "paideia" es heredera de la vieja concepción que hacía de la poesía el recurso pedagógico por excelencia. "Una vez que han aprendido a tocar la cítara, dice Protágoras (326b), les enseñan los poemas de los buenos poetas líricos, adaptándolos a la música de cítara y fuerzan a las almas de los discípulos a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves y más equilibrados y con ello, sean útiles en su hablar y obrar".

Protágoras se considera a sí mismo en la prolongación de ese proceso educativo que luego la misma ciudad culmina, cuando obliga a sus hijos a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas (326c). Cree ser un maestro de la virtud en la noble empresa de ayudar a sus semejantes a convertirse en hombres de bien (cfr.328b). Para ello no es necesario haber

alcanzado un conocimiento absoluto, ni pensar que la palabra sea comunicación de una realidad única e inalterable. Si la gimnástica ha contribuido a esta tarea desde antiguo, nada impide que pueda hacerlo él, poniendo a su servicio el arte de la persuasión. Las siguientes palabras de Mondolfo (9) expresan perfectamente el sentido que tenía la enseñanza del famoso sofista de Abdera:

"La teoría gnoseológica de Protágoras al reducir el problema de la verdad a un problema de la orientación de la creencia y la voluntad, fundamentaba la importancia de la sugestión ejercida por la palabra, que él consideraba no ya como medio de revelación y comunicación intelectivas de conocimientos y verdades, sino de transformación y estímulo de las disposiciones afectivas y volitivas de las que depende toda elección de lo que se va a aceptar como verdadero y todo repudio de lo que se va a rechazar como falso".

EL GORGIAS Y LA DISPUTA CON LA RETORICA. PRIMERA PARTE.

En los diálogos socráticos aparece, como hemos visto, el tema de la persuasión en relación a las dos formas de concebir el discurso que se van perfilando en las intervenciones de Sócrates ante los representantes más significativos de la sofística. Pero en el *Gorgias* es donde encontramos por primera vez una teoría explícitamente formulada sobre la persuasión retórica.

Desde el principio de esta obra el tema fundamental es, en efecto, la definición del arte cultivado por Gorgias. Se trata, claro está, de la retórica (449a), cuyo objeto son los discursos (449d). Sin embargo, todos los intentos de definirla en atención a su objeto van a resultar inútiles ante Sócrates. La primera de estas definiciones afirma que es un arte cuyo objeto son los discursos. Pero existen igualmente otras artes que se ocupan de los discursos referidos a cada uno de sus objetos (450b). Gorgias cree encontrar la diferencia en el hecho de que la retórica realiza toda su actividad por medio de la palabra (*dià lógon*, 450b). El discurso es el medio exclusivo donde ella se desenvuelve, a diferencia de otras artes que vierten sus conocimientos en la realización de determinadas operaciones manuales. Tal sería el caso, por ejemplo, de la medicina, la gimnástica y la pintura. Pero ¿y la aritmética, el cálculo y la geometría, acaso no desarrollan toda su actividad igualmente por medio de la palabra? La característica aducida no consigue, por consiguiente, especificar su objeto propio.

Gorgias se ve obligado a ensayar una nueva definición. La retórica será artífice de la persuasión (452e), actividad que, por otra parte, la eleva por encima de todas las demás artes debido a la excelencia de los asuntos tratados. La persuasión es el mayor bien que una actividad puede proporcionar, porque es lo que nos abre el camino para la consecución de cualquier otra cosa. Es, en una palabra, lo que confiere el poder y permite dominar a los demás en la propia ciudad (452d). La retórica nos hace "capaces de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos" (452e). El poder que la persuasión proporciona hace que la retórica pueda llegar a ser la dueña y señora de todas las artes, ya que pone a su servicio los conocimientos y

Cap. 3. La concepción irracional de la persuasión.

los medios de que están provistas. En virtud de este poder, afirma Gorgias (452e), el médico y el maestro de gimnasia se convierten en esclavos del que es capaz de hablar y persuadir a la multitud. Lo mismo le ocurrirá al banquero, que verá cómo ha labrado una fortuna que va a parar a otras manos.

Pero esta definición de la retórica como artífice de persuasión no es suficiente tampoco para Sócrates en orden a delimitar su objeto propio. Aunque sospeche "a qué persuasión se refiere y sobre qué trata", es necesario proseguir la indagación en atención al mismo discurso, para que éste pueda aclarar el tema sobre el que se dialoga. La metodología socrática de la definición exige hallar las notas específicas que permitan diferenciar el objeto definido con respecto a cualquier otro perteneciente al mismo género. (10) Por ello, en este caso, bastaba con aducir otras artes que fueran igualmente artífices de persuasión para rechazar la definición propuesta. Y las hay, en efecto, porque "todo el que enseña cualquier cosa, consigue convencer de lo que enseña". Tal sería el caso, por ejemplo, de la aritmética, cuyo objeto es la persuasión didáctica sobre los números y las cantidades (453e-454a).

Esto obliga a proseguir la búsqueda de manera que podamos aclarar qué persuasión produce la retórica y sobre qué objeto (453a). Gorgias dirá esta vez que se trata de aquella que se produce en los tribunales y en las asambleas sobre lo justo y lo injusto (454b). Sócrates podía haber rechazado también esta definición, si hubiese aludido a la filosofía, cuyo tema no es otro que lo justo y lo que constituye el bien para la vida humana (cfr. 500c). Pero, si no lo hace, es porque su intención se dirige a plantear en un orden distinto el carácter específico de la retórica. Era necesario llevar la definición de esta actividad a un plano, por así decirlo, puramente formal, desde el que se pudiera comprender el talante irracional de la persuasión retórica en relación a los fundamentos gnoseológicos en que ella se funda.

Platón necesita elaborar para ello las distinciones gnoseológicas pertinentes, pero había que partir de los mismos términos que estaban acuñados en la lengua griega. De esta manera podría mostrar a los que pretendían para la retórica el título de ciencia suprema que esto no estaba de acuerdo ni siquiera con la experiencia común que el lenguaje permite entrever. Saber y creer son dos cosas distintas, si atendemos a la diferente relación que guardan con la verdad. El mismo Gorgias ha de reconocerlo. A diferencia del saber, que no puede ser falso, la creencia carece de garantía de verdad y ello indica igualmente que está desprovista de esa específica conexión objetiva que permite al saber trascender el ámbito de la pura opinión.

La inestabilidad de la "pistis", por lo que se refiere a los valores de verdad en torno a los que puede oscilar, coincide totalmente con las características que Platón atribuye a la doxa en el Menón. (11) Aquí, compara la opinión verdadera con las estatuas de Dédalo, "ya que también ellas, si no están sujetas, escapan y desaparecen, pero, si lo están, permanecen" (97d). Y esto es lo que ocurre a las opiniones verdaderas, que en sí mismas pueden tener gran valor, pero sólo en tanto que permanezcan asentadas en el alma. Pues la cuestión es que escapan a menudo de ella y no valen por esa razón gran cosa hasta que se las encadena "con la consideración del fundamento" (aitías logismōi, 98a). (12) La opinión se caracteriza, por tanto, no sólo por los opuestos valores de verdad que ella puede adoptar, a diferencia de la ciencia, sino por la carencia del vínculo

racional con el que le son dados al alma los objetos del saber. Este vínculo no es sino un razonamiento que procede mediante el cálculo de consecuencias causales necesarias.(13)

La creencia de la que el Gorgias nos habla viene a coincidir con la "doxa", pues ni una ni otra pueden dar razón de sí, aun estando en la verdad. Con estos presupuestos podemos ya entender que existan dos clases de persuasión: una, que produce la creencia sin el saber (eidénai), y otra, muy distinta, que es la que origina la ciencia (epistémē) (454e). La última es objeto de toda disciplina que procura transmitir una enseñanza y, en este caso, al que aludía la definición de la retórica dada por Gorgias, tendría que ver con lo justo y los injusto (cfr.455a). Ahora bien, en oposición a ésta, hay también un tipo de persuasión que consiste en generar una actitud puramente subjetiva en la mente, mediante la cual el sujeto en cuestión prestará su asentamiento en la materia de que se trate, sin que se le haya transmitido fundamento objetivo alguno. El mismo Gorgias así lo concede en el curso de su diálogo con Sócrates (454e), permitiendo que éste enlace ahora la caracterización gnoseológica que acaba de esbozar con lo que podría parecer, a primera vista, una nota meramente superficial. El orador, en efecto, según se dijo, ejerce su actividad en el Consejo, en los tribunales o en la Asamblea. Ahora bien, en tan poco tiempo y ante tanta multitud no podría verdaderamente instruir sobre cuestiones de tanta importancia (455a).

Esta circunstancia no significa, sin embargo, que la retórica quede menoscabada en el inmenso valor que Gorgias le atribuye. El que ella misma esté desprovista del conocimiento racional del "technites" (455b-c) no le impide "tener bajo su dominio la potencia de todas las artes". Precisamente porque la persuasión que ella es capaz de generar no se funda en la transmisión de un saber acerca de las causas del objeto en cuestión, "no hay materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que otro, cualquiera que sea la profesión de éste" (456c).

El discurso tiene, por consiguiente, para la retórica un valor puramente instrumental, es decir, vale sólo en tanto que es capaz de crear efectos determinados en el interlocutor o en la audiencia. Y para ello no necesita, según lo ve Sócrates (459b-c), conocer los objetos en sí mismos, sino haber inventado cierto procedimiento de persuasión que, ante los que no saben, le haga parecer más sabio que los que realmente saben. La convicción generada por la retórica no depende, por consiguiente, de las potencialidades representativas del discurso, sino de su eficacia para crear una lógica de la apariencia que permita obtener el triunfo sobre un interlocutor o la seducción de la audiencia. La retórica lo utiliza como si se tratara de un instrumento de combate.

A esta concepción puramente agonística del discurso Platón opone el ideal socrático que ve en él un medio para el esclarecimiento de la verdad. El diálogo no tiene interés por la rivalidad que pueda engendrarse con un sujeto determinado sobre el que haya que prevalecer. No es fuera de sí mismo donde hay que buscar su valor, sino en su propia virtualidad para iluminar la naturaleza del objeto de que se trate. En ello insiste Sócrates una y otra vez (453c,457e) en el transcurso del diálogo, rechazando expresamente el móvil retórico de la refutación a ultranza del adversario. Hay que hablar en atención al "logos" mismo, para que en su discurrir "nos muestre abiertamente el modo de ser de aquello a lo que se refiere" (453c).

Sólo con estos presupuestos puede invertirse la perspectiva que el orador adopta ante la refutación. Ésta, en cuanto libera de una opinión

errónea, se convierte en un bien para el que es objeto de ella, ya que así se ve desembarazado del mayor mal que pueda concebirse (cfr. 458a). La perplejidad que la refutación lleva al alma es precisamente la condición psicológica que despierta en ella la conciencia de la ignorancia y el deseo de saber lo que se ignora (cfr. Men. 84a-c).

La acción que Sócrates opera a través del discurso es de signo contrario a la que pretende este arte del que Gorgias aparece como maestro. Ella viene a disolver las convicciones infundadas que la retórica pone todo su empeño en generar. Estas no se transmiten con la consideración del fundamento racional que el saber proporciona y ello arroja serias dudas acerca de la condición moral de la retórica. El orador, como hemos visto, no necesita aprender las demás artes para persuadir sobre cuestiones relacionadas con ellas (459c). Por lo tanto, tampoco conocerá lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, y, sin embargo, intentará convencer a la multitud en la Asamblea, tratando cuestiones que tienen que ver con estos conceptos. La retórica es, pues, una técnica puramente instrumental, cuya única finalidad consiste en generar convicciones subjetivas e irracionales, al margen del conocimiento de los valores morales. Por ello se hace responsable del mal uso que pueda hacerse del discurso.

La acusación está claramente dirigida contra los maestros de retórica como Gorgias, de quien el Menón dirá que jamás prometió enseñar la virtud. "Gorgias se ríe además de los otros, cuando les oye prometerlo y piensa que lo que hace falta es hacer oradores" (Men. 95c). En el presente diálogo Platón quiere poner en evidencia la responsabilidad moral de estos hombres que se dedican a la enseñanza de la retórica, sin preocuparse del empleo que van a dar sus discípulos a los conocimientos adquiridos. Gorgias se defiende indicando que el maestro transmite su arte para un empleo justo y que es el discípulo el que se hace responsable de utilizarlo con un fin distinto. Pero Platón no acepta esta exculpación, porque cree que esas consecuencias son el resultado de concebir el discurso al margen de su relación con los valores morales. En su crítica a la retórica se vincula una vez más al intelectualismo socrático, pues piensa que, si la persuasión creada por ella transmitiera el fundamento racional, no podría hacerse un uso injusto de este supuesto arte. El que conoce lo justo, nos dirá Sócrates (460b), es por ello mismo justo. Con esto se interrumpe el diálogo con Gorgias. Polo y Calicles han de continuar ahora la discusión y es a través de ellos como Platón podrá confirmar sus acusaciones dirigidas contra los maestros de retórica, al mostrar las consecuencias que pueden derivarse de ésta en discípulos faltos de escrúpulos.

GORGIAS Y LA TEORÍA DE LA PERSUASIÓN.

Antes de proseguir el examen del diálogo, conviene detenernos para intentar esclarecer si la versión platónica del concepto de persuasión que atribuye a Gorgias se ajusta a la fidelidad histórica o ha sido deformada por la irritación que experimenta Platón en el momento en que escribe la obra. ¿Concebía verdaderamente Gorgias el arte de la palabra del modo que ha quedado expuesto? Cuenta una tradición (14) que, después de haber leído el diálogo, Gorgias exclamó: "Qué hábilmente sabe escarnecer Platón". En realidad, no sabemos cuál habría sido su opinión ante el testimonio

literario que ha quedado plasmado en el diálogo. Pero sí podemos intentar reconstruir su propia teoría de la persuasión, que es lo que verdaderamente nos interesa.

Gorgias expone en el Encomio de Helena todo el programa del arte que él había contribuido a desarrollar, porque nos habla precisamente, aunque sea de forma incidental, de la persuasión que puede crearse mediante el lenguaje. Elige para ello, como es sabido, la defensa de Helena y se propone exculparla en un discurso epidíctico característico de los ensayos retóricos que debían proponerse sobre temas paradójicos o difíciles. Helena, según nos dice (Enc.Hel.§6), debió adoptar su resolución de marcharse a Troya por una decisión de la Fortuna o por un orden de los dioses o por un decreto de la necesidad, ya porque fuese raptada violentamente o persuadida por la palabra. En cualquier caso, en opinión de Gorgias, quedaría liberada de responsabilidad. Examinemos, por consiguiente, esta persuasión ejercida a través del discurso, que puede eximir de culpa por un acto que haya sido cometido bajo su influjo.

Gorgias exalta el poder de la palabra, pero éste no consiste en sus virtualidades representativas, como ya había sido puesto de manifiesto en el análisis de Platón. Los fundamentos de su concepción del discurso están en realidad expuestos en su escrito "Sobre el No Ser" y es desde él como debemos entender su idea de la persuasión retórica. En esta obra, como es sabido, Gorgias había expuesto tres proposiciones mutuamente relacionadas: Que nada existe; que, si algo existiera, no podría ser conocido, y que, si pudiera ser conocido, no podría ser comunicado mediante el lenguaje. Haremos un breve comentario de estas tres tesis, sólo desde la perspectiva de la incidencia que puedan tener en la teoría sofística de la persuasión.

La primera de ellas ha tenido numerosas interpretaciones, que han visto en los argumentos que la sustentan un puro juego retórico (15), un nihilismo radical (16), una actitud positivista (17) o un relativismo gnoseológico. (18) No cabe duda de que Gorgias adopta aquí un tono irónico, que nos hace pensar en la posibilidad de una parodia. Pero la cuestión que nos interesa es si hay, más allá de ella, una aportación filosófica verdaderamente seria. Si la hay, parece consistir en la negación de la realidad absoluta que el eleatismo había postulado. Los argumentos aducidos por Gorgias podrían ser considerados como una especie de reducción al absurdo de las tesis de Parménides, a partir de las armas dialécticas que él mismo había forjado. (19)

Dupreél ha puesto de relieve la importancia que esto tendría para la retórica. (20) Todo el conjunto de la disertación podría ser considerado en su opinión como una introducción filosófica a la ciencia del discurso. Lo que Gorgias está negando no es sólo la realidad inmóvil de los eleáticos, sino todos los principios propuestos por los defensores de la "physis" como objeto que el discurso tendría que reproducir pasivamente. Lo que Gorgias pretende, dice Dupreél (21) no es una aportación a la ciencia de la naturaleza, sino "mostrar que el valor del discurso no está bajo la dependencia de una realidad objetiva". Para ser válido y responder a sus fines, el discurso no tendrá que coincidir con una cosa en sí de la que fuera su expresión.

Los argumentos de Parménides, empeñado en demostrar la realidad de un ser inmutable, podrían ser utilizados igualmente para demostrar justamente lo contrario. Esa realidad única que haría posible la supresión de la "doxa", como si se tratara de un juicio insensato de los hombres, no existe. Pero, si la hubiera, pretender que podría ser captada tal como es

en sí misma, es ignorar lo que el sujeto aporta en el proceso del conocimiento. Con esto entramos ya en el examen de las consecuencias que se derivan de la segunda proposición formulada por Gorgias.

El pensamiento y la realidad son dos cosas distintas, éste es su punto de partida. Ahora bien, si lo pensado no es existente, como lo demuestra la experiencia humana del error, entonces lo existente no puede ser pensado. A este razonamiento, recogido en las dos versiones del escrito de Gorgias, la fuente pseudoaristotélica añade una base relativista en la explicación de la tercera proposición. Aunque sea posible conocer y decir todo lo que se conoce, ¿cómo podría representarse conceptualmente el mismo objeto? (τὸ αὐτὸ ἐνοεῖται, frag. B 3). No es posible que lo mismo esté al mismo tiempo en muchos, pues entonces no sería uno. Pero, si fuera posible, tampoco aparecería entonces como una realidad semejante (ὁμοίον φαίνεσθαι), porque los sujetos del conocimiento no son semejantes en todo, ni se encuentran en idéntica condición. Si así fuera, no serían dos, sino un mismo sujeto. Pero, aun así habría que pensar que no permanece idéntico a sí mismo durante todo el tiempo y, por tanto, difícilmente podrían ser idénticas sus percepciones. En definitiva, las conclusiones de Gorgias vienen a coincidir con el relativismo de Protágoras y constituyen, por tanto, un respaldo para la actitud retórica que tiene conciencia de permanecer en el nivel de la doxa como un límite insuperable para el conocimiento humano. (22)

Por lo que se refiere a la tercera tesis, su fundamento parece estar en la teoría sustentada por Empédocles, de quien Gorgias había sido discípulo, que otorgaba a cada sentido un objeto propio. La vista no puede conocer los sonidos, ni el oído los colores. De la misma manera, el que habla no puede comunicar la cosa misma, porque la palabra no es lo existente y real (λόγος δε οὐκ ἐστὶ τὰ ὑποκειμένα καὶ ὄντα, frag. B3, 84), que permanece fuera de nosotros mismos. (ὑπόκειται τὸ ὄν ἐκτός). No puede llegar a identificarse con nuestra palabra, por lo que no puede concebirse el discurso como un vehículo de lo real. La palabra surge en nosotros como un resultado de la experiencia sensible (cfr. frag. B 3, 85) y, por ello, no puede decirse que sea representación de lo existente fuera de nosotros. Al contrario, hay que decir que es nuestra experiencia previa de lo que existe fuera de nosotros lo que la vuelve significativa.

Como ha observado W. Nestle (23), Gorgias no afirma la imposibilidad de la comunicación a través del logos, sino la exclusión de las cosas respecto a esa comunicación. La palabra no es la cosa misma, en cuanto transmitida al oyente, sino tan sólo una evocación de su propia experiencia individual e irrepetible. "La tercera parte de la argumentación, dice Dupréel (24), tiende a cualquier cosa menos a presentar como imposible la comunicación del pensamiento, que sería negar el valor del discurso". Más bien, lo que hace es mostrar la imposibilidad de que la comunicación se fundamente en la hipótesis de una coincidencia completa del conocimiento con su objeto, tal como éste es en sí mismo. El punto al que Gorgias quería llegar era éste: la posibilidad y el valor del discurso -y solidariamente del pensamiento- no están fundados sobre la imperiosa necesidad del ser. "De pronto, dice Dupréel (25), el arte de la palabra escapa de la tutela doctrinaria de la ciencia de las cosas".

¿Qué valor tendrá entonces el discurso para Gorgias, si no es el de transmisión de una realidad única e inmutable? Se trata, dice en un famoso pasaje (Elog. Hel. 8), de un "poderoso soberano, que con un pequeñísimo e invisible cuerpo ejerce obras divinas, pues es capaz de eliminar el

temor, suprimir la tristeza, infundir la alegría o intensificar la compasión". La obra del discurso no consiste en hallar los objetos que hacen posible la coincidencia intersubjetiva sobre la base de una realidad inmutable. Gorgias con su crítica al eleatismo 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. Su poder reside más bien en la posibilidad de evocar en el alma experiencias que sirvan para conformar en ella una determinada actitud.

La retórica se revela en sus manos como un arte de la seducción, cuyos efectos persuasivos se extienden tanto al orden teórico como al práctico. Para ello ha de valerse de la fuerza expresiva y poética del discurso. Gorgias ha pasado por ser uno de los creadores de un nuevo estilo en la prosa que niega precisamente a la poesía el carácter privilegiado que tradicionalmente se le concedía por sus posibilidades expresivas. Para él la poesía es sólo palabra con metro (lógon échonta métron, Enc.Hel. §9). La técnica retórica de Gorgias pretende sustituir ese elemento accidental en el logos que es la medida por aquellos recursos estilísticos que le devuelvan toda la fuerza de la sugestión. De aquí que el nombre de Gorgias vaya unido en la tradición a una concepción artística del lenguaje y a la invención de numerosos recursos, cuya intención no es otra que reforzar el carácter persuasivo del lenguaje, sacando el máximo partido de sus posibilidades estéticas.

La habilidad retórica de Gorgias cautivó, al parecer, a los que lo oyeron en Atenas, cuando acudió a esta ciudad enviado en calidad de embajador, por la novedad y la belleza del estilo (cfr. frag. A 4, ed. Untersteiner). El uso de figuras, como la simetría y la antítesis, que confieren al discurso un ritmo poético, el tono altivo o solemne y vehemente, las expresiones rebuscadas o paradójicas y otros recursos parecen haber sido contribuciones suyas al nuevo estilo en la prosa (26), que ejerció gran influencia sobre personajes destacados, como Pericles, Tucídides o Critias.

Gorgias quiere utilizar las posibilidades sugestivas que le brinda la poesía, adaptándolas al arte de los discursos, que él concibe, como hemos dicho, como un arte de la seducción. La palabra no persuade describiendo un orden inmutable al que pueda accederse racionalmente, sino ejerciendo sobre el alma una acción que determine en ella las actitudes psicológicas que el orador quiere crear. Este poder de sugestión, tal y como en la poesía se encuentra, puede engendrar, según dice Gorgias (Enc.Hel. 9), "un estremecimiento lleno de temor, compasión llena de lágrimas y una añoranza cercana al dolor". Por la palabra (diá tón lógon) el alma puede experimentar una pasión propia con ocasión de la muerte y la desgracia en asuntos y personas ajenas.

"El poder de la palabra tiene la misma relación con respecto a la condición del alma que la que guardan los medicamentos con respecto a la naturaleza de los cuerpos" (Enc.Hel. 14). Lo importante no es la realidad que pudiera ser descrita por ella, sino su acción sobre el alma, gracias a la cual "unas palabras producen tristeza, otras temor, otras infunden en los oyentes valor y otras con una maligna persuasión envenenan el alma y la hacen una víctima de su magia" (peithoi tini kakēi tēn psychēn epharmákeusan kai exegoēteusan, Enc.Hel. §14). Los efectos de la persuasión sobre la conducta humana son tan irresistibles que tienen la misma fuerza que el destino. Hasta tal punto se ve el alma obligada por ella que pierde la libertad y no es ya responsable de sus actos (cfr. Enc.Hel. 12.). "Por su

poder persuasivo el discurso fuerza al alma a obedecer sus mandatos y a aprobar sus actos".

Pero esta conformación que la palabra ejerce sobre la vida psicológica no se limita sólo al plano de las actitudes emocionales implicadas en las acciones humanas. También se extiende, en la medida en que se lo proponga (cfr. Enc.Hel.13), a sus elementos puramente representativos. Gorgias da tres ejemplos de ello. En primer lugar están los tratados de los meteorólogos (27), que "son capaces de sustituir una opinión por otra y hacer así que aparezca como evidente a los ojos de la opinión lo que es increíble y oscuro". En segundo lugar, hay que observar "la necesidad con que se imponen las argumentaciones de los discursos judiciales, en las cuales un solo discurso puede deleitar y persuadir a una ingente multitud". Para conseguirlo, lo que importa es que el discurso haya sido escrito con arte, independientemente de su relación con la verdad. En tercer lugar, los efectos persuasivos del arte de la palabra se hacen sentir en los discursos filosóficos, donde "es bien mudable la confianza en la opinión por la rapidez del pensamiento".

La persuasión no se ejerce, por consiguiente, sólo en el plano de las decisiones prácticas. Lo que Gorgias pone de relieve con su extensión al plano gnoseológico es la necesidad también aquí de una decisión por la que el sujeto llega a adherirse a una de las alternativas en juego. La persuasión comporta por esto necesariamente un elemento de engaño, que se ejerce tanto en la determinación de la voluntad, como en la conformación del pensamiento. Podemos comprender así que Gorgias reclamara para la retórica el título de ciencia suprema (cfr. Filebo 58a-b). En realidad no hay nada que quede fuera de su ámbito de acción.

Lo único que podría poner un límite a sus pretensiones sería el reconocimiento de un principio gnoseológico que estuviera por encima de la "doxa", a la que la persuasión está inevitablemente referida. Pero esto es imposible, como se desprende de los argumentos contenidos en el tratado de Gorgias "Sobre el no ser". Sólo la aceptación de un modo de conocimiento distinto podría hacer que la retórica viese restringido su campo de acción. Una vez que ha sido negada esa posibilidad, como por el contrario era reconocida en la vía eleática de la verdad, no es de extrañar que todas las variaciones en el pensamiento aparezcan como una prolongación de ejercicios puramente retóricos.

Gorgias concibe un saber de esa naturaleza como una tarea imposible tanto por el objeto que podría constituirlo, como por la incapacidad de las facultades humanas de conocimiento. Por lo que se refiere al primer aspecto, hay que recordar una vez más las tesis contenidas en el escrito "Sobre el no ser". La realidad aparece envuelta en un conjunto de determinaciones opuestas. De aquí que la incertidumbre sólo pueda ser superada por el engaño que tiene lugar a través de la palabra, en tanto que suprime las contradicciones y polariza el alma en la aceptación unilateral de una de las alternativas. (28) Si aceptamos los argumentos de carácter ontológico del mencionado escrito, las contradicciones en que se vería envuelta la existencia de tal objeto serían ineludible. 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. Con tales supuestos parece una tarea verdaderamente imposible establecer cualquier tesis acerca de las determinaciones ontológicas de la "physis" por una vía puramente racional. El engaño se revela como un elemento decisivo en la gnoseología y la teoría

de la persuasión sustentada por Gorgias.

Por lo que se refiere al segundo aspecto, la necesidad del engaño viene igualmente exigida por la misma debilidad del conocimiento humano. En el Encomio de Helena Gorgias explica las bases en las que se sustenta el poder persuasivo del discurso partiendo precisamente de este hecho:

"¡Cuánto, a cuántos y acerca de cuántas cosas persuadieron y persuaden construyendo un discurso falso! Pues si todos tuvieran acerca de todas las cosas, el recuerdo de lo pasado, el conocimiento de lo presente y la previsión de lo futuro, el discurso no tendría los mismos efectos para quienes son incapaces de recordar el pasado, escudriñar el presente y predecir el futuro" (Enc.Hel. 11).

La imposibilidad de ese saber hace que el alma tenga que refugiarse en el consejo de la opinión, la cual, dice Gorgias (Enc.Hel.11), es insegura e inestable y arroja a los que se sirven de ella en inseguros e inestables infortunios.

La persuasión se ejerce, pues, a través del discurso gracias al carácter subjetivo de la "doxa", que no puede fundar sus conceptos en un saber que fuese incommovible por la racionalidad de sus afirmaciones. La inestabilidad de la opinión revela ausencia de fundamentos y la convierte en una fácil presa del engaño que el discurso impone con la fuerza irresistible de la persuasión. (cfr. Enc.Hel.12). Que ésta es de carácter irracional, por lo que al sujeto se refiere, parece claro, si tenemos en cuenta que se trata de una necesidad que se le impone sin que pueda ofrecer resistencia. Quien ha actuado bajo los efectos de la persuasión no puede ser censurado, ya que ha sido obligado por el discurso.

Ahora bien, el engaño, precisamente porque es de carácter estético, presupone en el que se somete a él una determinada sensibilidad. Plutarco nos cuenta (29) que, al preguntarle alguien a Gorgias por qué eran los tesalios los únicos a los que no podía engañar, contestó que eran demasiado ignorantes. El engaño exige una sabiduría que es más estética que teórica (30) y consiste en tener sensibilidad ante el encanto de la seducción retórica. La tragedia tiene esto en común con ella ya que se funda, como el discurso, en la posibilidad de suscitar un engaño del alma con sus mitos y sus pasiones (cfr. frag. B 23) y hace que quien caiga en él se haga más justo y más sabio. "El que se deja engañar es más sabio. En efecto, lo que no carece de sensibilidad es más fácil de capturar por el placer de la palabra" (frag. B 23).

El engaño se opera gracias a esta condición del sujeto que le permite revivir las experiencias psicológicas que evocan en él la belleza sugestiva de las palabras. Pero para que esta operación pueda culminarse es necesario además el poder de la retórica, que Gorgias concibe como un arte del encantamiento mágico. (31) La poesía basa toda su fuerza en el placer que el discurso es capaz de engendrar en el alma y a través del cual se apodera de ella, como si la hubiese encantado con un ensalmo. El verdadero objetivo que Gorgias le atribuye a la retórica, como ha visto Romilly (32), es apoderarse de ese influjo irracional que la poesía había logrado producir a través del placer estético. La retórica debe ser "psychagōgein" (33), es decir, conducción del alma por el arte de los encantamientos. La fuerza del encantamiento, dice Gorgias (Enc.Hel.10), adueñándose de la opinión del alma, la seduce y la persuade, transformándola mediante un poder mágico. Cuando Gorgias define la poesía como palabra con metro, busca precisamente hacer ver que es posible dotar al logos de los mismos recursos seductores con que aquella está dotada. La prosa artística y la poesía

Cap. 3. La concepción irracional de la persuasión.

constituyen "dos artes de encantamiento y magia (goēteías kai mageía dissai téchnai, Enc.Hel.10) que sirven de extravío al alma y de engaño a la opinión".

El carácter sagrado de la magia aparece aquí sólo para hacer referencia, como ha visto Romilly (34), al poder irracional de la palabra. Gorgias cree en la posibilidad de someterlo a la voluntad del orador por los recursos que su concepción de la retórica estaba destinada a proporcionar. Esta aparece, como hemos visto, con la consideración de "téchne", es decir, entendida como una disciplina capaz de producir unos efectos determinados por el conocimiento adquirido en el dominio de los recursos expresivos adecuados. El orador debe ser capaz de producir el placer y alejar el dolor por medio de los encantamientos que producen los discursos. No se trata de una fuerza mágica incontrolada por su carácter sagrado, sino de recursos expresivos que la retórica debe controlar y poner a servicio del orador.

Ahora bien, esto no impide que se trate de una concepción irracional de la persuasión. Ya hemos visto que Gorgias considera el discurso como una especie de "fármakon", es decir, como una droga que puede infundir en el alma cualquier tipo de experiencia, y no como un instrumento para comunicar representaciones objetivas de la realidad (cfr.Enc.Hel.14). Precisamente de ese carácter irracional con que opera sobre un sujeto es de donde se desprende su ambigüedad moral, a la que el mismo Gorgias alude, cuando hace referencia a "las palabras que embrujan y envenenan el alma con una maligna persuasión" (Enc.Hel.14). El encanto persuasivo del discurso no depende de su relación con la verdad, sino de que haya sido "escrito con arte" (Enc.Hel.13). Por esta razón es más responsable quien se sirve de él para privar de la libertad al oyente, que el que no tiene más remedio que plejarse a la potencia embaucadora con que lo envuelven las palabras (Enc.Hel.12).

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. En principio, siempre es posible proponer dos juicios contrarios sobre un mismo tema. El orador debe, pues, elegir o buscar una fórmula de compromiso atendiendo a su especial sentido de la oportunidad. En la idea que tiene la retórica de la persuasión, la elección de los argumentos, en los que se ha de fundar la prueba, y el estilo están en función de un variado conjunto de factores. La destreza del orador, que viene expresada en su sentido de la ocasión, exige, por consiguiente, adaptar el discurso a las muchas circunstancias de la vida y a la psicología del oyente y de quien va a pronunciarlo.

Si atendemos a los contenidos doctrinales del discurso, hay que tener en cuenta que, de acuerdo con Gorgias, éstos no pueden estar determinados de antemano, porque no hay principio universalmente válido que pueda ser aplicado en toda circunstancia. Este parece ser el sentido del elogio que dirigió a los atenienses en un discurso que nos ha transmitido la tradición (frag. B 6), donde Gorgias afirma "que valoraron con frecuencia más la bondad del juicio justo que la arrogancia del derecho positivo y la perfección del razonamiento que el rigor de la ley". Por encima de la norma absoluta está la decisión del momento (35) que se toma de acuerdo con el sentido de la ocasión. "La más divina y universal de las leyes consiste en

hablar y callar, hacer y no hacer lo debido en el instante debido" (frag.B 6).

Desde el punto de vista del oyente, el discurso debe adaptarse también a sus peculiares circunstancias. El orador puede utilizar la inestabilidad de la opinión y orientarla hacia las posiciones que requieran sus intereses, pero debe permanecer dentro de ciertos límites que la misma "doxa" le señalan. Gorgias pudo, por ejemplo, defender los ideales de concordia en su "Discurso Olímpico", pero tuvo que guardar silencio sobre ellos en el "Epitafio" que pronunciara ante los atenienses. Tanto en uno como en otro las acciones contra los bárbaros fueron consideradas convenientes, pero en el segundo Gorgias "no pudo aludir a la concordia entre los griegos, ya que estaba dirigido a los atenienses, amantes de su hegemonía, que no era posible conquistar sin seguir una política de violencia..." (frag.A 1). En relación a esto, Kennedy (36) ha indicado que un aspecto del "kairós" viene dado por el sentido de lo conveniente (tò prépon), considerado también una de las virtudes del estilo. "Ambos constituyen lo que puede llamarse el elemento artístico de la teoría retórica en oposición a las reglas prescritas" (37).

Podemos ya extraer consecuencias y comparar el programa retórico de Gorgias con el juicio que Platón se había formado del mismo en el diálogo que dedicó al famoso sofista. A nuestro modo de ver han de destacarse los siguientes puntos:

1º. El valor del discurso es independiente de su relación con la verdad. Lo que importa en él es su poder para determinar la voluntad y evocar en el alma las experiencias emocionales requeridas.

2º. El arte de la persuasión es un instrumento moralmente ambigüo, ya que puede ser usado para fines diversos y no necesita vincularse a valores morales objetivos y universalmente válidos.

3º. La retórica es un arte o "téchnē", que conoce el valor de los diversos recursos estilísticos para la conducción del alma. A esto añade el sentido de la oportunidad que le permite hacer uso de ellos con éxito, según sean las circunstancias.

4º. La persuasión es concebida como una seducción mágica del alma. Con ello se alude al carácter irracional de los mecanismos en los que se funda la concepción que tiene la retórica de ella. Consiste en una seducción o en un engaño que se opera en el sujeto por el encanto estético del discurso.

Gorgias. Segunda parte.

El diálogo de Sócrates con Gorgias concluye en una aparente inconsecuencia de este último. Por una parte, se había declarado irresponsable del mal uso que pudieran hacer los discípulos de las enseñanzas recibidas. Por otra parte, reconocía el hecho de transmitir el conocimiento de lo justo y lo injusto al que no lo posee. De acuerdo con las premisas socráticas, ambas afirmaciones son contradictorias, pues el que conoce lo justo es por ello mismo justo y no puede, por tanto, hacer un mal uso de la retórica. Pero en este punto interviene Polo dispuesto a deshacer la aparente inconsecuencia. Lo único que le ha ocurrido a Gorgias es que ha sentido vergüenza de reconocer que al orador no le incumbe la enseñanza de lo justo (461b). En realidad, la posición de Gorgias había

quedado clara al comparar el arte del discurso con una técnica de combate. Con ello había puesto en evidencia la neutralidad moral de la retórica, que no necesita comprometerse en la defensa de unos valores morales determinados, y su carácter, por tanto, puramente instrumental. Platón quiere ya hablar sin eufemismos y extraer las consecuencias morales que se deducen de esta concepción irracional de la persuasión.

Ya hemos hecho referencia en un capítulo anterior a la crítica que hace Platón de la retórica, tal y como se expone en el diálogo de Sócrates con Polo y Calicles. Importaba allí subrayar la unidad de destino que compartía con el arte del estado y el juicio que Platón se había formado del mismo. Nos limitaremos ahora, por tanto, a reseñar los aspectos más importantes de dicho diálogo en lo que se refiere a la teoría sofística de la persuasión. Confrontaremos para ello los cuatro puntos extraídos de la teoría profesada por Gorgias con la crítica de Platón en este diálogo.

Platón establece aquí una tesis que sostendrá a lo largo de toda su obra. Consiste en negarle a la retórica el carácter de "technē" que Gorgias le atribuye (38), como era frecuente entre los que cultivaban esta actividad. El mismo Polo, como otros escritores de manuales de retórica o "technai", se había atribuido el mérito de haber convertido esta disciplina en un arte (cfr. Gorg. 462b-c). Platón afirma, por el contrario, que no es arte (38 Bis), sino una especie de práctica de producir cierto agrado y placer. Ya hemos examinado el concepto platónico de "technē", al analizar las exigencias que él le planteaba al arte de la política. Es verdad que Gorgias no pretende construir una concepción racional de la persuasión en el sentido de fundamentarla en un diálogo racional con los interlocutores. Pero desde el punto de vista del conocimiento que el orador tiene de los recursos persuasivos del discurso, sí que reclamaba la posesión de un saber tan racional como el que pudiera poseer la medicina. Igual que el médico sabe qué drogas o medicamentos debe utilizar para producir determinados efectos, el orador conoce el valor de las palabras para producir en el alma las experiencias adecuadas y poder determinar así la opinión o el sentido de la conducta.

La teoría retórica de la persuasión exige un conocimiento de los medios expresivos y su valor para la conducción de las almas. Esto es precisamente lo que Platón niega en el Gorgias, al considerarla una mera "empeiria". La retórica es en su opinión una actividad rutinaria, "porque no es capaz de dar razón alguna de las cosas que ofrece, ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de manera que no puede explicar la causa de cada una" (465a). Estas palabras referidas por Sócrates a la actividad culinaria, describen con toda precisión cuál es su opinión acerca de la naturaleza de la retórica. Tanto una como otra actividad desconocen lo que es objeto de su atención y se limitan a proporcionar el placer, al cuerpo en un caso, y al alma, en otro (cfr. Gorg. 501a).

La medicina constituye, por el contrario, la perfecta encarnación del concepto platónico de la "technē". Ella examina la naturaleza de lo que cura y la causa de cuanto hace, y es capaz de dar razón de todos sus actos. La culinaria y la retórica no llegan a alcanzar ese nivel de la "technē", ya que "solamente por rutina y práctica guardan el conocimiento de lo que suele suceder y es de éste del que se sirven para producir el placer" (501a-b). Son, por consiguiente, formas de actividad que proceden sin el conocimiento científico del objeto al que dedican su atención. Ambas desconocen la naturaleza y la causa del placer y actúan, por tanto, de manera totalmente irracional (alógos, 501a) y sin cálculo.

Retórica y medicina aparecen en todo el diálogo contrapuestas como formas de actividad entre las que existe una distancia insalvable, la que hay entre un arte que funda todas sus actuaciones en el conocimiento científico del objeto en cuestión y una forma de proceder puramente irracional. Más allá de la mera constatación empírica de las regularidades observadas, existe un saber que es capaz de dar razón en función del conocimiento que posee de la naturaleza y las causas del objeto de que se trate.

No hay que perder de vista, sin embargo, que la verdadera oposición es la que se establece entre el arte de la política, constituido por la legislación y la justicia, y los dos simulacros, es decir, la sofística y la retórica, que usurpan ilegítimamente su puesto. Ahora bien, el arte de la política, en tanto que se ocupa del buen estado del alma, no es otra cosa que la filosofía misma. De aquí que Sócrates diga que toda la discusión estriba en saber si hay que vivir como Calicles dice que hay que hacerlo, en el ejercicio de la retórica para ganar el poder, o de ese otro modo de vida dedicado a la filosofía (500c).

Filosofía y retórica son, pues, las dos fuerzas en conflicto. Al negarle a la segunda el carácter de "téchne", Platón pone en duda su legitimidad científica y moral, y entrega a la filosofía la gran tarea de convertirse en el elemento hegemónico de la formación cultural de la juventud ateniense. Sólo un interés puramente realista al servicio de pasiones desenfrenadas de la lucha política podía desviar la atención de la una a la otra.

Pasamos con ello al examen del segundo punto. En el Encomio de Helena, como hemos visto, aparece la retórica como una técnica de persuasión que puede instrumentalizarse con fines moralmente ilícitos. Tal vez sea este escrito de Gorgias un puro "paignion" de carácter retórico del que no pueden extraerse conclusiones demasiado literales. Pero está claro que Gorgias no entiende la virtud de acuerdo con el intelectualismo socrático al que hemos aludido. La enseñanza de los valores morales que impedirían un uso injusto de la retórica no estaba incluida en el aprendizaje de ésta. Gorgias insiste en el diálogo precisamente en la neutralidad de la retórica, que es, como la técnica del combate, un saber de cuyo mal uso no puede culparse al maestro que la transmite a sus discípulos:

"Si alguien adquiere habilidad en la oratoria y, aprovechando la potencia de este arte, obra injustamente, no por ello se debe odiar ni desterrar al que le instruyó; éste transmitió su arte para un uso justo y el discípulo lo emplea con el fin contra ..." (Gorg. 457b-c).

Platón rechaza esta neutralidad moral y acusa abiertamente a los maestros de retórica por la responsabilidad que han contraído al poner al servicio de personas faltas de escrúpulos un instrumento que se funda precisamente en su capacidad para incidir sobre los peores elementos del alma. Ya hemos insistido en ello en un capítulo anterior, pero nos interesa ahora subrayar de qué modo Platón enlaza su crítica de la retórica desde el punto de vista moral con el carácter irracional de la persuasión que ella se dedica a cultivar (39 a). Ambos puntos no pueden tratarse por separado.

Para Platón la retórica es una forma más de la adulación y ello quiere decir que para convencer, debe basarse en el agrado y el placer que sea capaz de producir (cfr. Gorg. 462e y 463b y sgs.). Por ello, en tanto que se desinteresa del bien y centra su atención en este único objetivo, se convierte en un mero simulacro de la política (463d). El arte que ha de

cuidar del buen orden y la armonía interna del alma no tiene nada que ver con una práctica sistemática de la adulación que acaba convirtiéndose en una actividad perjudicial, falsa, innoble y servil, como lo son la retórica y la cosmética (465b; 465c-d).

No hemos de insistir en los efectos que tuvo para la vida política de Atenas el que la retórica se convirtiera en el *modus operandi* del arte del estado. En el carácter irracional de la persuasión que es capaz de suscitar Platón coincide plenamente con Gorgias, pero evalúa las consecuencias morales que resultan de ello de una manera completamente distinta. En el diálogo de Sócrates con Polo y Calicles quiere hacer hincapié precisamente en la responsabilidad contraída por los que han hecho de la retórica una técnica del engaño. Ya en la primera parte del diálogo exponía Sócrates, como hemos visto, que se trataba de una forma de persuasión divorciada del fundamento racional en el que se basa la convicción científica. Ahora, en la intervención de Polo y Calicles, Platón quiere incidir en los elementos psicológicos de los que se nutre la acción persuasiva de la oratoria, contemplando siempre esta cuestión desde el punto de vista de sus efectos morales en el pueblo ateniense. Ya hemos tratado de este aspecto, por lo que ahora nos limitamos al análisis de la cuestión únicamente desde el punto de vista de la teoría de la persuasión.

Aunque la retórica es sólo una de las diversas formas en las que puede aparecer la adulación, los procedimientos utilizados son siempre los mismos. En general, el modo de actuación de todas estas actividades consiste invariablemente en seducir o captar por medio de lo agradable los elementos irreflexivos de la naturaleza humana y en un engaño que las haga aparecer dotadas de gran valor (cfr. 464d). La retórica es, pues, una actividad irracional no sólo porque no es capaz de dar razón de sus propias actuaciones, sino porque persuade valiéndose de los elementos irracionales del que la experimenta y se pone al servicio de ellos. La persuasión producida por la retórica tiene lugar gracias a una seducción del alma, que se opera por medio del agrado y el placer. En esto consiste precisamente la técnica del engaño, porque el placer es el factor que más fácilmente actúa sobre los elementos irracionales del alma. El placer es el resorte por el que puede ejercerse la seducción del alma, ya que es el principio por el que se rigen las pasiones y los deseos.

La razón no puede ser el fundamento de la persuasión retórica, ya que ésta se ampara en la ignorancia de aquellos a los que se dirige y no necesita del conocimiento para ser incluso más convincente que las artes que poseen el *saber* correspondiente. La retórica, según nos dice Sócrates (493a), pretende persuadir a la parte del alma en la que se encuentran las pasiones, aquella que cambia súbitamente de un lado a otro. Esta parte del alma, con la inestabilidad que le es propia, parece ser el fundamento psicológico que pone al hombre a merced del carácter inestable de la "doxa". "Cierta hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, dice Sóc. (493a), la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia (*dià tò pithanón te kai peistikòn ònómase píthon*).

Es precisamente porque la retórica apela a este elemento del alma por lo que puede convertirse en una actividad perjudicial e innoble, a la que Platón culpa, como vimos, de la exacerbación de las pasiones que han destrozado la vida ateniense. La retórica ha proporcionado agrado y placer a un elemento insaciable del alma, buscando solamente de qué modo podía satisfacerlo "sin considerar lo beneficioso y lo perjudicial" (501c). Tal es como Sócrates una y otra vez define la adulación (cfr. 501c, 464e, 463a-b).

Ya se trate del alma o del cuerpo, adulación es cualquier actividad que procura el placer al objeto sobre el que se aplica, sin examinar cuál es la disposición y el orden que le resulta más conveniente (táxis kaí cósmos, 504a). Falta aquí la forma (eídos, 503e) de acuerdo con la cual ordena el "technítes" sus actuaciones, una vez que ha examinado científicamente la naturaleza y las causas del objeto en cuestión. La retórica, como las restantes formas de adulación, olvida estas exigencias que considera accesorias para llevar a cabo su tarea y se entrega, por consiguiente, a cultivar una forma irracional de persuasión que se alcanza sólo en la medida en que se producen el agrado y el placer.

Platón considera diversas actividades que tienen en común con la retórica iguales procedimientos. Estas actividades que él coloca bajo el rótulo de la adulación, no pretenden sino agradar simultáneamente a muchas almas reunidas (cfr. 501d), sin otras consideraciones acerca de lo que les resulte beneficioso. Tocar la flauta o la cítara en los concursos (501e), el entrenamiento de los coros o la composición de los ditirambos no tiene otra finalidad más que causar placer (cfr. 502c). La similitud de su planteamiento con la idea de la retórica que tiene Gorgias puede observarse especialmente en la identificación de la poesía con la retórica popular. La poesía grave y admirable de la tragedia no tiene otro propósito que agradar a los espectadores (502b-c):

"Si se quita de toda clase de poesía la melodía, el ritmo y la medida, ¿no quedan solamente palabras?... Luego la actividad poética es, en cierto modo, una forma de oratoria popular" (502c).

Gorgias había definido la poesía como palabra con metro, para hacer hincapié tal vez en el carácter accidental que tiene la medida para el logos. Era perfectamente posible crear una prosa poética, independientemente de aquella, con objeto de disponer de un instrumento persuasivo eficaz. Platón insiste ahora en esa semejanza para poner al descubierto el carácter adulatorio de la tragedia y mostrar los elementos que tiene en común con la retórica. Ambas seducen al alma por el agrado y el placer que son capaces de suscitar através de la belleza de las palabras. Que el contenido del discurso no tenga relación con la verdad o que sus efectos sean perjudiciales es algo completamente accesorio.

Llegamos con esto al último punto que queríamos considerar: la concepción del discurso que revelan los procedimientos retóricos. (39 b) Que el discurso no tiene relación intrínseca con la verdad en la teoría sofística de la persuasión, depende en realidad de la jerarquía de valores morales que ella misma encarna. Este es el juicio que Platón se ha formado de la cuestión. Ya Gorgias había establecido en la primera parte del diálogo que la retórica debía ser considerada entre los más importantes y excelentes de los asuntos humanos por el poder que era capaz de conferir (451d). Idéntico juicio comparten Polo y Calicles. La verdadera razón por la que es admirada está en su capacidad para procurar bienes y poder (cfr. 466b, 511b-513b) o para librar al individuo de los males de que pudiera ser objeto por obra de los que tienen el poder.

La utilidad de la retórica convierte, sin embargo, al orador en un esclavo de las fuerzas en juego, al contrario de lo que Gorgias pensaba. Para ejercer su acción persuasiva tiene que remitirse a las normas de acuerdo con las cuales el poder alaba y censura. El orador sólo puede convencer en la medida en que está dispuesto a dejarse mandar por los criterios que emanan de la "doxa" comunitaria. Ésta se comporta en realidad como un tirano al que los oradores deben someterse, ya que nunca pueden

contradecirla gravemente y se ven obligados incluso a cambiar sus puntos de vista de acuerdo con las exigencias del momento (cfr. 510a y sgs.; 513a-b). El único camino abierto al que desee alcanzar el poder y quedar a cubierto de la injusticia es, nos dice Sócrates (520d), acostumbrarse ya desde joven a alegrarse y disgustarse con las mismas cosas que su dueño y procurar hacerse lo más semejante a él.

La ambición (pleonexía, 508a) es, en realidad, el móvil que determina la concepción retórica del discurso, porque éste está destinado a lograr el triunfo en los tribunales y las asambleas. Esta es la verdadera razón que late bajo el reproche que dirige la retórica a la filosofía de ser un saber inútil que compromete seriamente el éxito social del individuo. Los que se dedican a la filosofía después de la juventud llegan a "desconocer las leyes, dice Calicles (484d), que rigen la ciudad y las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas". ¿Cómo puede ser sabiduría un arte que toma a un hombre bien dotado y lo hace inferior? (486 b) Con ella pierde el individuo su condición de hombre y vive oculto en un rincón rodeado de jovencitos sin decir nada propio de un ciudadano libre, nada que sea grande y conveniente (cfr. 485e). Al dedicarse Sócrates a la filosofía, a juicio de Calicles, no hace sino disfrazar un alma noble con una apariencia infantil, ya que no podría expresar la frase adecuada en las deliberaciones de justicia, ni podría decir con firmeza algo conveniente y persuasivo.

Difícilmente podría elegirse un pasaje que expresara mejor el concepto retórico del discurso. La palabra acertada, el argumento bien construido es el que sirve para tomar una decisión favorable en favor de uno mismo o de los demás (cfr. 486a3). La rectitud del discurso (486a) reside en la medida en que es capaz de ser verosímil y persuasivo (eikòs kai pithanón). Esto quiere decir, claro está, como ya adelantábamos, que la concepción retórica del discurso tiene su criterio de corrección fuera de sí mismo, en tanto en cuanto es capaz de lograr en los demás la convicción que se va buscando. De aquí que su relación con la verdad se convierta en un valor accesorio, pues el criterio por el que se rige no es la adecuación gnoseológica con la realidad sino su congruencia con las voluntades a las que está dirigido.

Las argumentaciones socráticas, contempladas desde este punto de vista, parecen a Calicles una mera "micrología", puras ingeniosidades, cosas insulsas y charlatanería (cfr. 486c). Con el ejercicio dialéctico que Sócrates reclama para la filosofía, no podría valerse ante un tribunal y quedaría aturdido y boquiabierto, sin saber qué decir, aunque su acusador fuera un hombre incapaz y sin estimación (cfr. 486b). El discurso retórico afirma su valor en las adhesiones que es capaz de suscitar. De aquí su alegada superioridad sobre el concepto filosófico del mismo, que permanece encerrado en la interioridad de un asentimiento puramente racional y es incapaz de hacer valer los derechos del individuo en las circunstancias adversas.

Esto que podríamos llamar la exterioridad del discurso en la concepción retórica de la persuasión aparece con toda evidencia en los procedimientos de refutación. Lo que aquí se busca no es una verdad objetiva que invalide la corrección racional de la prueba, sino ganar la fuerza con que se impone la opinión de los presentes. "En los tribunales, dice Sócrates (471e), los oradores estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan numerosos testigos dignos de crédito en apoyo de sus afirmaciones". No importa que éstos sean en realidad testigos falsos,

porque se trata es de construir un relato verosímil que se imponga a los jueces con la apariencia de las pruebas. La risa (39 c) o cualquier otro expediente puede valer para dejar en ridículo al interlocutor (cfr.473e). No se pretende el atenuamiento a la congruencia racional del discurso considerado en sí mismo, sino crear un orden verosímil que sepa captar, del modo que sea, el mayor número de voluntades.

Entretanto, Platón va perfilando una concepción racional del discurso desde la que pueda lograr una descalificación moral de los procedimientos retóricos. El apoyo puramente exterior que confieren los testigos o los votos de los presentes no obligan (472b) a quien considera las cosas desde un punto de vista exclusivamente racional. Sócrates no entiende de votos en el diálogo (473e-474a), porque pretende plantear el discurso en un contexto no agonístico donde lo que importa realmente es el esclarecimiento de la verdad. Por eso no necesita presentar los numerosos testigos con que Polo apoya sus argumentaciones.

La búsqueda de la verdad no exige recurrir a un ámbito que otorgue la victoria a una de las partes contendientes. Es necesario presentar como testigo de lo que se dice al mismo interlocutor. La misma amistad que a él nos une nos lleva a buscar en común la verdad (cfr.473a). "Yo, le dice Sócrates (472b) a Polo, si no presento como testigo de lo que digo a ti mismo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra conversación". La clase de refutación que considera necesaria (474a) no se apoya más que en el voto de aquél con el que está conversando, con la multitud ni siquiera se puede hablar (cfr. 474a-b).

Hay que liberar el discurso de todo lo que no sea el encadenamiento puramente racional de los argumentos. Hay que entregarse a él como si se tratara de un médico (457d) y buscar tan sólo en el asentimiento intersubjetivo la garantía de la verdad. "Aquello en lo que tú estés de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, le dice Sócrates Calicles (486e), es la verdad misma". El discurso debe ir construyendo sus afirmaciones desde el acuerdo racional con otra conciencia y enlazando las ideas con argumentos de hierro y acero (*sidērois kai adamantinois lógois*, 509a). Por esta razón, la filosofía dice siempre las mismas cosas (cfr.482a), ya que ella permanece ajena a cualquier otra cosa que no sea el esclarecimiento de la verdad, en la medida en que puede alcanzarse por el uso de la razón. El discurso tiene en sí mismo su propia necesidad interior, su propio centro al que referirse independientemente de los vaivenes que la "doxa" pueda experimentar. No necesita cambiar de parecer, como tiene que hacer Calicles en la Asamblea, para no granjearse la enemistad del pueblo (cfr.481e).

Claro está que una concepción tan diferente de la persuasión sólo podía ser posible por una jerarquía de valores opuesta a la defendida por la retórica. ¿Qué utilidad puede tener ésta para quien piensa que es mejor sufrir la injusticia que cometerla? ¿Qué valor puede tener la retórica para quien ve en el castigo una liberación del mal? Las palabras de Sócrates no dejan lugar a dudas:

"Para el que no tiene intención de cometer injusticia no es, ciertamente, grande su utilidad, si, en efecto, tiene alguna, porque en nuestra conversación no ha aparecido por ninguna parte" (481b).

Pensemos por un momento en las conclusiones que podemos obtener de esta crítica de Platón contra el concepto retórico de la persuasión. El Gorgias está escrito, como hemos visto, con la amargura experimentada por

su autor ante la muerte de Sócrates. Éste tuvo que sufrir los perjuicios de los procedimientos retóricos y ser condenado, como si hubiera sido un médico acusado por un cocinero ante un tribunal de niños. La descalificación de la retórica está impregnada, por consiguiente, de esta amargura, pero obedece igualmente a varias motivaciones. Desde el punto de vista moral, se le carga en su cuenta todas las nefastas consecuencias de la democracia ateniense. Desde el punto de vista gnoseológico, se le niega el carácter de "téchnē" y se hace hincapié en la concepción agonística del discurso defendida por ella, que sólo le permite establecer sus recursos persuasivos sobre bases irracionales.

La crítica de Platón no sólo está inspirada en una nueva jerarquía de valores morales, sino en una concepción del discurso que quiere invertir totalmente la idea que tiene la retórica de él. El discurso sólo debe fundarse en el acuerdo intersubjetivo que se consigue por medio del diálogo racional. Sólo vale en tanto en cuanto las conclusiones a las que llega son libremente asumidas por el interlocutor, que ha participado a través de sus respuestas en el hallazgo de la solución. Ninguna forma de diálogo puede considerarse más alejada del concepto retórico del discurso que la que se inspira en la mayéutica socrática. La dialéctica, en oposición a las demostraciones retóricas de los largos discursos, se revela además, de acuerdo con Jaeger (40) como la forma suprema de la "paideía". En medio de todas las voces que clamaban por otorgar a la retórica un puesto de primera fila en la formación cultural de la juventud ateniense, Platón rechaza la legitimidad de tales pretensiones, haciendo ver que la ambición es el único móvil que la inspira. A ella opone como contrafigura de la retórica su propia concepción de la filosofía. La filosofía aparece como el arte verdadero de la política y una búsqueda en común de la verdad que se basa en los elementos racionales de la naturaleza humana.

EUTIDEMO

También el Eutidemo está inspirado -como tantos otros diálogos- en intenciones apologéticas. La defensa de Sócrates, ha debido pensar Platón, debe proceder mostrando claramente las diferencias que separaban el método dialéctico y sus ideales morales de los procedimientos sofísticos, con los que habría sido confundido por numerosos observadores. (41) De aquí que el Eutidemo tenga un doble propósito, pues, por una parte, Platón desea rechazar la semejanza superficial que la dialéctica socrática tiene con la erística y, por otra, mostrar cómo ambas persiguen también valores educativos muy distintos. La apología de Sócrates enlaza indisolublemente uno y otro aspecto de la obra.

Sócrates no es sólo una figura ejemplar, que hay que defender frente a las acusaciones injustas que le llevaron a su condena, es también la encarnación de la filosofía como ideal epistémico y moral. Al reivindicar la figura de Sócrates, Platón no hace otra cosa que expresar su deseo de convertir la filosofía en el verdadero elemento propulsor de la "paideía" griega. Por esta razón, el diálogo no es sólo una apología del maestro, sino una defensa de la filosofía frente al otro elemento de la cultura ateniense que le disputa tales pretensiones. Aunque pueda parecer que todo el debate va dirigido contra la erística, la verdadera confrontación tiene lugar con la retórica. Platón reivindica ante ella la especificidad y el

valor de la filosofía.

El Protágoras (cfr.334d) y el Gorgias (cfr.449b) han insistido en la convicción socrática de que sólo se puede dar razón y seguir racionalmente la marcha de los argumentos mediante un lento proceder de preguntas y respuestas. Ahora bien, para muchos, este método era un vano esfuerzo por "ir a la caza de las palabras", como decía Calicles, para quien todo el mérito de tales procedimientos no consistía sino en darle mucha importancia al hecho insignificante de que alguien se equivocara en un vocablo determinado. La actitud retórica desprecia la dialéctica socrática como mera "micrología" que trata de cosas sin valor alguno. Ante el hombre de la calle, su descalificación no tenía más remedio que ganar fuerza, sobre todo si se confundía la mayeútica con la erística practicada por algunos sofistas. Por eso, era necesario marcar distancias con esta última e intentar responder una vez más ante la descalificación retórica del método filosófico.

La semejanza de los procedimientos socráticos con la erística reside, como es sabido, en la forma de preguntas y respuestas que ambas adoptan para llevar a cabo el diálogo con el interlocutor. Era necesario, por consiguiente, deshacer ese malentendido y reivindicar, como hemos dicho, el buen nombre de la filosofía, haciendo hincapié en la diferente concepción del discurso que a ella correspondía.

Sócrates entiende la erística como una forma de lucha que tiene lugar a través de las palabras y cuyo objetivo fundamental es refutar al interlocutor, cualquiera que sea su respuesta (cfr. 271c, 272a-b). El carácter agonístico del discurso es en ella una nota fundamental y en ello insiste Sócrates al poner en relación el saber (sophía, 275d) de estos hombres con el arte del pancracio. Eutidemo y Dionisodoro, dos sofistas procedentes de Turios, se dedican a la erística, llevando al terreno dialéctico la lucha que antes habían enseñado en una dimensión meramente física. Ahora son también los más atrevidos en afrontar las disputas jurídicas y componer discursos adecuados para los tribunales (272a).

Existen, efectivamente, diferencias de carácter formal entre los procedimientos erísticos y la retórica. Pero ambas coinciden en el ideal de la refutación a ultranza del interlocutor, sin reparar en los medios que tengan que emplear (cfr.271c). La retórica prefiere los "largos y bellos discursos", mientras que la erística utiliza el método de las preguntas y respuestas, formuladas con concisión. Pero las dos están igualmente desvinculadas de la verdad. La erística ve el diálogo como un proceso donde interesa únicamente la refutación, independientemente de la verdad o de la falsedad de las respuestas (cfr.272a-b).

La persuasión, que se procura ejercer sobre el interlocutor -aunque sea en la forma puramente negativa que aparece en esta obra- contempla a éste como un adversario y, por ello, nada tiene que ver con la verdad o con un esclarecimiento desinteresado de la realidad. Las enseñanzas que estos sofistas imparten no son, a ojos de Sócrates (278b), más que un juego, "porque si uno aprendiese muchas de estas cosas o todas, no sabría por ello más acerca de cómo son realmente las cosas".

Al analizar la teoría retórica de la persuasión, hemos visto que su interés fundamental se centraba en utilizar las posibilidades estéticas del lenguaje para el embrujamiento de la inteligencia. El carácter irracional de los factores persuasivos empleados no está ausente en esta otra versión del concepto sofístico del lenguaje representada por la erística. Si la retórica grandilocuente hace de la seducción estética un instrumento de

engaño, la erística recurre a las ambigüedades del lenguaje. También ella ve en éste un medio para generar apariencias engañosas, con el que desorientar al interlocutor y refutarlo (cfr. 277b5). La "macrología" retórica había quedado representada en el Protágoras en la figura de Orfeo (Prot. 315a) que embelesaba a las fieras con su melodioso canto. Ahora en el Eutidemo la "micrología" erística queda personificada en Proteo (42), que podía adoptar cualquier metamorfosis para sustraerse a las miradas inquisitivas de los que deseaban conocer su futuro.

Ambas formas de discurso están unidas por un mismo concepto de la persuasión, en tanto que rehuyen las posibilidades de acuerdo racional que el lenguaje puede proporcionar. Es verdad que utilizan recursos distintos: la retórica emplea la potencialidad de sugestión que reside en los valores estéticos del lenguaje y la erística, en cambio, se sirve de las ambigüedades propias de la expresión lingüística. El arte de Orfeo embelesa y encanta al sujeto al son de su melodioso ritmo, el de Proteo lo seduce mágicamente con la apariencia engañosa de las palabras. Pero ni uno, ni otro tienen intención de construir un diálogo con coherencia lógica para lograr el descubrimiento de la verdad.

Los sofistas mencionados aparecen en el diálogo en otras intervenciones en las que podemos observar toda una completa serie de argucias y sofismas. En ella encontramos, por ejemplo, falacias basadas en el significado ambiguo de determinadas palabras, o en una equívoca referencia a la extensión de los términos (cfr. 277b, 293c y sgs. etc.), falacias de composición (cfr. 298e), aporías sobre la naturaleza de la predicación accidental (cfr. 283c-d), sobre la imposibilidad del discurso falso (cfr. 283e-284a) o de la contradicción (cfr. 285d-286b), etc. (43) Aristóteles podrá luego utilizar todo este abundante material y llevar a cabo el análisis de diversos sofismas y falacias con ejemplos tomados del Eutidemo. (44)

Parece como si Platón hubiese querido demostrar un conocimiento completo de ellas, aunque no se detenga en el análisis detallado que hubiera podido llevar a su posible solución. La actitud de Aristóteles será muy distinta, pues, como ha mostrado Aubenque (45), él se "toma en serio la aporía en su misma literalidad", mientras que Platón se atiene más bien "al espíritu y no a la letra de sus argumentos". Éste es, desde luego, el caso del Eutidemo, por lo que se refiere a las aporías ligadas a la imposibilidad del discurso falso y la contradicción. Aquí la refutación no consiste sino en un "argumentum ad hominem", dirigido a la coherencia personal de los sofistas. Aunque hay referencias a Protágoras (286c) y probablemente a la teoría del "oikeíos lógos" de Antístenes (286b), Platón no se detiene en las implicaciones gnoseológicas u ontológicas de la tesis en cuestión. Sócrates se limita a mostrar la incongruencia de semejantes afirmaciones con las pretensiones de los sofistas, que quieren enseñar precisamente la virtud (cfr. 287a; 287b-c).

Detrás de algunas falacias puede rastrearse fácilmente una inspiración eleática, como es el caso de las que se refieren a las aporías de la predicación y de la imposibilidad de la falsedad. Guthrie resume muy acertadamente la cuestión en los siguientes términos:

"La mayoría de las falacias se derivan de una aplicación literal o de una reacción contra las afirmaciones de Parménides de que (a) el verbo "ser" tiene un solo sentido, esto es, existir, y no puede ser cualificado y de que (b) nadie puede percibir o hablar de lo que no es. (A) nos lleva a la afirmación de que los amigos de Clinias no quieren que continúe

existiendo (46); (b) fue usado por Antístenes para probar la imposibilidad de los enunciados falsos".

La aporía de la predicación nos remite, como ha visto Aubenque (46 bis), a una metafísica del accidente, de la que se ocupará Platón más adelante en el Sofista. Aristóteles nos dirá que es "oficio del filósofo" la resolución de la aporía para hacer viable la posibilidad del discurso y meditará en respuesta a ella la propia articulación de sus conceptos ontológicos. Platón no ha querido detenerse en el Eutidemo en el análisis preciso de estas falacias. Por lo que el diálogo narra, no hay que pensar en una línea coherente de pensamiento que pudiera fundamentarlas, sino en un mero juego intrascendente sin ningún tipo de valor intelectual.

Lo que importaba verdaderamente a Platón era hacer ver la diferente concepción del discurso que se escondía bajo la aparente semejanza entre dialéctica y erística. Para Sócrates el discurso es el instrumento educativo por excelencia. De aquí que repita irónicamente una y otra vez a lo largo del diálogo su deseo de conocer ese saber que podría exhortar a los jóvenes, según Eutidemo y Dronisodoro, a la filosofía y a la práctica de la virtud. La filosofía no puede consistir en esa serie de sofismas y paradojas. No puede ser sólo un juego de iniciación coribántica (cfr. 277d y 278 c). Si fuera sólo lo que estos sofistas pretenden, sería un saber muy fácil de adquirir. Bastaría un año o dos (272c) y no serviría más que para "divertirse uno con la gente a propósito de los diferentes significados de los nombres, haciéndoles zancadillas y obligándoles a caer por el suelo", como cuando se le quitan las banquetas a las personas que se van a sentar (cfr. 278b).

La ambigüedad es el instrumento apropiado para el engaño cuando se trata de refutar a cualquier costa. Para ello sólo hace falta que el discurso dé vueltas en torno a sí mismo en un puro juego de piruetas verbales. De nuevo estamos ante una concepción del lenguaje que renuncia a ver en él un medio adecuado para construir una idea coherente de la realidad. El lenguaje no es para la erística un instrumento de convicciones racionales, sino una técnica del engaño que permite atrapar al sujeto "envolviéndolo en las redes de sus palabras" (295d). Cualquier intento de Sócrates por restituir la comunicación racional, mediante la introducción de aclaraciones (cfr. 296a y sgs.) que hagan posible la disolución del equívoco, es rechazado por los sofistas. Ello impediría el extravío de la inteligencia que pretenden generar. Cuando son ellos los que se ven sorprendidos en la inconsistencia de sus afirmaciones, basta con cambiar de una afirmación a otra o eludir las respuestas, para no verse forzados a una refutación inmediata (cfr. 287c).

La erística es, por consiguiente, un juego que nada tiene que ver con el diálogo socrático, un juego practicado por quienes gustan de las contiendas verbales por el puro placer de quedar victoriosos. Nada tiene que ver con la virtud que proclamaban haber alcanzado (cfr. 273d). La exhortación a la virtud y la refutación son, como ha visto Jaeger (47), dos momentos esenciales del método socrático, pero tienen un sentido completamente distinto del que le atribuyen los sofistas del diálogo.

El Eutidemo representa precisamente la exposición sistemática del carácter exhortativo que tenía el método socrático. En las dos intervenciones de Sócrates queda plasmado todo un modelo de exhortación, que otros autores no han dudado en copiar hasta con las mismas palabras (48). Ya en la Apología había quedado perfectamente definido el sentido del diálogo socrático y la continuidad que enlaza el momento de la refutación

con el específicamente exhortativo o persuasivo:

"Mientras tenga aliento y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que vaya encontrando de vosotros, diciéndole lo que acostumbro... Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que lo voy a interrogar, a examinar y a refutar, y si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco" (Apol. 29d-30a).

El concepto socrático de filosofía incluye, por consiguiente, la refutación, pero siempre en relación a los ideales de la persuasión moral. Sócrates va por todas partes "sin hacer otra cosa que intentar persuadir" (Apol. 30a7-8), pero el nuevo concepto de los valores morales exigía la refutación del interlocutor para que éste cobrase conciencia de su propio error y de la ignorancia que le impedía ocuparse de lo más valioso.

"El motivo del diálogo socrático, como ha dicho Jaeger (48 B), es la voluntad de llegar con otros hombres a una inteligencia que todos deben acatar acerca de un tema que encierra para todos ellos un interés infinito: el de los valores supremos de la vida". La filosofía debe ser entendida siempre como una tarea de persuasión moral. Si la Apología ha reflejado con exactitud el método y los ideales de Sócrates, como parece ser el caso, no cabe duda de la conciencia que él tenía de su propia misión:

"Si me condenáis a muerte no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante, colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble, pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser aguijonado por una especie de tábano". Sócrates cree estar en la ciudad para una función semejante a ésta, es decir, para despertar, persuadir y reprochar uno a uno intentando "convencerle de que se preocupe por la virtud" (Apol. 30e).

Lo que separa a Sócrates de la erística, por encima de las semejanzas superficiales que tiene su método con ella, es esta intención moral y exhortativa que él quiere poner al servicio de unos nuevos ideales morales. Además le separa de ella su idea del carácter racional que semejante exhortación debe revestir. También él se dirige, como en el caso de la erística, a cada individuo en particular. Los sujetos han de ser interrogados uno a uno, pero no para envolverlos en la ambigüedad engañosa del lenguaje, sino para despertar en ellos la exigencia de una reflexión moral, a partir de la conciencia que adquieren de sus propias contradicciones. Aunque no podamos detenernos en ello, es evidente que el intelectualismo moral constituye toda una metafísica y un concepto del hombre en concordancia perfecta con el ideal racional del discurso. La palabra es vehículo de argumentaciones dialécticas que sólo la razón puede comprender. Ella es la que tiene que determinar la orientación general de la vida y la jerarquía de valores en la que ha de fundarse. Ortega lo ha expresado con toda claridad refiriéndose al tema socrático: la misión del hombre consiste en sustituir lo espontáneo por lo racional. (49)

Esta idea de la filosofía como diálogo racional al servicio de exigencias éticas es la que Platón ha querido reflejar una vez más en el Eutidemo. Por eso era necesario cortar en dos ocasiones la esgrima verbal de los erísticos para poner de relieve cómo el arte del discurso puede servir a fines distintos. Ya al principio del diálogo se hizo hincapié en esta preocupación fundamental de Sócrates. Los sofistas, se decía (Eut. 275a), debían hacer una demostración de su capacidad para exhortar a los

jóvenes a la filosofía y al cuidado de la virtud. Sócrates quería que persuadieran al joven Clinias de la necesidad de la filosofía para que éste llegara a ser mejor y no fuese inclinado por otros a menesteres que pudieran corromperlo (cfr.235b). El juego erístico no fue capaz de emprender una tarea como ésta.

Es Sócrates quien tiene que intentarlo, después de deshacer los equívocos que habrían confundido a Clinias (cfr.277e-278b). El diálogo emprendido a partir de ese momento debía mostrar las diferencias que separan a la filosofía de esa actitud meramente agonística y lúdica de la erística (cfr. 278cr,cc,d.). Sócrates deja de lado la pirueta verbal y la arbitrariedad en la construcción del diálogo que había prevalecido hasta entonces, para iniciar una metodología completamente distinta. (50)

En la primera intervención parte de una idea generalmente admitida. La felicidad (eū práttein, 278e) es el deseo de todos los hombres. Ahora bien, la condición para alcanzarla es la sabiduría, que es la que puede proporcionar el éxito. No son los bienes los que procuran la felicidad por sí solos. Para ser feliz, es necesario usarlos rectamente y el uso recto va indisolublemente ligado al conocimiento (epistēmē).

Sin la prudencia y el saber (áneu phronēseōs kai sophías, 281b) nada tiene valor en sí, porque nada es un bien ni un mal en sí mismo, a excepción del saber y la ignorancia. Estos son los verdaderos presupuestos del diálogo socrático. La virtud, cuyos secretos decían haber descubierto los sofistas al inicio de la obra, debe consistir en el saber: de él depende el recto uso de las cosas que hace al hombre feliz. No podemos detenernos ahora en la cuestión tan discutida del intelectualismo socrático. Basta con indicar lo que tales supuestos debían implicar para el método con cuyo ejercicio puede el hombre lograr la felicidad. Es claro que debe ser también el fundamento sobre el que se levantara toda la construcción metodológica del discurso.

Hay que atender sólo al "logos". Esto es lo que repite Sócrates una y otra vez en el curso de los diálogos. "Yo, afirmaba en el Critón (46b), no sólo ahora, sino siempre, soy de tal condición que no me dejo persuadir más que por el razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor". La persuasión y la exhortación socrática sólo puede fundarse en la consideración del logos que el examen racional haya podido proporcionar. Ni siquiera ante un jurado que podía condenarlo a muerte, alteraría Sócrates ese ideal de discurso que había forjado durante tantos años, recurriendo al tono suplicante o a la expresión doliente. Lo justo era informar y persuadir (didáskein kai peíthein, 35c), no arrancar una sentencia que pecaría ante los dioses por un favor injustamente otorgado, sino intentar una acción que pudiera establecerse de acuerdo con las razones aducidas

Hemos dicho ya que el Eutidemo está escrito pensado más bien en la retórica que en la erística. No hay que olvidar esto para comprender bien cuál es el sentido de la obra. Para la retórica la erística y la filosofía socráticas eran una misma actividad. El primer discurso exhortativo de Sócrates estaba destinado entre otras cosas a disipar este malentendido. Pero también habría insistido la retórica una y otra vez en la inutilidad de la filosofía para el arte de la política. El siguiente discurso protéptico de Sócrates parece ahora igualmente responder a esta acusación. En él se plantea el tema de hallar un tipo de conocimiento en el que se den a la vez la producción y el recto uso de aquello que se produce (cfr.289b). Quien pudiera lograrlo, tendría con ello lo único que puede deparar al

hombre el bienestar.

Después de varios intentos fallidos para determinar qué tipo de actividad podría tener estas características, aparece en consideración la política o "el arte regio" (cfr. 291b y sgs.). Esta parece tener el conocimiento necesario para el recto uso de los productos que otras artes le proporcionan. El bien que sea capaz de producir debe consistir en un cierto saber. Con ello queda determinado con toda claridad el programa que ha de cumplir la ciencia buscada. Sus objetivos no se orientan a la producción de cosas que, como la riqueza u otros bienes, no son en sí mismos buenos ni malos. "Es menester que este arte hiciese sabios a los ciudadanos y partícipes del conocimiento, si es que ha de convertirse en el único arte que, siendo útil, pueda brindar la felicidad".

Por el momento no queda claro para los interlocutores en qué ha de consistir esta sabiduría. Pero eso no es obstáculo para que haya quedado definido el objetivo de la "paideía" filosófica que Platón se estaba esforzando por construir. Sólo en el grado supremo del saber que tiene por objeto el conocimiento del bien pueden quedar garantizados los fines últimos del hombre a los que aspira la nueva cultura filosófica. El segundo discurso de Sócrates revela ya una intención claramente platónica, pues el ámbito donde se formulan los ideales del programa filosófico no es ya el del sujeto individual, al que Sócrates dirige sus palabras exhortativas, sino el de la misma comunidad. Platón reclama con ello para la dialéctica - a la que se ha aludido de pasada (290c) - la máxima dimensión práctica que la retórica precisamente le negaba.

Pero ¿qué tiene que ver con el arte del estado la concepción platónica de la filosofía, que no puede prescindir del largo rodeo dialéctico? ¿En qué se diferencia el método filosófico de ese puro juego verbal practicado por la erística? La presencia de un cierto personaje que aparece al final del Eutidemo representa justamente estas preguntas. Su punto de vista representa esa actitud retórica que desprecia la concepción platónica de la filosofía. Se trata de alguien que no se ha presentado jamás frente a un tribunal, pero que "entiende muy bien de este asunto, que es hábil y compone hábiles discursos" (305c). La descripción corresponde muy bien a Isócrates, que, como es sabido se dedicaba a estos menesteres al principio de su carrera, para permanecer después, como este personaje, en un camino intermedio entre la política y la filosofía. (51) Si es así, podríamos preguntarnos por qué no lo menciona expresamente Platón, como hizo en tantos otros casos al referirse a Protágoras, Hippias o Gorgias o a todos aquellos que defendían puntos de vista distintos de los de Sócrates. Sin embargo, en este caso hay que tener en cuenta la relación cronológica que guardan estos dos personajes, pues en el momento en que transcurre la acción del diálogo Isócrates no podría ser más que un niño y la persona que aparece en el Eutidemo tiene ya, en cambio, toda una posición consolidada como escritor de discursos.

Basándose en esta desproporción cronológica, Taylor (52) negó que pudiera tratarse de Isócrates. Pero hay que pensar que los diálogos platónicos se mueven a veces en un plano cronológicamente ambiguo. Los personajes pertenecen a menudo al pasado, pero las cuestiones tratadas son problemas de toda actualidad. Para Field (52 Bis) este es uno de esos casos en que Platón alude a personas que podían ser identificadas sin ninguna dificultad, aunque no fuesen nombradas expresamente. Se trata en estas ocasiones de puntos de vista vigentes en el momento en que se escribe la obra, pero que habían sido difundidos por personas posteriores a la época

de Sócrates.

La alusión que se hace al estilo del personaje en cuestión parece ser lo suficientemente concreta, como ha indicado Guthrie (53), para que se trate de un caso muy preciso y es posible que sea una parodia incluso de alguien suficientemente conocido. Lo importante es, desde luego, lo que la intervención significa en sí misma (53 Bis). De ella deducimos precisamente las dos acusaciones de las que Platón había intentado defenderse en el diálogo. La primera es la confusión de la metodología dialéctica con la erística. La retórica representada por Isócrates no comprendía el sentido específico del concepto del saber que Platón estaba intentando desarrollar a partir de las exigencias socráticas. La segunda acusación es la inutilidad de la filosofía (cfr. Eut. 305a), la cual no constituía, como sabemos, verdaderamente ninguna novedad. No hay más que recordar las palabras pronunciadas por Calicles en el *Gorgias*.

Las dos están recogidas en las más conocidas obras de Isócrates, a las que haremos referencia más adelante. La novedad del punto de vista defendido en el *Eutidemo* por esta persona es la actitud intermedia en que permanece por lo que se refiere a la política y la filosofía. No está implicada directamente en las ambiciones y el afán de poder que supone la carrera política, pero participa moderadamente en ella con la composición de discursos que tratan temas de estado. Tampoco está entregada a la filosofía y, sin embargo, ello no le impide reflexionar sobre cuestiones de gran trascendencia práctica. Ahora bien, para poder hacerlo, no es necesario, según sostiene esta opinión, considerar los últimos fundamentos metafísicos a que hace alusión la concepción platónica de la "epistémé".

Platón no ve en estas acusaciones sino una polémica de escuela. "Piensan que si logran desacreditar a éstos, haciéndoles fama de que nada valen, habrán conquistado inmediatamente y sin disputa, en opinión de todos, la palma de la victoria en lo que se refiere a su reputación como sabios". Son gentes a la que hay que perdonar, porque están movidos sólo por la ambición. Platón rechaza la aparente verosimilitud que hay en la posición intermedia entre la filosofía y la política. Los hombres que no se entregan ni a una ni a otra y participan de las dos, no por ello están en una posición más justa, sino que son inferiores a ambas y ocupan un tercer puesto, aunque quieran hacernos creer que están en el primero.

El arte de los discursos no tiene nada que ver con ese saber anhelado que han buscado en vano Clinias y Sócrates. "Semejantes artes, dice Platón (289e), es, si bien pequeño, sólo una parte del arte de los encantamientos, aunque inferior a él. El de los encantamientos, en efecto consiste en encantar serpientes, tarántulas, escorpiones y otras bestias y en curar enfermedades, mientras que éste persigue el encantamiento y persuasión de los miembros de un jurado, una asamblea o cualquier otro tipo de gente reunida". La retórica es todo lo contrario de un saber, que, en este caso además, aparece bajo la forma de una "epistémé" en la que se dan a la vez la producción de un objeto y el conocimiento del recto uso que ha de hacerse de él (cf. 289b). La retórica no responde a estas exigencias. Lo único que ella puede proporcionar es un tipo irracional de persuasión, que produce sus efectos mediante una especie de encantamiento del alma. Pero incluso es inferior al arte general de los encantamientos, ya que éste tiene por objeto animales salvajes y puede tal vez aquietar los elementos indómitos de su naturaleza o traer la curación a seres dominados por una enfermedad. Pero el arte de los discursos no hace sino adormecer las facultades racionales y privar al alma de su elemento más valioso.

De todo lo dicho podemos extraer algunas conclusiones que van determinando el programa platónico del verdadero arte del discurso. Éste no debe ser nunca un arte del engaño, sino un proceso metódicamente articulado entorno a la idea de "epistémē". Por lo que se refiere al carácter racional del mismo, no se trata sino de seguir la metodología de la mayeútica socrática. No es un concepto puramente teórico del saber, sino una idea del conocimiento que puede traducirse en un arte del estado. Dar razón de sus presupuestos últimos y lograr la comprensión de las verdaderas soluciones a los problemas de la comunidad, esto es lo que pretende en definitiva la idea del saber a la que se ha referido Sócrates. La filosofía será conocimiento del bien para alcanzar las metas aquí propuestas. A este término apuntan todas las aporías de la ciencia buscada. La filosofía debe ser a la vez un saber riguroso y una conciencia de los valores supremos que debe orientar la vida del hombre. Pero la polémica es todavía una polémica de retórica y filosofía.

FEDON.

Hemos visto que en el Eutidemo Platón no se detiene en el análisis detallado de los supuestos ontológicos y gnoseológicos de la teoría sofística del discurso. En el Fedón hay una sección en la que se describen incidentalmente los aspectos más sobresalientes de la misma y en la que se hace referencia, aunque muy de pasada, a tales supuestos. En el curso del diálogo se han confrontado argumentos muy distintos acerca de la inmortalidad y la naturaleza del alma, que generan un estado general de escepticismo e incertidumbre. Después de una aparente confianza en el valor de los argumentos y tras los resultados obtenidos, cualquier otro argumento que pueda proponerse parece de antemano condenado a la incredulidad. La persuasión que habían logrado generar ha quedado de repente en suspenso por las objeciones de Simias y Cebes.

Sócrates advierte del peligro de la misología, que es, según (89d), lo peor que puede uno sufrir. La misología o el odio a los razonamientos se genera de la misma manera que la misantropía, por la ingenua actitud que nos hace poner una confianza excesiva en lo que no es merecedor de ella. A veces estamos firmemente persuadidos de la verdad de un argumento, pero luego descubrimos su falsedad y esto nos hace pensar que no hay ninguno que sea fiable y consistente. Pero los razonamientos pueden ser verdaderos y falsos, y para discernir la validez de los mismos, es necesario un arte que examine su consistencia racional.

En las líneas que siguen, Sócrates hace una referencia explícita a los supuestos gnoseológicos y ontológicos de los que se dedican a "razonar en favor y en contra de las cosas" con independencia de la verdad. La expresión que aparece en este pasaje refiriéndose a aquéllos "que se dedican a discutir en torno a argumentos contrarios" (90c1) puede aplicarse tanto a los erísticos que hemos visto en el Eutidemo, como a los retóricos que defienden una tesis u otra según la conveniencia del momento. El lema protagórico de convertir el argumento más débil en el más fuerte y el más fuerte en el más débil expresaba, en efecto, el núcleo metodológico de la teoría retórica del discurso. Ahora bien, ésta responde a la descripción

socrática tan bien como pudiera hacerlo la misma erística. A todo "logos" puede oponerse uno de carácter contrario. Este lema expresa un principio metodológico que, como indicó Aristóteles (Retórica, 1402a23), sólo puede tener validez en la retórica y en la erística.

Los que tienen esta idea del discurso, de acuerdo con la interpretación platónica, es porque creen que "no hay nada sano ni consistente (hygièn oudè bébaion, 90c) en las cosas, ni tampoco en los razonamientos, sino que la realidad en su totalidad va y viene de arriba para abajo, como si estuviera en el Euripo, y no permanece quieta ni un momento en ninguna parte". A nuestro modo de ver, como ya hemos indicado, Platón se refiere aquí tanto a la retórica como a la erística, pero, en principio, parece estar pensando principalmente en Protágoras. Hay que tener en cuenta que el texto hace referencia a la negación del carácter consistente de lo real y ésta es una tesis que Platón enlaza indisolublemente con el relativismo gnoseológico de Protágoras. Recuérdese a este efecto la interpretación de la sentencia del homo-mensura que Sócrates lleva a cabo en el Crátilo. En este diálogo Platón plantea ya abiertamente que la única alternativa a las tesis del famoso sofista sólo puede consistir en una concepción de la realidad que atribuya a lo existente una cierta "consistencia" (bebaiótēs). Pero esto no deja a un lado a Eutidemo, como si la erística representara una idea del discurso totalmente diferente. Líneas más abajo, en el pasaje citado, se le atribuye a Eutidemo (Crát.386d) la misma concepción de la realidad. Uno y otro vienen, por completo, a coincidir en la negación de un criterio ontológicamente válido que pueda fundar la verdad del discurso.

La posición de Eutidemo, según la presenta ahora el Crátilo -386d- defiende que todo es igual para todos al mismo tiempo y en todo momento. La negación del principio de no contradicción que tal afirmación comporta hace imposible una teoría del discurso que pueda funcionar con los valores de verdad y falsedad. Pero lo importante es hacer notar cómo la negación de esta tesis nos lleva a la misma alternativa que se planteaba frente al relativismo de Protágoras:

"Si todo no es para todos igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente (bébaion, 386e)".

Teniendo en cuenta que la tesis esgrimida por Dionisodoro sobre la imposibilidad de la falsedad en el discurso se le atribuye a los seguidores de Protágoras (cfr. Eut. 286c), la posición de Eutidemo parece ser a los ojos de Platón un desarrollo de las tesis del famoso sofista de Abdera. Ello viene a mostrar que el relativismo gnoseológico de Protágoras es el fundamento último de la teoría sofística del discurso, tanto en su vertiente erística como en su desarrollo retórico. La idea de que "no hay nada sano en los razonamientos" (Fed. 90e) se corresponde, por consiguiente, con una concepción ontológica que niega la consistencia de la realidad.

Hay otra razón que nos lleva a pensar en Protágoras cuando leemos los textos del Fedón a que hemos hecho referencia. En las líneas finales del pasaje en cuestión se alude al movimiento de arriba para abajo que afecta a la realidad. La negación de la consistencia suponía para Platón un movimiento continuo de lo real, tal y como era defendido por la filosofía de Heráclito. Cualquiera que fuese la posición del propio Protágoras, lo cierto es que Platón siempre interpreta su pensamiento a la luz de tales supuestos. El siguiente pasaje del Teeteto, que citamos por extenso, revela

la relación de la tesis del "homo-mensura" con la teoría sustentada por Eutidemo, que viene a negar la validez ontológica del principio de no-contradicción, y muestra además la relación de ésta con las tesis de Heráclito:

"También yo te voy a hablar de una doctrina que no es nada vulgar (54). Afirma, en efecto, que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que no podrías darle una denominación justa, ni decir que es de una clase determinada. Al contrario, si la llamas grande, resulta que también parece pequeña y, si dices que es pesada, también parece ligera, y así ocurriría con todo, ya que no hay cosa que tenga un ser único, ni que sea algo determinado o de una clase cualquiera. Ciertamente, todo lo que decimos que es, está en proceso de llegar a ser, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras, por lo que no las denominamos correctamente" (Teet. 152d)

A continuación de este texto, Platón cita a Protágoras, Heráclito y Empédocles, entre otros pensadores que defienden la misma idea. Más adelante, refiriéndose a los efesios, dice Teodoro que se cuidan muy bien de que no haya nada consistente ni en su discurso ni en sus almas. "Piensan, dice Teodoro (Teet. 180b), que eso sería algo inmóvil, pero contra esto combaten decididamente, pues su intención es suprimirlo en todo tan absolutamente como sea posible".

Platón cree que el fundamento de la teoría sofística del discurso, en sus dos vertientes erística y retórica, es el relativismo gnoseológico implícito en la tesis del homo mensura, el cual va indisolublemente unido, en su opinión, a la negación del carácter consistente de la realidad. A la vez, esta última tesis, de acuerdo con su interpretación, nos remite necesariamente a una concepción heraclíteica de lo real, con lo cual olvida tal vez la exigencia del logos común que daba un sentido tan distinto a la doctrina de Heráclito. La posición de Eutidemo, a la que ya hemos aludido en el sentido preciso que le da el Crátilo (cfr. 386d), también implica idénticas consecuencias. Si las cosas tienen una realidad consistente (Crat. 386e1), que la tesis de Eutidemo le niega, se nos dice -386e- es porque "no tienen relación ni dependencia de nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación". La expresión que aquí (hēlkómēna áno kai kátō, Crat. 386e2) se utiliza guarda una semejanza demasiado grande con la del Fedón (áno kátō stréphetai, 90c5) como para designar una concepción ontológica distinta.

Sócrates quiere expresar en el Fedón su confianza en la posibilidad de un discurso objetivo y consistente, es decir, de un "lógos bébaios", independientemente de que su verdad convenza unas veces sí y otras no (cfr. Fed. 90d). Si esto llega a ocurrir, la culpa, según lo ve Platón, tenemos que atribuirnosla nosotros mismos por no poseer el conocimiento necesario para llegar a dominar el arte de los razonamientos. Si llegáramos a convertirnos en misólogos y pensáramos que no hay discurso sano y consistente, quedaríamos "privados de la verdad de las cosas y del conocimiento".

Los pasajes citados del Fedón parecen aludir, como ya se ha dicho, al relativismo de Protágoras y a la concepción heraclíteica de la realidad. Tales son los supuestos gnoseológicos y ontológicos en la teoría sofística del discurso. Pero Platón no puede olvidarse, por lo que a ella se refiere, de hacer una mención de las motivaciones a las que en verdad obedece. De esta cuestión se ocupa en las líneas siguientes del Fedón (89d-91c).

Aunque ha dicho (55) que los sofistas en sus consideraciones sobre

el lenguaje omiten la función de expresión o transmisión, para quedarse sólo con su poder de persuasión. "Para retóricos y sofistas, hablar no es tanto hablar de, como hablar a; el objeto del discurso importa menos que su acción sobre el interlocutor o el auditorio; el discurso, empresa humana, es considerado exclusivamente como instrumento de relaciones interhumanas". El juicio de Platón es plenamente concordante con las palabras citadas al insistir en el Fedón, como en tantos otros diálogos, en el carácter agonístico con que ellos se plantean el valor de la palabra. El amor al triunfo les impide detenerse en otras consideraciones, ya que carecen de una cultura adecuada (cfr. Fed. 91a). Para invertir esta concepción del discurso sería necesario transformar radicalmente el horizonte vital y los valores éticos en que estos individuos se desenvuelven. La ambición del político que inspira al orador y el deseo de ganancias que mueve al maestro de erística (cfr. Eutid. 304a y 304c) no les permiten atender al objeto sobre el que versa el discurso. Su valor no está determinado por la coherencia racional con que haya podido esclarecer la naturaleza de la cosa en cuestión, sino por la medida en que haya logrado persuadir a la audiencia. Ellos sólo ponen toda su atención en que los presentes aprueben las tesis que han establecido (Fed. 90a5-6).

La teoría sofística de la persuasión -tal y como Platón la juzga- no depende ni de la coherencia lógica de los argumentos, que daría consistencia al discurso en sí mismo, ni de un criterio ontológico adecuado que garantizase su validez intersubjetiva. Lo que en ella importa, como hemos subrayado otras veces, es el efecto exterior que la palabra está destinada a producir. La persuasión depende de una cierta lógica de las apariencias que haga verosímil el desarrollo de la argumentación, no de la fidelidad con que haya podido reflejarse la verdad de las cosas. De aquí que semejante idea del discurso se presente a los ojos de Platón como una concepción irracional, ya que no se detiene en el valor epistémico del logos ni en su posibilidad de dar razón de acuerdo con una visión coherente y estable de la realidad.

Todos estos caracteres con que aparece revestida la concepción sofística del discurso no tendrían razón de ser si no fuera porque la persuasión es el motivo fundamental que la inspira. Para cambiar radicalmente el sentido de la teoría del discurso era necesario invertir esta perspectiva. Platón pretende construirla sobre el concepto de la persuasión puramente interior que experimenta quien atiende a las razones que se expresan en el discurso. Esto es lo que significan las siguientes palabras de Sócrates en el Fedón:

"En cuanto a mí, me voy a diferenciar de ellos tan sólo en esto: no es en conseguir que los presentes opinen que es verdad lo que yo digo, a no ser como un efecto accesorio, en lo que pondré mi empeño, sino en que me parezca a mí mismo lo más posible que así es en realidad" (91a).

El interlocutor debe servir como un elemento que garantiza la objetividad de las argumentaciones gracias al acuerdo intersubjetivo que hace posible. "Habéis de preocuparos, nos dice el Fedón (91c), de Sócrates poco, de la verdad mucho más; si os parece que digo la verdad, reconocedlo, si no, oponed con toda clase de argumentos, procurando que mi celo no nos engañe ni a mí ni a vosotros". El arte de la palabra no debe cultivarse como un arte del engaño, sino como un instrumento que permite al sujeto liberarse de los propios errores en los que puede caer. El interlocutor no es, pues, un oponente al que hay que vencer, sino alguien que colabora con él para que no sea víctima del engaño a que puede ser inducido por sus

afanes y deseos.

En los términos en que está expresada esta concepción del discurso, revela un sentido diametralmente distinto de la idea sofística de la persuasión. La palabra no es ya concebida como artífice del engaño persuasivo, sino como un instrumento que, por su carácter intersubjetivo, asegura la racionalidad de los argumentos en que se fundamenta la persuasión interior del sujeto. En el Fedón Platón ha dado por fin indicaciones muy precisas de los fundamentos ontológicos y gnoseológicos en los que basa el programa de su concepción racional de la persuasión. Esta viene determinada por los elementos que a continuación esbozamos brevemente.

En primer lugar, desde el punto de vista del objeto, el discurso debe tener un criterio que determine los límites a los que tiene que atenerse la subjetividad del individuo cognoscente. El programa platónico exige como garantía de la racionalidad del discurso "una cierta consistencia de la realidad", sin la cual no es posible fundar el orden "sano y consistente" que debe corresponder a los razonamientos (cfr. 90c). Ya en el Crátilo, como hemos visto, había insistido en esto, al presentar la afirmación de este carácter de la realidad como la única alternativa al subjetivismo protagórico del "homo mensura". El conocimiento, se decía allí (Crat. 440b-c), sólo es posible bajo la condición de determinadas realidades que no estén continuamente en flujo y movimiento.

La mera alusión a las formas que se hacía en el Crátilo (cfr. 439c-d) aparece ahora plenamente confirmada como el verdadero fundamento ontológico de la concepción dialéctica del discurso. "La realidad en sí, de cuyo ser damos razón (ousía hēs lōgon dídomen tou eīnai, 78d) en nuestras preguntas y respuestas" es siempre tal y como es en sí misma y no experimenta cambios. La identidad inalterable de las formas es el criterio que confiere al discurso la medida a la que tiene que atenerse. (56)

En segundo lugar, desde el punto de vista del sujeto, éste debe evitar la experiencia sensible, ya que es sólo fuente de engaño (cfr. 65b 11) y extravío (cfr. 79c 7). El alma debe quedarse a solas consigo misma, si quiere alcanzar la verdadera realidad de las cosas (cfr. 65c y sgs.). Y esto lo consigue en la reflexión interior (dianoía, 65e 7) y el cálculo argumentativo (logidsethai, 65c; cfr. 66a) que ella lleva a cabo mediante el pensamiento. Entonces cesa el extravío (79d) y entra en contacto con realidades que son idénticas e inmutables. Se trata, nos dice Platón (79d), de una experiencia del alma que recibe el nombre de razón (phrónēsis).

La razón es, por consiguiente, el único fundamento epistémico adecuado para disolver el engaño que le sobreviene al alma a través de los sentidos. Por la semejanza ontológica de ésta con las formas, la razón se muestra como el único modo de acceso a la verdadera realidad. "Me pareció, afirma Sócrates (99e), que era necesario refugiarme en los conceptos y contemplar en aquéllos, la verdad de las cosas". Los "lógoi", a los que aquí se hace referencia, son obra de la razón, que ha de basar sus indagaciones en el principio que considere más sólido, para juzgar acerca de la verdad de las cosas a partir de su congruencia con él (cfr. 100a). Esto nos lleva a otra característica del discurso filosófico.

En efecto, finalmente, desde el punto de vista del método, es necesario asegurar la coherencia racional del proceso argumentativo mediante un procedimiento que sea capaz de justificar adecuadamente los principios que se hayan propuesto. La justificación de éstos ha de hacerse en un doble sentido. Por una parte, cada principio habrá de dar razón de sí

mismo, por así decirlo, mostrando la congruencia de las consecuencias que de él se derivan (cfr. 101d4-5). (57) Por otra, si queremos justificar la hipótesis en sí misma (*didónai lógon*, 101d), habrá que subsumirla bajo otro principio, es decir, bajo "el que nos parezca el mejor de los que están por encima de ella, hasta llegar a un principio suficiente (*epí ti hikanòn élthois*, 101e).

Solo así, siguiendo esta doble dirección, nos viene a decir Platón, podemos superar el procedimiento meramente erístico que confunde el principio con las consecuencias. "Si queremos descubrir alguna realidad" (101e3), debemos reconstruir todo el ordenamiento y el entramado de principios que en orden metódicamente ascendente nos permite ascender al fundamento supremo que habrá de dar razón última de lo existente. Platón no ha explicado en el Fedón cuál es el término en el que puede finalizar el proceso de justificación de los principios. No nos ha proporcionado más indicaciones sobre lo que significa "llegar a un principio suficiente". Sin duda, se trata de subsumirlo en otro de más alcance que lo incluya como una consecuencia que se desprende de sí mismo. Si es así, el proceso conduciría a un principio o realidad última capaz de dar razón de la totalidad de lo existente. La República recogerá, como veremos, estas alusiones para desarrollarlas en todas sus implicaciones.

Lo que importa subrayar sobre todo es la exigencia metodológica que contienen estas líneas. De ellas se desprende la necesidad de fundar la convicción filosófica en un proceso dialéctico que pueda arribar a un punto desde el que se pueda dar la razón última de un principio supuesto. Estaríamos así ante un método muy alejado de la verosimilitud persuasiva a la que aspira la retórica. La refutación de la teoría del alma armonía, propuesta por Simias, nos puede suministrar un ejemplo de la diferencia radical que existe entre ambos métodos. Según reconoce Simias (92d), esta idea del alma llegó a suscitarse sin demostración y por una pura verosimilitud fundada en las apariencias (*metà eikòtos tinòs kai euprepeías*, 92d). Ahora bien, este tipo de argumentos, cuyas demostraciones dependen de lo verosímil, son las que más fácilmente nos inducen a error. "En cambio, el argumento sobre el recuerdo y el conocimiento fue establecido mediante una hipótesis digna de aceptarse". La inmortalidad del alma es, en opinión de Simias, una tesis de la que uno puede estar plenamente persuadido (92e). Por un lado, la prioridad de la existencia del alma con respecto al cuerpo se muestra en consonancia con los hechos del conocimiento (cfr. 92d8) y, por otro lado, está indisolublemente unida con la afirmación de aquella realidad "que recibe el nombre de lo que es" (cfr. 92d 9).

El pasaje, al que acabamos de hacer referencia, proporciona, por consiguiente, un ejemplo de cómo puede "darse razón" de un principio supuesto. El programa racionalista de Platón -a pesar de ciertos elementos que quedan todavía imprecisos- viene formulado con más claridad que en ningún otro de los diálogos que hemos examinado hasta el momento. A diferencia de los que discuten por el afán de vencer, esta metodología define una idea completamente distinta de la persuasión. Ésta ha de fundarse en la conciencia interior del sujeto y en la posibilidad de dar razón según un método que busca más la coherencia lógica del sistema que el efecto persuasivo de la verosimilitud retórica.

MENEXENO.

El Menexeno es una de las obras de Platón que más perplejidad ha causado. Hasta tal punto es esto así que muchos estudiosos dudaron en el pasado de la autenticidad de este diálogo, aunque en la actualidad se admita de forma casi unánime. (58) Dudar de la autenticidad de la obra ha sido en ocasiones un fácil expediente para salvar las dificultades de interpretación que ésta presenta. Se inicia, como es sabido, con un diálogo introductorio en el que participan Sócrates y Menexeno, el cual es seguido por un largo discurso fúnebre pronunciado por el primero de ellos. Ahora bien, lo que nos preguntamos es cuál era la intención que perseguía Platón. ¿Se trata de una sátira o ha compuesto el discurso obedeciendo a otros móviles?.

La clave para la interpretación de la obra hay que encontrarla, a nuestro modo de ver, en el diálogo introductorio. (59) El hecho de que Sócrates, fallecido en el año 399, narre sucesos acaecidos en el 387 es una clara indicación de la intención satírica de Platón. Es un anacronismo demasiado grueso como para no ser intencionado y servir así de aclaración al lector acerca del verdadero carácter de la obra. Si la autenticidad de un diálogo de Platón pudiera quedar probada por su contenido doctrinal, no cabe duda de que la introducción del Menexeno proporcionaría sobrados elementos. Esta introducción y el resto de la obra continúan la batalla contra la retórica que Platón había emprendido desde los primeros escritos. El Menexeno es en este sentido el eslabón que une la crítica amarga del Gorgias con el análisis más sereno del Fedro.

El examen de los temas contenidos en el diálogo que sirve de introducción al discurso de Sócrates nos permite advertir la continuidad con que se despliega en toda la obra de Platón el juicio que se había formado de la retórica. Ésta sigue constituyendo a lo largo de toda su trayectoria intelectual el gran adversario con quien tenía que enfrentarse para defender su idea de la nueva "paideía" filosófica. Encontramos ahora un cambio en el tono severo del Gorgias, que se vuelve en el Menexeno jovial y burlón.

Desde el principio mismo de la obra se pone en evidencia la ironía socrática. Al referirse de manera inequívocamente burlona a las ambiciones del joven Menexeno, se dirige esta vez contra el concepto retórico de la formación política. Menexeno viene del Consejo y "evidentemente cree haber llegado ya al fin de la educación cultural y de la filosofía", por lo que está convencido de que debe emprender tareas superiores. Hay aquí una alusión evidente al concepto retórico de la formación política que prepara rápidamente a la juventud para el logro de sus ambiciones. Tal vez hay en ello una referencia a la idea que Isócrates poseía acerca de la filosofía, que estaba fundamentalmente centrada en contenidos de carácter retórico y dejaba a un lado el largo rodeo de la dialéctica, que Platón enseñaba en la Academia como un elemento indispensable en la formación del futuro gobernante. Menexeno representa la juventud ambiciosa de poder que ya apareciera en el Gorgias en la figura de Calicles. Desea efectivamente ejercer el gobierno, si cuenta con el beneplácito y el consejo de Sócrates (cfr.234b). Acaba de llegar procedente del Consejo, donde se disponía a elegir un orador para un discurso fúnebre.

A partir de este momento el Menexeno es abiertamente una polémica contra la retórica que prevalecía en ese momento tanto en las formas de

expresión como en los procedimientos políticos del régimen ateniense. (60) Todo el diálogo introductorio está impregnado de la ironía socrática, que no ha perdido la ocasión una vez más de reírse de los oradores con el pretexto de los discursos *Túnebres*. Así es como el mismo Menexeno juzga las palabras de Sócrates (Menex. 235c):

"Morir en la guerra es, en muchos aspectos, algo noble. Se consigue una bella y magnífica sepultura, aún cuando uno haya acabado sus días en la pobreza" (Menex. 234c).

El Menexeno incide en todos los temas en torno a los cuales se había centrado la crítica de la retórica en diálogos anteriores. En primer lugar, los discursos de los oradores no tienen nada que ver con la verdad. A uno se le puede alabar, aunque carezca de valor (234c), ya que hablan tanto de las cualidades que efectivamente tienen los que han muerto, como de las que no tienen (cfr. 235a)

En segundo lugar, se insiste en el carácter irracional de la persuasión retórica. Como es una forma de expresión desvinculada de la verdad, tiene que recurrir a diversos expedientes para convencer al auditorio. Pero con ellos no pretende sino una obnubilación de la conciencia que facilite el engaño persuasivo al que ya hemos hecho referencia. No son, en efecto, discursos pronunciados al azar, sino que son preparados durante mucho tiempo (234c). Los elogios están contruidos con tan bellas palabras que hacen a las almas víctimas de su magia (γοῦτεῦσιν ἡμῶν τὰς ψυχάς, 235a). Como ya le ocurría, al oír los bellos discursos de Protágoras (Prot. 328d4), Sócrates queda ahora igualmente hechizado por el encanto de los oradores.

Finalmente, recordemos que en el *Gorgias* la retórica había sido considerada una cierta clase de adulación en atención a los mecanismos persuasivos que ponía en juego. Ahora el Menexeno coincide perfectamente con este análisis. Los discursos de los oradores no se proponen sino adular a los oyentes con toda clase de elogios. A la belleza de la expresión por la que se opera el engaño en nuestras almas, se une la vergonzosa adulación que cultiva los peores elementos de la naturaleza humana. "Encomian la verdad, dice Sócrates (235a), de todas las formas posibles; los muertos de la guerra, los antepasados que nos han precedido y nosotros que aún estamos vivos, todos somos alabados, de forma que yo mismo, Menexeno, alabado por ellos me siento muy noble y cada vez que me quedo a oírlos, quedo hechizado, creyéndome al instante que soy más grande, más noble y más bello..." (235a) Convencido por el orador, Sócrates pierde la conciencia de sí mismo y conserva esa supuesta dignidad más de tres días:

"Las palabras y el tono del orador penetran en mis oídos con una resonancia tal que con dificultad vuelvo sobre mí al cuarto o quinto día y recobro la conciencia del lugar en que estoy. Hasta aquel momento falta muy poco tiempo para que yo crea vivir en las Islas de los Bienaventurados. Así son nuestros oradores" (Menex. 235c).

El elogio y la adulación son, pues, el mecanismo psicológico por excelencia de la persuasión retórica y expresan todo lo contrario de los ideales a las que debe aspirar, de acuerdo con Platón, el verdadero arte de la política. En el *Gorgias* se decía, como vimos, que la retórica no es arte, sino una pura destreza empírica. También aquí hay palabras que apuntan a ello, porque se dice que los oradores no tienen que esforzarse demasiado en la composición de estos discursos. La improvisación no es difícil, ya que se limita a recoger lugares comunes, con la seguridad de que van a surtir el efecto acostumbrado. El resultado está garantizado

cuando uno contienda con aquéllos a los que se trata de alabar. Es fácil así quedar como un buen orador. No hay más que guardar un "cierto recuerdo de lo que suele suceder" en estas ocasiones. Otra cosa sería alabar a los atenienses ante los peloponesios (cfr.235d).

La segunda parte del Menexeno está destinada a demostrar, después de la introducción, que lo que en ella se ha dicho es enteramente cierto. Sócrates sería capaz de tomar la palabra y pronunciar "improvisadamente" uno de estos discursos. Platón nos da dos indicaciones muy precisas para no dejar lugar a dudas sobre la "oración fúnebre" que Sócrates va a pronunciar. Hemos hecho referencia a la primera, al recordar que éste narra sucesos ocurridos doce o trece años después de su muerte. La segunda viene dada inequívocamente por la mención de Aspasia. Sócrates presenta el discurso que va a pronunciar como si hubiese sido totalmente compuesto por ella.

La mención de Aspasia libra de toda responsabilidad a la figura del maestro. Sócrates no tiene implicación alguna en lo que se va a decir. El discurso ha sido compuesto con la única intención de construir una sátira que ridiculice el género de la oración fúnebre practicado por la retórica ateniense. Platón quiere demostrar que la elaboración de un discurso de estas características no es atributo exclusivo de un supuesto arte, difícil de adquirir. Ahora bien, la figura de Sócrates no asume la responsabilidad del discurso. No puede haber pronunciado un discurso que narra sucesos posteriores a su muerte. Por otra parte, no ha sido compuesto por él mismo, sino por otra persona y él se limita a contarlo a un tercero. Por esta razón, la aparición de Sócrates en este diálogo no es incompatible con ese "tono de reverencia y devoción que Platón sigue utilizando para hablar de él hasta en las cartas escritas al final de su vida", como creyó Taylor.(61)

Por lo que la introducción nos dice, parece que el blanco inmediato de la sátira sea la oración fúnebre de Pericles. Tal es la opinión, como es sabido, de K.Popper (62), quien ve en el pasaje 238e-239a una clara alusión a Pericles, cuando proclamaba en ese discurso la igualdad de todos los ciudadanos y el derecho de cada uno a participar en los asuntos públicos, según el renombre ganado ante la estimación pública (Tuc. II, 37). Platón, de acuerdo con Popper (63), estaría construyendo una sátira del credo defendido por el famoso estadista ateniense en favor de la sociedad abierta. Verdaderamente el mismo Sócrates dice en el diálogo introductorio que Aspasia compuso el discurso con las raeduras del que ella misma había compuesto ya para Pericles. Las analogías, desde un punto de vista formal, son igualmente notorias. Ambos tienen una primera parte laudatoria y una segunda de consuelo y exhortación, así como expresiones sorprendentemente parecidas (64). Ahora bien, cualquier otro discurso de este tipo que se hubiese elegido guardaría con el del Menexeno idénticas analogías. Si el discurso pronunciado por Sócrates constituye una parodia del género, es como ha observado Guthrie (65), por el rigor con el que sigue las reglas al uso en los manuales de retórica. No deben sorprendernos por ello las analogías formales o de contenido que podamos encontrar con otros discursos cualesquiera.

Una crítica dirigida exclusivamente contra el discurso de Pericles no tendría sentido en una obra como el Menexeno que pertenece a una época muy posterior. Si Platón ha puesto esta especie de "pastiche" que es el discurso de Sócrates, como ha indicado Meridiér, es para ridiculizar un género todavía vigente. En él se recogen temas a los que Isócrates, por

ejemplo, hace referencia en sus obras. Tal es el caso de la autoctonía, a la que se alude en el pasaje 237b, mencionada por Isócrates en Panegírico, 24 y Panatenáico, 124. El discurso es, por consiguiente, una parodia en estilo satírico, pero fiel en intención a la crítica que el Gorgias había establecido antes desde un punto de vista sistemático y más directamente acusador. Según observa Guthrie (66), "es un espécimen representativo de la oratoria contemporánea, que se describe en el Gorgias como una forma de pseudo-arte que se ejercita en la adulación, proporcionando a los oyentes lo que quieren oír en lugar de lo que los haría mejores".

Tanto el estilo del discurso como sus contenidos denotan claramente la intención crítica de Platón, que quiere poner al descubierto los mecanismos psicológicos a los que recurre la retórica al uso, para ganar el aplauso de los atenienses. Por lo que se refiere al estilo, Meridier ha señalado todos los artificiosos recursos empleados, que son tan numerosos y variados como "para hacer a través del Menexeno un estudio completo de los trucos utilizados por la retórica contemporánea". (67)

En cuanto al contenido, son muchos los elementos que están en contradicción con el pensamiento platónico. A la vista de ellos hay que renunciar necesariamente a la idea de que el discurso pueda obedecer a serios propósitos. Recordemos a título de ejemplo algunos casos.

Tan pronto como finaliza el exordio y de acuerdo con las reglas al uso, el discurso hace una alabanza de la noble cuna de los ciudadanos atenienses (237b). Pero esto se compadece muy mal con lo dicho al respecto en otros pasajes de la obra de Platón. El Teeteto (173d-e), por ejemplo, trata muy desdeñosamente a los que hacen el encomio de sus antepasados, considerándolos hombres de poca vista, que, por su incultura, no pueden contemplar la grandeza del todo.

Más adelante, en las consideraciones metológicas habituales en estos casos, el discurso recuerda que el país merece la alabanza de todos los hombres por tener la suerte de ser alabado por los dioses (273c). "Esta afirmación nuestra viene atestiguada, se dice (237c-d), por la querrela y el juicio de las divinidades que se pelearon por él". Semejante aseveración está, sin embargo, en abierta contradicción con lo que Platón sostiene en otros diálogos, donde examina muy críticamente las creencias populares acerca de la divinidad, a las que hace referencia el pasaje citado del Menexeno. En el Eutifrón (cf. 7e-8a) se sostenía que lo amado por los dioses era algo internamente contradictorio, atendiendo a los relatos de discordia y rivalidad entre ellos que narra la mitología. Es más, las querrelas a las que alude el discurso del Menexeno pertenecen a los episodios de la vida de los dioses que no deben narrar los poetas, según los criterios establecidos por Platón en la República (Rep. 380).

Los pasajes del discurso que sirven de elogio al sistema político ateniense muestran la burla y el tono irónico de Platón. La actitud despiadadamente crítica que mantiene en otros diálogos con ese sistema, culpándolo de todos los males del presente, no es, desde luego, muy congruente con esos elogios. Aquí, con toda sorna, se dice que el sistema político vigente es llamado por algunos democracia, pero que en realidad es una aristocracia que cuenta con la aprobación de la muchedumbre (cf. 238d). El elogio de la igualdad de todos los ciudadanos y de la absoluta libertad que el estado permite no concuerda ni mucho menos con el análisis del sistema democrático que Platón ha realizado en otros pasajes de sus obras. Un diálogo muy próximo al Menexeno como es la República tendrá que decir algo muy distinto con respecto a ese mismo sistema (cf. Rep. 557b, 558c).

Por lo que se refiere a los datos de carácter histórico, el discurso no los relata sino dentro del tono general de elogio y adulación que caracteriza a estas piezas de oratoria. El carácter retórico del mismo, de acuerdo con el cual están seleccionados, tiene que adaptarlos, simplificarlos o sencillamente suprimirlos según el caso, para no menoscabar la magnificación nacionalista de las hazañas. Platón no ha sido, desde luego, un historiador muy exacto, como ha indicado Vlastos, pero "no hay paralelo en ningunas de sus obras para las falsificaciones y distorsiones que encontramos aquí". (68) Ello está de acuerdo con el carácter satírico que tiene todo el diálogo. Las exageraciones y la simplificación de los hechos históricos podían encontrarse en cualquier discurso de la oratoria ateniense. El Menexeno sirve, por consiguiente, para poner en ridículo este género que no teme recurrir a los tópicos más trillados para adular al pueblo.

Taylor (69), entre otros, ha llamado la atención sobre la analogía del Menexeno con el Panegírico de Isócrates. Las dos obras tienen que ser, desde luego, muy próximas en el tiempo y, de hecho, ambas contienen datos y expresiones muy similares. El don del trigo, entregado por Demeter a Atenas (Paneg. 28), el episodio de Eumolpo y las Amazonas (Paneg. 68), los reporches a otros pueblos griegos por atacar a Atenas, que en otras ocasiones había sido la causa de su salvación (Paneg. 62), la simplificación y la exageración de datos para magnificar el valor de los atenienses (Paneg. 87, 90, 98), el sentimiento panhelénico que justifica el odio a los bárbaros (Paneg. 74), la interpretación de los sucesos ocultando los aspectos más negativos o justificando los errores atenienses (Paneg. 100-1), y la alusión a la autoctonía (Paneg. 24) son, entre otros, algunos de los aspectos más significativos en los que el parecido del Panegírico con el Menexeno es particularmente sorprendente. No sería extraño que Platón haya tenido en cuenta este discurso de Isócrates a la hora de escribir el Menexeno. Al imitar este tipo de discursos en el tono de sorna en que lo hace, está descalificando la supuesta excelencia del género retórico en cuestión.

El diálogo se inscribe, pues, como un episodio más en la polémica de Platón con la retórica. No estaría de más recordar que en el discurso de Isócrates aparece el arte de la oratoria como la gran aportación de los atenienses a la cultura helena. (cfr. Paneg. 47-51) Ya podemos imaginar la respuesta de Platón a tales pretensiones. Prestemos atención a las palabras de Isócrates:

"Los tontos no participan de los discursos hermosos y bien contruidos, empresa por el contrario de un espíritu bien dotado intelectualmente, ya que los sabios y los ignorantes parece que se diferencian sobre todo en esta cuestión... Nuestra ciudad aventajó tanto a los demás hombres en el pensamiento y oratoria que sus discípulos han llegado a ser maestros de otros, y ha conseguido que el nombre de griegos se aplique no a la raza, sino a la inteligencia, y que se llame griegos más a los partícipes de nuestra educación que a los de nuestra misma sangre" (Paneg. 48-9).

Estas pretensiones de Isócrates, manifestadas en obras como el Panegírico, que se suponen cercanas al Menexeno, han hecho pensar que éste sea una respuesta de Platón al reto que representaba aquél, al presentar la retórica como la verdadera forma de la "paideía". Tal vez no responde únicamente a este objetivo. Pero sí es cierto que debe inscribirse dentro de la polémica con la retórica, como hemos visto, y, en este sentido, no

hay que olvidar que Isócrates recoge la tradición de la forma retórica en la expresión y pretende ponerla al servicio de los más altos fines. Isócrates quería demostrar que no sólo podía servir a los objetivos egoístas y serviles que Platón había criticado. Tal vez sea, por consiguiente, el Menexeno un intento de desmentir esta supuesta superioridad de la cultura "filosófica" que Isócrates quería establecer. Pero de ello volveremos a hablar más tarde.

En cuanto a la segunda parte del discurso (246d y sgs), que corresponde a la exhortación y el consuelo de los presentes, se ha dicho a veces que contiene elementos serios, que pueden estar perfectamente de acuerdo con los verdaderos elementos de la filosofía platónica. Pero, como Meridier y Guthrie (70) han apuntado, esos sentimientos supuestamente sinceros de Platón que esa parte del discurso encierran "no en otra cosa que lugares comunes. En el estilo, hay que reconocer que la "consolatio ofrece un tesoro igualmente rico de figuras retóricas".

La República.

La República es, sin lugar a dudas, una de las obras más importantes de Platón en lo que se refiere a la exposición de su pensamiento. En ella hallan respuesta muchas preguntas que habían quedado formuladas a lo largo de diálogos anteriores. Estamos ya ante una obra de plena madurez, aunque ello no sea obstáculo para una posterior modificación de la doctrina platónica en numerosos puntos. La teoría de la persuasión -que estamos intentando reconstruir tanto desde el punto de vista meramente crítico de Platón, como desde la perspectiva más constructiva de su propio programa racional- se ve enriquecida así con nuevos elementos. Entre ellos, y no es el menos importante, está la nueva teoría del alma que permite una comprensión más adecuada de los mecanismos psicológicos en los que se funda el carácter irracional de la persuasión.

Hemos visto que en el Gorgias el concepto de persuasión (cf. Gorg. 454e) designa tanto la convicción subjetiva que arraiga en el alma independientemente del saber, como la certeza científica que en ella se produce a consecuencia de la enseñanza. La misma palabra puede representar dos estados o tales muy distintos. La República mantiene esta ambigüedad, esta duplicidad de sentidos que se extiende al terreno moral y gnoseológico.

Podemos mencionar algunos ejemplos donde se hacen evidentes las ambiguas connotaciones morales de esta palabra. En el discurso de Glaucón en relación a la superioridad de la injusticia, se dice que las dotes persuasivas son necesarias al hombre verdaderamente injusto, pues éstas le permiten asegurarse sus posibilidades de éxito en circunstancias adversas. "Que pueda persuadir, se nos dice (361b), con sus palabras, si hay quien denuncie alguna de sus maldades".

En el discurso de Adimanto, que sigue al pasaje citado, volvemos a encontrar el concepto de persuasión ligado a connotaciones adversas de carácter moral. Los que defienden la justicia afirman que para pasar inadvertido "podemos además organizar conjuras y asociaciones, y también

existen maestros de elocuencia que enseñan el arte de convencer a asambleas populares y jurados, de modo que podemos utilizar unas veces la persuasión y otras la fuerza con el fin de abusar de los demás y no sufrir el castigo" (Rep. 365d).

Otras veces, en cambio, la idea de persuasión va unida a consecuencias morales positivas, cuando se ejerce en beneficio de la justicia (cfr. Rep. 367a) o aparece como alternativa de la civilización al empleo de la fuerza bruta. El hombre que no tiene acceso a ninguna clase de enseñanza, que se ha despreocupado de la filosofía y de la música en beneficio exclusivo de la gimnasia, puede convertirse en un hombre salvaje que, de acuerdo con Sócrates (411d-e), no "recurrirá jamás al lenguaje para persuadir, sino que intentará conseguirlo todo como las alimañas por la fuerza y la brutalidad".

Por lo que se refiere al punto de vista gnoseológico, vemos igualmente que el concepto de persuasión designa estados mentales muy diversos. A veces hace referencia a la ascendencia que poseen unos hombres sobre otros, es decir, a sus posibilidades para convencer de lo que se propongan incluso a ciudades enteras, sin proporcionar fundamento objetivo alguno en el que puedan basar la persuasión que logran ejercer (364b). Dentro de este aspecto, la persuasión tiene un carácter subjetivo o irracional y llega a buscarse mediante expedientes muy diversos. Entre éstos están las réplicas (cfr. 366a), las mentiras (cfr. 414c), el dinero (cfr. 403b), las censuras y las alabanzas (cfr. 492b-d), la vergüenza (cfr. 502a) o los mitos (cfr. 621c).

Ahora bien, de la misma manera que puede arraigar así en el alma una opinión determinada, puede ser arrastrada por los efectos disolventes del "placer, más temible en ello que cualquier sosa o lejía, y el pesar, el miedo y la concupiscencia, más poderosos que cualquier otro deterioro" (430a-b). Sin embargo, en otras ocasiones la persuasión corresponde a una convicción que ha llegado a establecerse tras la exposición de un razonamiento construido lógicamente (cfr. 436e-437a) y que es susceptible, en consecuencia, de ser transmitida mediante la enseñanza.

En la República siguen presentes, por otra parte, como ha indicado Friedländer (71), todas las fuerzas y motivos de discordia que habían aparecido en el Gorgias. Hemos visto allí, en primer lugar, que la persuasión puede referirse tanto al ámbito de la creencia como al del saber. En correspondencia con este análisis, Platón emprendía la crítica del concepto irracional de persuasión que creía plenamente encarnado en la retórica y en la poesía trágica (cfr. Gorg. 502b-d). Al mismo tiempo veía en la filosofía el verdadero programa del arte de la política y una concepción del discurso que aspiraba a fundar la persuasión sobre bases puramente racionales. Estos dos temas enunciados allí meramente a título de programa son desarrollados ahora en la República en toda su extensión.

Vayamos en primer lugar a la crítica del concepto irracional de persuasión. En el libro VI hay un pasaje que alude indirectamente a la retórica en el contexto de la defensa de la filosofía que lleva a cabo Sócrates ante las críticas de Adimanto. Es verdad que no la menciona explícitamente y sólo hace referencia a ciertos particulares asalariados que reciben el nombre de sofistas (cf. 493a). Pero lo que nos interesa de este texto es la continuidad del juicio que había sido formulado en el Gorgias. La retórica es, como hemos visto, una práctica de la adulación, que persuade a costa de satisfacer las bajas pasiones de los hombres y sin ser capaz de dar razón de las cuestiones tratadas. Ahora en la República se

dice que tal vez podrá llamarse ciencia (sophían, Rep. 493a) el arte de esos hombres que enseñan a dirigir al pueblo, pero en realidad no consiste sino en atenerse a las creencias de la mayoría. Este supuesto arte sólo es posible con la condición de aprender bien los instintos y humores de esa criatura grande y poderosa que es el pueblo ateniense. Ellos saben "por dónde hay que acercársele y por dónde tocarlo y cuando está más fiero o más manso y por qué causas y en qué ocasiones suele emitir tal o cual voz y cuáles son, en cambio, las que le apaciguan o irritan cuando las oye a otro" (493a-b). Los oradores como es el caso de Trasímaco, citado expresamente por Platón en el Fedro (cfr. Fedro 267c-d), "tenían la habilidad de provocar la indignación de la masa y de nuevo calmarla con el embrujo de sus palabras".

Los fundamentos del discurso persuasivo del orador están, por consiguiente, en su familiaridad con las pasiones y los deseos del pueblo. La teoría del "kairós", fundamental como vimos en el concepto de retórica profesado por Gorgias, impide que el orador pueda tener otro punto de referencia que las mismas creencias defendidas por la masa. La "doxa" de la comunidad es el límite que marca al orador las normas a las que tiene que atenerse. El fundamento psicológico gracias al cual logra el discurso sus objetivos está, como en el Gorgias, en esa parte del alma que resulta "tan fácil de persuadir" y que contiene los deseos y las pasiones irracionales del hombre.

Ahora bien, esta supuesta "areté" que son capaces de enseñar los sofistas, no tiene nada que ver, claro está, con el concepto platónico de la "téchne" (cfr. 493b). Se trata sólo de un aprendizaje que no sobrepasa el grado de la mera familiarización. Los fundamentos gnoseológicos de la retórica no van más allá de la mera rutina debida al tiempo, tal y como ya lo había expresado el Gorgias. Los que se dedican a tales enseñanzas no saben en realidad qué hay en esas creencias y pasiones (tōn dogmátōn te kai epithymiōn, 493b) que sea bello o feo, bueno o malo, justo o injusto. Tan sólo se limitan a seguir las opiniones de la gran bestia, "llamando bueno a aquello con que ella goza y malo a lo que a ella le molesta" sin poder dar razón alguna de lo que dice (médēna lōgon, 493c; cfr. 493d)". El éxito del discurso persuasivo, concebido según los moldes de la democracia ateniense, está en aprenderse bien el temperamento y los placeres de una heterogénea multitud congregada, ya se trate de una cuestión relativa a la pintura, la música o la política.

La crítica de Platón se expresa, pues, en los dos planos, gnoseológico y moral, que habían sido igualmente considerados en el Gorgias. El no poder dar razón de los procedimientos y las creencias sustentadas compromete moralmente a los que se prestan a tales prácticas adulatorias. Por lo que se refiere a las consecuencias políticas de la metodología retórica, no hemos de insistir más en ello, ya que hemos hecho referencia anteriormente a esta cuestión (cfr. Rep. 488a y sgs.; cfr. cap. I).

Pero la República no se limita a repetir los elementos que otras obras de Platón habían aportado ya al análisis del carácter irracional de la persuasión retórica. La contribución decisiva de la obra a este problema la vamos encontrar en dos temas que están, por otra parte, íntimamente interrelacionados: el análisis de la poesía como discurso persuasivo y la nueva teoría del alma.

Puede parecer un poco sorprendente que Platón haya formulado un juicio tan severo acerca de la poesía, adoptando ante la obra literaria y artística una actitud tan moralista o intolerante. Para comprender la

posición adoptada en este diálogo hemos de tener en cuenta dos factores muy importantes. En primer lugar, su juicio no es de carácter estético, sino eminentemente político. Platón no está interesado en llevar a cabo un análisis de los valores artísticos que puedan exhibir la poesía, la pintura o la música, sino de los efectos que estas obras producen en el comportamiento de los ciudadanos. W. Jaeger lo ha expresado con precisión (72), cuando afirma que "Platón no traza una teoría del arte poético en gracia a sí misma, sino que su poética es simplemente una crítica de la poesía considerada como "paideía". Hay que recordar, en efecto, que el tema se introduce por vez primera en la República en conexión con el problema de la educación de los guardianes que ha de formar el estado.

En segundo lugar, hay que hacerse cargo del valor que tenía la poesía para el pueblo griego. A veces se ha dicho que es semejante a lo que ha representado la Biblia durante muchos años para occidente. (73) "Solo la vigencia general de la poesía como suma y compendio de toda la cultura nos permite comprender, dice Jaeger (74), la crítica a la que la somete Platón, ya que esta concepción convierte la palabra del poeta en una norma". Una norma, en efecto, que podían invocar los oradores, "cuando a falta de normas escritas, tenían que remitirse a las leyes no escritas" que sostienen con su autoridad la legitimidad de una conducta.

El análisis de la poesía tiene lugar fundamentalmente en dos etapas, la primera corresponde a los libros II y III, la segunda sólo aparece en forma de digresión al principio del libro X. Esto hace que el tratamiento del tema se enjuicie desde diversos puntos de vista. Entre una y otra parte de la obra figura la exposición de la cultura dialéctica y ésta permite situar al lector en otra perspectiva distinta de la que carece al principio. En la primera parte aún no se ha expuesto lo que ha de constituir el objeto de la reflexión filosófica y, por ello, el punto de vista adoptado es simplemente el de la opinión. Más adelante esto quedará perfectamente claro, cuando Platón afirme que la música no proporciona a los guardianes el conocimiento ni el saber sino otras cualidades que adquiere el carácter por medio de los costumbres.

Lo que verdaderamente preocupa a Platón en el tratamiento inicial del tema de la cultura musical -en el sentido griego de la palabra- es, por consiguiente, el conjunto de opiniones que pueda transmitir y su influencia sobre el elemento fogoso del alma que ha de convertirse luego en el aliado de la razón (cfr. 375c-b). Lo que ahora se plantea es la necesidad de establecer determinados criterios que nos permitan juzgar acerca de la conveniencia de ciertas opiniones que la poesía puede suscitar en el alma del futuro gobernante. ¿Quiere decir esto que Platón ha renunciado al ideal de la cultura filosófica, opuesto en el Gorgias al carácter irracional de la "doxa" transmitida por la retórica? De ninguna manera. La formación musical corresponde sólo a un periodo temprano de la vida humana. Posteriormente dejará paso a otras etapas donde se alcanzará, bajo la forma de la dialéctica, el ideal filosófico del saber. La poesía y la música tienen sólo la tarea de preparar el carácter moral del futuro gobernante para el momento en que llegue al dominio de la razón. Antes de este momento, conviene surtir en ellos las opiniones convenientes, de manera que estén en condiciones de honrar a sus progenitores y a la divinidad (cfr. 386a), y puedan ser valientes (cfr. 386a-b y sgs.) o adquirir la templanza (cfr. 390a) y otras cualidades e. las que han de formarse.

La novedad de la República está, sin embargo, en el nuevo valor educativo que se le concede a la doxa. ¿Quiere esto decir que se ha

alterado el programa intelectualista heredado de Sócrates? La cuestión debemos postergarla para un capítulo posterior. Ahora tenemos que centrarnos en el análisis de la cultura artística para ver cuál es el ámbito en que se mueve, qué poder ejerce sobre el alma y cuáles son los mecanismos psicológicos en que se funda.

Con respecto a la primera de estas cuestiones, ya hemos dicho que se trata del ámbito de la "doxa" (cfr. 377b). Si aplicáramos la terminología posterior que se forja en el análisis del conocimiento, diríamos que pertenece al ámbito de la "eikasía". ¿Qué relación tienen estas imágenes creadas por los poetas con la verdad? "Todo el interés del filósofo, dice Jaeger (75), por los testimonios verbales gira en torno al problema de saber si son verdaderos o falsos. De su verdad depende no sólo el valor educativo de la palabra, sino también su valor de conocimiento". Según establece Sócrates, hay dos tipos de discurso, uno verdadero y otro falso. La poesía pertenece en principio al género de las narraciones ficticias (cfr. Rep. 382d). Al utilizar sólo imágenes debe representar a los dioses (cfr. 402c) de acuerdo con un instrumento que es inadecuado a su naturaleza, como se verá más tarde en el libro X. En este sentido la poesía es, por consiguiente, falsa.

En un segundo sentido (76) también puede decirse, sin embargo, que los mitos narrados por la poesía tienen algún elemento de verdad. Lo que es falso en un sentido metafísico, puede, no obstante, figurar mejor o peor la naturaleza de lo que está destinado a representar. De acuerdo con este sentido, puede haber también una "imagen" verdadera o falsa de los dioses. Es conveniente hacer notar la importancia de este segundo sentido de la verdad, pues de acuerdo con él construye Platón su primera crítica de la poesía y el arte musical en general. A la vez deja abierta la posibilidad de poner al servicio de la educación del ciudadano todo el poder persuasivo de las imágenes poéticas.

El primer aspecto de su crítica a la poesía se centra, como hemos dicho, en la falsedad de las imágenes a que da lugar en este segundo sentido de lo falso a que hemos aludido. La poesía puede originar opiniones contrarias a las que deben tener los futuros gobernantes. Homero y Hesíodo han sido los forjadores de los falsos mitos (cfr. 377d) que han nutrido la educación del pueblo griego. Ellos han contribuido a formar una imagen de dioses y héroes que no guarda ninguna semejanza con el modelo que deberían haber reproducido (cfr. 377e).

Platón da numerosos ejemplos (cfr. 377e y sgs.) de relatos referentes a episodios de la vida de los dioses que deberían suprimirse y establece ciertos criterios (τύποι περί θεολογίας, 379a) para que los poetas escriban sus relatos de manera que puedan ser aceptados en la ciudad. Las narraciones deben atenerse a la verdadera naturaleza de los dioses y no contravenir dos principios que se establecen al efecto. El primero de ellos afirma que la divinidad no es autora de todas las cosas, sino únicamente de las buenas" (380c) y el segundo que "la divinidad es absolutamente simple y veraz en palabras y obras y ni cambia por sí ni engaña a los demás en vigilia, ni en sueños con apariciones, palabras o envíos de signos" (382e).

De acuerdo con estas normas, se suprimen aquellos pasajes que dan una imagen falsa de los dioses o de los héroes (391d). Y con respecto a los hombres los poetas se equivocan también, cuando dicen de ellos "que hay muchos malos que son felices, mientras otros justos son infortunados y que trae cuenta ser malo con tal de que ello pase inadvertido y que la justicia es un bien para el prójimo, pero la ruina para quien la practica".

El imperativo de la verdad en este sentido moral que hemos analizado es, por consiguiente, el principio que conduce la crítica platónica de la poesía. También las imágenes que pertenecen al mundo de la "doxa" pueden tener una menor o mayor fidelidad con el modelo divino. Al hablar de verdad, no hay que pensar que Platón aspire a una especie de realismo artístico que pinte las cosas tal como son. No es esto, a los hombres no se les debe representar con todas sus debilidades y vicios. La verdad es interpretada desde un punto de vista normativo que queda determinado por un paradigma ideal de la naturaleza humana.

Con ello pasamos al segundo punto que queríamos tratar, el del poder que las narraciones poéticas ejercen sobre el alma. Si la poesía fuese sólo una actividad incapaz de cumplir con las exigencias de verdad que Platón le impone, la cuestión no tendría mayor relevancia. Lo verdaderamente importante es el gran poder de persuasión que tienen las imágenes literarias. Con las fábulas que forjan los poetas se pueden moldear las almas de los jóvenes, "mejor todavía que sus cuerpos con las manos".(77)

Los episodios de las asechanzas y rivalidades entre los dioses que los poetas cuentan dejan grabadas en el alma unas creencias que difícilmente pueden desarraigarse luego. En lugar de ellas, que tan nocivos efectos pueden originar en el comportamiento de los futuros gobernantes, hay que poner todo el empeño en que las primeras fábulas que escuchen sean las más hábilmente dispuestas para exhortar al oyente a la virtud (cfr. 378e). No se puede permitir a los poetas que "intenten persuadir (peithein, 391d) a nuestros jóvenes de que los dioses han engendrado algo malo y de que los héroes no son en ningún aspecto mejores que los hombres". A parte de que tales creencias - son "pías ni verdaderas" causan un grave perjuicio a los que las escuchan. Toda persona, cree Platón, ha de ser por fuerza muy tolerante con respecto a sus propias malas acciones si ha sido persuadido (peistheis, 391e) de que han hecho lo mismo que él "los descendientes de los dioses, los parientes de Zeus, que tienen en las cumbres etéreas de la montaña Idea un altar de Zeus patrio..."

De acuerdo con estas indicaciones, todos los mitos que puedan tener tales efectos persuasivos, todas las narraciones que pueden inclinar a los jóvenes "a cometer el mal con más facilidad" deberán ser prohibidos en la ciudad. Habrá que impedir "que los poetas copien la maldad, la intemperancia, la vileza o la fealdad en sus imágenes de seres vivos o en las edificaciones o en cualquier otro objeto de su arte y al que no sea capaz de ello no se le dejará producir entre nosotros, para que no crezcan nuestros guardianes rodeados de imágenes del vicio" (en kakías eikósi, 401b), alimentándose con una mala hierba que podía llegar a ser una enorme fuente de corrupción para sus almas.

Platón no renuncia, sin embargo, al poder persuasivo que las imágenes poéticas pueden prestarle. Su intención es ponerlo al servicio de los futuros regentes. La justificación gnoseológica que puede aducir para tal proceder es la edad temprana en que tiene lugar el empleo de aquéllas, una edad en la que los jóvenes no han llegado todavía al uso de la razón en el sentido profundo que Platón dará a esta expresión cuando explique el verdadero alcance de la "paideía" filosófica. Habrá que obligar a los poetas, nos dice (401b), a representar en sus obras imágenes de buen carácter:

"Habrá que buscar a aquellos artistas cuyas dotes naturales les guían al encuentro de todo lo bello y agradecido para que los jóvenes vivan en un sano ambiente, de donde les llegue ante sus ojos y oídos el efecto de

las buenas obras, que, como un aura procedente de felices regiones, les conduzca imperceptiblemente desde su misma infancia a vivir en semejanza, amor y armonía con la buena razón" (401c-d).

Con esto llegamos a un primer análisis de los mecanismos psicológicos a través de los que llega a producirse la persuasión poética. Ya nos hemos referido a las imágenes de los mitos y las narraciones poéticas, por medio de las cuales pueden las ayas y educadores modelar el alma de los niños. Un elemento más añade nueva luz sobre el particular y es el primer análisis del problema de la imitación que hace Platón en el libro III. Después de haber tratado los temas de la cultura literaria, Sócrates cree necesario examinar la forma a la que esta deberá ajustarse. De acuerdo con ello, descubre tres tipos de narración, la narración simple, la imitación y la mixta, que combina las dos formas anteriores.

La imitación aparece, por consiguiente, tanto en las obras que la mezclan con la narración como en aquellas que la utilizan exclusivamente (tragedia y comedia, cfr. 394e). La palabra imitación -"mímēsis"- tiene en el libro III un sentido específico. Se refiere a la posibilidad de asumir el carácter de un personaje. El poeta o el actor no lo "imitan", en el sentido general que tiene la palabra, sino que representan su propia personalidad, procurando asemejarse al carácter literariamente creado "tanto en el habla como en la figura" (393c). Algo parecido hace el propio, espectador, al presenciar la representación, pues en ella se identifica con creencias y emociones que ve encarnadas en la imagen literaria producida por el poeta. Aquí es donde Platón ha visto el peligro de esta forma narrativa.

En el Ión el famoso rapsodo decía que al recitar algo triste, se le llenaban los ojos de lágrimas, y cuando era algo terrible o funesto, se le erizaban los cabellos y le palpitaba el corazón (cfr. Ión 535c). Platón ha visto cómo en la tragedia y en la comedia o en aquellos pasajes de la epopeya donde la narración toma la forma de la "mímēsis", el espectador vive las mismas emociones que los personajes cuya vida se describe y a través de ellas asimila las creencias y las formas de conducta que pueden llegar a calar hondo en su alma. "¿No has observado, dice Sócrates (395d), que, cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz y en el pensamiento, transformando tanto el carácter como la naturaleza del sujeto en cuestión?" Platón concibe el alma como una entidad que puede recibir determinaciones diversas por influjo de la imitación y de los demás factores del ambiente cultural que la rodean. Por medio de la imitación se establece una relación de semejanza con la imagen creada por el poeta. Además, el sujeto en cuestión no puede discernir críticamente la naturaleza del modelo propuesto en esa edad temprana de su formación.

Platón en una primera instancia rechaza toda forma de imitación en la cultura que han de recibir los futuros regentes. Para ello se basa en el principio fundamental de la filosofía política de la República: cada hombre debe cumplir sólo una función de acuerdo con sus capacidades, "siendo artesanos muy eficaces de la libertad del estado", no se deben dedicar a ninguna otra función, por lo que no será posible que hagan ni representen ninguna otra cosa (395c).

Ahora bien, a Platón, como ha dicho Jaeger (78), "no se le pasa siquiera por las mientes la idea de que la poesía, considerada como potencia educativa, pueda sustituirse por los conocimientos abstractos de la filosofía.... la fuerza educativa de las imágenes musicales y poéticas

probadas por los siglos es insustituible". Pero eso, en un segundo momento, autoriza la forma imitativa en la educación de los guardianes, con la condición de que "empiecen desde niños a practicar con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes". En todos los demás casos la "mímēsis" tiene que quedar prohibida, "no vaya a ser que comiencen por imitar y terminen por serlo en realidad" (395c-d).

No se acepta, por consiguiente, tampoco en la poesía la versatilidad que permitiría a un hombre encarnar toda una amplia gama de diversos personajes. Las palabras de Sócrates no dejan lugar a dudas (398a):

"Y si apareciera un hombre con la suficiente sabiduría para adoptar cualquier forma e imitar todas las cosas y llega a la ciudad con la intención de dar a conocer sus poemas, caeríamos de rodillas ante él como ante un ser divino, admirable y seductor, pero indicándole que no existen hombres como él en la ciudad, ni está permitido que existan, lo reexpediríamos a otra ciudad, no sin antes haber vertido mirra sobre su cabeza y coronado ésta de lana".

Platón rechaza la imitación en tanto que forma literaria capaz de representar cualquier escala de valores morales. Ahora bien, no la descarta totalmente siempre y cuando esté a cargo de otro poeta o fabulista más austero, aunque menos agradable, que no imite más que lo que dicen los hombres de bien ni se salga en su lenguaje de las normas ya establecidas, referentes a la educación de los futuros gobernantes (cfr. 398a-b).

Los mismos principios se siguen en la determinación de los diversos tipos de armonía y ritmo que pueden acompañar a la letra de las canciones (cfr. 398d y sgs.), de manera que todos los elementos melódicos favorezcan sólo la imitación de aquellas cualidades con las que habrá de identificarse el futuro guardián. Platón no ignora, como decíamos, el valor de la educación musical para el alma. Bien es verdad que ella no proporciona el saber, pero tampoco es esa su misión ya que se dirige al joven "antes de que sea capaz de razonar". Su virtualidad consiste en presentarle las imágenes adecuadas ya sea por el puro contenido de las poesías, como por la armonía (cfr. 399a-c) y el ritmo de las mismas, de manera que puedan introducirse en lo más recóndito del alma (*eis tò entòs tēs psychēs*, 401d). La persona rectamente educada por la propedeútica musical sabrá saludar con alegría la llegada de la razón y reconocerá en ella algo familiar. Este primer juicio de Platón en el libro III no es, pues, enteramente negativo con respecto a la poesía, ya que se le considera únicamente desde el nivel de la simple "doxa" y a este nivel puede servir, si está bien dirigida, para favorecer las rectas opiniones que han de tener los gobernantes.

Cuando se retoma el análisis en el libro X, aparece en forma de digresión, pero en un momento de la obra que permite un examen en mayor profundidad. Los avances en el desarrollo de la obra, por lo que se refiere a esta cuestión son dos: el concepto platónico del saber, expuesto ya con toda precisión y la nueva teoría del alma. Muchos autores se han sorprendido de la extraña ubicación de esta digresión acerca de la poesía en el contexto del libro X de la *República*, ya que no enlaza demasiado bien con los asuntos que han sido tratados con anterioridad, ni con los que van a seguir después. Parece, en efecto, como si Platón quisiera responder a las críticas que habían podido surgir a raíz de la difusión de las secciones ya comentadas de los libros II y III. (79) Jaeger adelantó incluso la hipótesis de que se trataba de una polémica contra un "escrito determinado o discurso sofístico en la que se mantenía la tesis de que

Homero era el educador de toda Grecia" (80) Para otros autores estas suposiciones son, sin embargo, equivocadas. (81) Cualquiera que sea la verdad, no parece que haya manera de decidir una solución definitiva sobre el particular. Ahora bien, sí podemos constatar una cierta contradicción, al menos en la pura literalidad de la doctrina, en las dos secciones de la República donde aparece el tema.

En la primera parte se ha dejado una puerta abierta, como hemos visto, para la poesía imitativa, con tal de que se mantenga dentro de ciertos límites. (82) Ahora el juicio es mucho más terminante y se afirma, sin contemplar otras posibilidades, que no se ha de admitir de ningún modo poesía alguna que sea imitativa (595a). La aparente inconsecuencia que representa la nueva posición es justificada por Sócrates con el pretexto de que este juicio ha sido establecido con la mayor evidencia proporcionada por el análisis de las diversas formas del alma (595b).

Platón ha querido pronunciarse una vez más sin ningún género de reservas y razonar con mayor severidad con arreglo a argumentos que no podía haber utilizado antes de exponer su teoría del conocimiento y su concepción del alma. Ahora bien, a nuestro juicio la contradicción subsiste, porque la tesis anterior podría ser mantenida dentro de las nuevas premisas. La utilidad de la poesía en la edad temprana de la vida sigue teniendo sentido, porque ésta representa un momento de la "paideía" en el que no hay lugar para el saber en el sentido riguroso que Platón confiere al término. Podría haber quedado como educadora de la "doxa" y del carácter del joven, que son objetivos plenamente compatibles con el rechazo posterior de la misma en una fase ulterior de la formación del futuro regente.

Sea como fuere, Platón enjuicia ahora la cuestión desde nuevos puntos de vista. Encontramos en el examen de la cuestión tres secciones distintas. La primera aduce consideraciones de carácter epistemológico según el análisis del conocimiento ya efectuado en los libros V a VII (595c-602b). Las dos últimas examinan el tema atendiendo a los presupuestos psicológicos de la poesía (602c-605c) y a sus efectos sobre el carácter moral de las personas (605c-608b).

La primera de estas secciones comienza con el análisis de la "mímēsis". Ahora el término tiene un significado más amplio, que rebasa la mera encarnación de un personaje. Pasa a designar cualquier actividad artística con posibilidades representativas. (83) Tanto la poesía como la pintura entran, pues, en su ámbito, ya que representan, de la forma que sea, elementos determinados de la realidad. La idea fundamental de esta sección consiste en llevar a cabo un examen de la poesía y de todo arte "imitativo" desde el doble punto de vista de la verdad y la apariencia.

En relación a cada forma hay tres clases de artesanos. En primer lugar, figura Dios. El creó, por ejemplo, la cama tal y como existe en sí misma, es decir, como forma única e irrepetible. (84) En segundo lugar, viene el que fabrica las camas dejándose llevar por el modelo precedente. Pero éste ya no hace la forma en sí de la cama, sino una cama determinada, lo cual quiere decir que no hace lo que es en sí, sino algo que se le parece y no es. Por ello su obra queda más alejada de la verdad (cfr. 597a). En tercer lugar, queda el artista (el pintor o el poeta), que ni siquiera es artífice, como el artesano sino un puro "imitador de lo que fabrican los demás" (597e).

El artesano fabrica las cosas que hace con la idea presente ante sus ojos. El imitador es capaz de hacer todas las cosas que hacen cada uno de

los diferentes artesanos, pero sólo "en apariencias y no como cosas existentes en verdad" (596e). Sócrates utiliza el ejemplo del espejo, para dar a entender el tipo de artesano en el que está pensando, cuando habla del imitador. Basta coger un espejo y darle vueltas alrededor de todas las cosas, para que éstas queden reflejadas o representadas en su superficie de imágenes resplandecientes (596d-e). El pintor (596e) y el autor de tragedias (597e) son de esta clase de "artesanos", ya que no hacen seres verdaderos, sino meramente aparentes.

Entre los tres artesanos se establece una jerarquía según un doble punto de vista. Atendiendo a criterios ontológicos, el orden designa una sucesión de objetos que van de la absoluta realidad de la forma en sí a la pura imagen sensible representada por el pintor o el poeta. La forma única e invariable, el objeto hecho a semejanza de ella, pero imperfecto y mutable, y por fin la representación artística de éste, obra del imitador, que no alcanza mayor realidad que la que corresponde a la imagen de un espejo.

Estos tres grados de realidad designan otros tres momentos desde el punto de vista gnoseológico, en concordancia con la metáfora de la línea utilizada para ilustrar la teoría del conocimiento y su relación con los diversos géneros de realidad. Con respecto a todo objeto caben tres artes distintas: la de utilizarlo, la de fabricarlo y la de imitarlo (601d). El que lo utiliza es verdaderamente el entendido, él posee el conocimiento en sentido estricto acerca del mismo (epistēmē, 602a). Solo él sabe cómo tiene que ser para lograr el adecuado funcionamiento. En segundo lugar, el que lo fabrica debe poseer una opinión bien fundada o, si se quiere, una creencia recta (pístin orthēn, 601e; dóxan orthēn, 602a) de acuerdo con los criterios recibidos del que va a utilizarlo y sabe cómo es en sí el objeto de que se trata. Por último, al imitador corresponde el grado ínfimo del conocimiento, ya que no posee el saber (cfr. 602a) ni podrá opinar rectamente acerca de las cosas que representa en sus pinturas o en sus poemas (85). Su obra queda, por tanto, a una doble distancia de la verdad, ya que se expresa en un objeto que no es sino la imagen de una copia del que es verdaderamente. La obra del imitador es, en definitiva, una imagen puramente fantasmagórica (eídolon, 598b).

El análisis precedente guarda una estrecha semejanza con la crítica de la retórica en el Gorgias. Es verdad que allí faltaba el criterio ontológico que Platón ofrece ahora en la República como fundamento último de su teoría del saber. Pero también en aquel caso se trataba de mostrar las vanas pretensiones de un supuesto arte que pretendía poseer el secreto de todas las demás. Ahora el lugar del sofista y el orador es transferido al poeta. También aquí (Rep. 598e) hay quienes atribuyen al género trágico y especialmente a Homero el conocimiento de todas las artes, pues dicen que si el poeta ha de componer, debe hacerlo con conocimiento y que de otra manera no sería capaz.

Al mostrar que el poeta es un creador de meras apariencias, Platón quiere disolver la ilusión de tales pretensiones. El orador, se decía en el Gorgias, es artífice de una clase de persuasión que no se funda en el saber y que sólo logra su eficacia ante la masa de los ignorantes. La coincidencia con el análisis de la poesía viene a ser absoluta por lo que se refiere a este punto. El poeta, lo mismo que el pintor, proporciona una imagen de la cosa representada, sin entender nada de las artes que están implicadas en el asunto en cuestión. Su poder persuasivo es un arte del engaño que alcanza toda su eficacia ante los niños y los ignorantes

(cf.598c), porque se basa en las apariencias y no en el conocimiento.

Esta ilusión engañosa que es capaz de generar el imitador la consigue el poeta, igual que el orador, valiéndose de nombres y locuciones (cfr.601a). Con ellos, aunque desconoce el fundamento de las diversas artes, aplica "unos ciertos colores" tomados de cada una de ellas, "de suerte que otros semejantes a él juzgan por las palabras y creen que se expresa muy acertadamente cuando habla en metro, ritmo o armonía, sea sobre el arte del zapatero o sobre estrategia o sobre cualquier otro asunto: tan grande es el hechizo (megálēn kélēsīn, 601b) que tienen por naturaleza".

El poeta aprovecha el cromatismo musical de la expresión literaria como instrumento fundamental de persuasión. Si queda desprovista su obra de tales recursos estéticos, se rompe el encanto que sólo por medio de ellas puede generar. En realidad sólo puede utilizar estos recursos, porque "nada entiende del ser, sino de lo aparente".

La clase de persuasión producida por la poesía no tiene nada que ver con el conocimiento. Se trata, más bien, de un engaño logrado, como en el caso de la retórica, por el hechizo estético que se desprende de las palabras. Platón quiere así razar con este examen de la poesía las pretensiones que pudiera albergar desde un punto de vista epistemológico. La discusión de esta primera parte culmina con las siguientes palabras:

"Creo, amigo, que sobre todas estas cosas nuestro modo de pensar ha de ser el siguiente: cuando alguien nos anuncie que ha encontrado un hombre entendido en todos los oficios y en todos los asuntos que cada uno en particular conoce y que lo sabe todo más perfectamente que cualquier otro, hay que responder a ese tal que es un simple y que problemente ha sido engañado al topar con algún amigo o imitador, que le ha parecido omnisciente por no ser capaz de distinguir la ciencia, la ignorancia y la imitación" (598c-d).

Al ponerse en cuestión el status gnoseológico del poeta, se ponen en duda igualmente los fundamentos en los que basaba la "paideía" musical todo el enorme vigor pedagógico que tenía para el pueblo griego. Platón reclama para la filosofía la primacía de la educación y lo hace apoyando sus afirmaciones en el terreno de los hechos. En el *Gorgias* Sócrates pedía a Calicles que atestiguara con sus obras el dominio del arte de la política (cf.514d-e) al que quería entregarse por entero. En este caso la prueba ha de ser solicitada del más digno y poderoso representante de la cultura poética. Y éste es Homero, que debería decir cuál de las ciudades mejoró por su constitución (599e) o qué guerra fue felizmente concluida por su mando (600a). Debería citar, en definitiva, el nombre de aquéllos que le amaban por su trato y a través de quienes consiguió legar a la posteridad un sistema de vida basado en sus ideales (600b-c). Pero Homero no fue más que un mero fabricante de apariencias (eidōlou dēmiourgós, 599d) que no sabía imitar más que imágenes de virtud (eidōlōn aretēs, 600e) y no podría justificar la validez de sus pretensiones con la prueba decisiva de las obras.

A continuación, finalizando el análisis gnoseológico de la poesía, se inicia el examen de los fundamentos psicológicos en los que basa su poder persuasivo. Sócrates se pregunta sobre qué elemento del hombre ejerce el arte imitativo su acción (cfr.602c). Es ahora el momento de extraer consecuencias de la teoría del alma elaborada en el libro IV. El punto de partida del análisis radicaba allí en el principio de que un mismo ser no puede hacer o sufrir cosas contrarias a un mismo tiempo en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto (cfr.436b). La constatación de

este principio obligaba a distinguir en el alma tres elementos: un elemento racional (logistikòn tēs psychēs, 439d) que calcula e impulsa la realización de determinados deseos, un elemento concupiscible e irracional (alógistón te kai epithymētikón, 439d) amante de satisfacciones y placeres y un elemento colérico (thymós, 439e; cfr. 440e-441b), distinto de los otros dos que sirve de aliado a la razón, cuando no está pervertido por una mala crianza.

Con esta teoría psicológica Platón reconoce la realidad del conflicto psicológico entre elementos del alma y corrige la visión puramente racionalista del Fedón que excluía la posibilidad de tal conflicto al identificar la totalidad del alma con la razón. Ahora, en el examen de la poesía, Sócrates parte precisamente del hecho de que nuestra alma está llena de "miles de elementos opuestos" (603d). Se trata, pues de ver a qué elemento psicológico es al que apela el arte imitativo cuando produce sus efectos persuasivos.

Ya hemos visto que la persuasión lograda por el pintor o el poeta consiste en una ilusión engañosa que se basa en las apariencias. Hay toda una serie de recursos que ponen en juego aprovechando la falibilidad de nuestras propias fuentes de conocimiento (602c-d). Para disolver estas apariencias engañosas, que son propias de la magia (cf. 602d), no hay más que poner en obra el elemento calculador que existe en nuestra alma. Sólo él puede contrarrestar aquellos efectos con la acción de las diversas operaciones que le son propias: medir, contar, pesar. No puede ser este elemento del alma, por consiguiente, que presta su confianza únicamente a la medida y el cálculo (tò métrōge kai logismō pisteuōn, 603a), el objeto de la persuasión imitativa.

La pintura y en general todo arte de la "mímesis" hacen sus trabajos "a gran distancia de la verdad y tracan y tienen amistad con aquella parte de nosotros que se aparta de la razón (pórrō phronēseōs, 603a). Este es también el caso de la poesía, la cual recurre al elemento irracional de nuestra alma, favoreciendo la exaltación de las emociones que acaban enfrentándose con aquella parte de nosotros que se deja persuadir por la ley y al orden (cf. 604b). La razón, el mejor elemento presente en el alma, sigue voluntariamente al argumento que permite a esta tornar lo antes posible a su curación, moderando la intensidad de sus pasiones. La poesía, por el contrario, tiende a estimular los factores irracionales de la naturaleza humana. Ellos proporcionan a la "mímesis" un medio adecuado, bien bajo las diversas formas que revisten las concupiscencias del alma o de las tendencias coléricas que ella misma alberga (cf. 604d-e; 606d).

A diferencia de ello, "el carácter reflexivo y tranquilo, siendo siempre semejante a sí mismo, no es fácil de imitar ni fácil de comprender cuando es imitado..." (604e). Por ello "está claro que el poeta imitativo no está destinado por naturaleza a ese elemento del alma ni su creencia se hizo para agradarle, si ha de ganar renombre ante la multitud, sino para el carácter imitable y multiforme, que es el que puede ser fácilmente imitado" (605a).

El análisis psicológico de las bases en las que se funda la persuasión literaria es a la vez una crítica donde el punto de vista ético. Ya es censurable la indiferencia ante la verdad que muestra todo arte imitativo. Además, ahora se pone en evidencia que no se dirige sino al peor elemento del hombre (605a-b). El juicio de Platón es terminante:

"Por lo cual fue justo no recibirle en una ciudad que debía ser regida por buenas leyes, pues aviva y nutre ese elemento del alma y,

haciéndole fuerte, acaba con la razón, a la manera que alguien, dando poder en una ciudad a unos miserables, traiciona a ésta y prende a los ciudadanos más prudentes. De ese modo, diremos, el poeta imitativo implanta un régimen perverso en el alma de cada uno, congraciándose con el elemento irracional que hay en ella, elemento que no distingue lo grande de lo pequeño, sino que considera las mismas cosas unas veces como grandes, otras como pequeñas, creando apariencias enteramente apartadas de la verdad" (605b-c).

Con estas palabras concluye la segunda parte del análisis del arte imitativo, es decir, el examen de los fundamentos psicológicos sobre los que descansa el arte de la ilusión engañosa que resultó ser la persuasión poética. Ya hemos dicho que en ese examen queda igualmente explícito el sentido de la crítica moral que Platón lleva a cabo. En su obra el análisis psicológico está siempre preñado de consecuencias de carácter moral. La tercera sección se centra precisamente en la exposición de los efectos morales de la persuasión imitativa.

La más grave acusación que puede formularse contra la poesía está todavía por llegar en opinión de Sócrates (605c). Y ésta no es otra que "su capacidad de corromper a los hombres de provecho, a excepción de unos pocos". La explicación de esta afirmación nos lleva de nuevo al nivel anterior del análisis psicológico, ahora mucho más explícitamente cargado de consecuencias morales.

Desde el punto de vista ético encontramos en el hombre fundamentalmente dos elementos (cfr. también 604b). Hay uno que se mueve por el placer que aspira alcanzar (606b) y es el mismo que en las desgracias domésticas goza dando rienda suelta a sus sentimientos. Pues bien, este elemento en el que Platón recoge los diversos factores irracionales de la naturaleza humana (lo concupiscible y lo irascible, cuando ha escapado de los dominios de la razón) es el que queda satisfecho y gozoso por la acción del poeta (pimplámenon kai chaíron, 606a).

A consecuencia de ello, "el otro elemento, que es por naturaleza el mejor en nosotros, no educado suficientemente por la razón y el hábito (lógos oudè éthel, 606a) afloja en la guardia de aquel elemento plañidero...". De aquí el efecto moralmente pernicioso que la poesía puede ejercer sobre la república interior que constituye el fin último de la "paideía". Cuánto más fuertemente arrastran los deseos a una cosa, tanto más débiles son para lo demás (Rep. 485d). La energía psicológica que nutre las diversas actividades de la vida humana constituye una especie de corriente (ósker reúna, 485d) que puede ser canalizada hacia uno u otro elemento del alma. La poesía, tanto en el género trágico como en el cómico, ejerce su influencia sobre el peor elemento de la naturaleza humana:

"Riega y nutre en nuestro interior lo que había que dejar secar y erige como gobernante lo que debía ser gobernado a fin de que fuésemos mejores y más dichosos, no peores y más desdichados" (606d).

Habrà quien diga que Homero ha sido el educador de Grecia y que hay que instituir la propia vida de acuerdo con su poesía (cf. 606e). El examen que se ha hecho de la cuestión muestra, sin embargo, la ingenuidad de tales pretensiones. Por ello, a pesar de reconocer que Homero ha sido el más grande de los poetas, "en lo relativo a la poesía no han de admitirse en la ciudad más que los himnos a los dioses y a los encomios de los héroes. Y si admities también la agradable musa en cantos o en poenas, reinarán en tu ciudad el placer y el dolor en vez de la ley y de aquel razonamiento que sea considerado el mejor por la comunidad" (607a).

El carácter irracional de la persuasión poética ha quedado determinado

A lo largo de las tres secciones que hemos examinado, No se funda en la verdad y en el conocimiento del asunto sobre el que trata, apela a los elementos irracionales de la naturaleza para generar así la ilusión y el engaño, y por último, contribuye a exaltar las emociones y todos aquellos factores que acaban arruinando el orden interior del alma. La clase de persuasión que los poetas han llegado a dominar es de carácter irracional porque opera mediante una cierta clase de seducción. La poesía constituye una especie de hechizo (cfr.601b,607e), de aquí que sea tanto más peligrosa, cuanto mayor es su valor literario (cf.387b). Es, en efecto, un hechizo que se apodera del alma y hace que reinen en ella, dice Platón (cf.607a), el placer y el dolor en lugar de la razón.

Ahora bien, ¿sería posible otro tipo de poesía? Grube indicó en su capítulo sobre el arte (86) que es posible otro tipo de pintura y de poesía, al igual que es posible una retórica distinta de la practicada por Lisias y Gorgias. En el libro X Platón no parece, sin embargo, reconocer esa posibilidad. La representación de la realidad por medio de la poesía no recibe su beneplácito explícitamente en ningún momento. Si alguien pudiera hacer las dos cosas, es decir, el objeto imitado y su apariencia, ¿se afanaría por entregarse a la fabricación de apariencias y por hacer de ello el norte de su vida, como si no tuviera que hacer otra cosa mejor? (cfr.599a-b) La cita de Grube de que "el buen artista ha de poseer siempre conocimiento de lo que crea, si es que ha de crear con belleza" (598e) está tomada fuera de contexto (87). Las palabras de Sócrates, a nuestro juicio, no dejan lugar a dudas:

"Si alguien tuviera realmente conocimiento de aquellos objetos que imita, se afanaría mucho más por trabajar en ellos que en sus imitaciones, trataría de dejar muchas y hermosas obras como conocimiento de sí mismo y ansiaría ser más bien el encomiado que el encomiador" (599b).

En las Leyes se plantea también idéntica cuestión acerca de la tragedia. Los interlocutores desean decidir si será permitida en el estado que planean construir. La respuesta es la misma que la que se da en la República. Los legisladores consideran que el sistema político es la imitación de la más hermosa y excelente vida y que ellos son realmente los verdaderos poetas, pues son autores del más bello drama, que es el único que puede representar la ley verdadera.

Ese otro tipo de poesía ya no sería poesía en sí misma, tal y como se entiende habitualmente este término. En el sentido platónico no conservaría en común con ella nada más que el nombre, pues en lo demás no sería sino la filosofía misma (88). De la misma manera, la verdadera retórica a la que se aludía en el Gorgias no era otra cosa que el verdadero arte de la política con el que se identificaba la concepción socrática de la filosofía. La poesía queda, por consiguiente, desterrada del estado (cfr. Rep. 607b): es la filosofía quien la destierra siguiendo una discordia ya muy antigua.

Pero, ¿qué es la filosofía en la República para Platón? Dicho de otro modo, ¿desde qué otro esquema se plantea la crítica de este concepto irracional de persuasión que hemos venido examinando? No es el momento de analizar detenidamente la teoría platónica del conocimiento, pero debemos intentar ver con claridad cuáles son las exigencias de la racionalidad filosófica. Desde ellas, en definitiva, es de donde Platón puede plantear su crítica de la retórica y de la poesía. Desde ellas igualmente habrá que evaluar también en qué medida ha permanecido fiel a su propio proyecto

filosófico.

¿Cómo se enlaza el problema gnoseológico con una obra cuyo tema es fundamentalmente de carácter ético-político? Platón cree que la solución de todos los males que aquejan a los estados y al propio género humano habrá de venir por la conjunción del poder político y la filosofía (cf. 473d y 49ab-c). Como ésta representa para él el dominio del conocimiento, se comprende bien su esfuerzo por indagar en la naturaleza verdadera del saber. De acuerdo con su concepción de la praxis política, sólo el conocimiento confiere la legitimidad del poder.

Hemos visto repetidas veces que el ámbito gnoseológico en el que se mueve la concepción irracional de la persuasión es el ámbito de la "doxa". Al definir ahora el carácter específico de la verdadera filosofía, Platón quiere llevar a este punto la cuestión. Será desde él como mejor podrá establecerse la distancia que le separa de cualquier otra disciplina. En una primera fórmula puramente esquemática Sócrates afirma que los filósofos son los que aman la verdad (475e). El ámbito de la reflexión filosófica se circunscribe únicamente entorno a la verdad. Para Platón esto significa que la filosofía tiene un objeto propio, que la distingue de cualquier otra actividad que permanezca en el nivel de la "doxa".

El filósofo no es "filodoxo" (480a), porque el ámbito en el que se mueve no es el de la creencia sino el del saber. En esta primera alusión al problema del conocimiento con la que termina el libro V tenemos la mejor introducción a la cuestión. En la elaboración de esta fundamental distinción gnoseológica Platón utiliza dos argumentos distintos que están pensados para persuadir a personas diferentes. (89)

El primero de ellos (cfr. 475e-476d) va dirigido a los que conocen y admiten la existencia de las formas. De acuerdo con estos presupuestos, el conocimiento corresponde sólo al que es capaz de acceder a la forma en sí y distinguirla de aquellas cosas que participan de ella (476d). Por el contrario, el que sólo ve una multiplicidad de cosas distintas y no está capacitado para comprender la forma en sí que a ellas corresponde, permanece en el ámbito de la creencia y vive como en sueños ajeno a la verdadera realidad (476c).

El segundo de los argumentos va dirigido a los que en principio no conocen la existencia de las formas (cf. 476d-480a). Si el primer argumento da por sentado la evidencia de la distinción sobre la base de objetos distintos, el segundo procura arrancar de un hecho puramente gnoseológico. La base de este argumento radica en el reconocimiento de que la falibilidad y la infalibilidad implican actitudes mentales distintas. De acuerdo con ello, la opinión o la creencia (90) debe ser algo diferente del saber (epistémē, 477e). Pero si son potencias distintas deben tener como objeto realidades también distintas (91). El objeto del conocimiento es el ser (478b), lo que permanece siempre idéntico a sí mismo y tiene por ello el título de lo verdaderamente existente.

Si el objeto de la ignorancia es lo que no existe, a la opinión como potencia intermedia que es entre el saber y la ignorancia, corresponderá también un objeto intermedio entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente. El objeto de la opinión no es, pues, lo que permanece idéntico a sí mismo, sino lo que es capaz de revestir apariencias cambiantes. No es lo bello en sí, sino lo que a veces se muestra bello y a veces no. No es la cantidad que permanece inalterable en la identidad de su esencia, sino lo que adquiere determinaciones contrarias según las circunstancias y los puntos de v. sta. Las múltiples creencias de la

multitud acerca de lo bello y de las demás cosas dan vueltas, afirma Sócrates (479d), en la región intermedia entre el no ser y el ser puro. Y esta región corresponde a la opinión.

El ámbito de la opinión es el de las apariencias (cfr. 479b2 y b4). Tal es el nivel en el que permanece invariablemente una concepción irracional de la persuasión. Puede comprobarse tanto en la poesía como en la retórica. La primera es concebida en la República precisamente como un arte engañoso de las apariencias y la segunda es de la misma manera una actividad que sólo se interesa en las apar encias que toman las cosas ante el parecer de la multitud o de los jueces (cfr. Fedro 260a y 261d). La "doxa" hace referencia, como ha visto Cornford (92), a algo que parece existir, que parece verdadero o recto, aunque sólo lo sea en relación a circunstancias muy concretas que varían con el tiempo.

En diálogos posteriores el punto de vista de Platón sobre este tema permanece inalterable. La persuasión, en el sentido en que la retórica puede producirla, está irremisiblemente referida a la "doxa". En el Teeteto vale a relucir esta cuestión precisamente cuando Sócrates pretende demostrar que la opinión verdadera no es conocimiento (cfr. Teet. 201a). El ejercicio de la retórica hace imposible la identidad de ambos términos. "Los oradores no necesitan enseñar para persuadir (peithousin, 201a), sino hacer creer (doxádsein poiountes, 201a) cualquier cosa que se propongan".

En esto consiste la persuasión producida por los oradores, en hacer creer algo (cfr. Teet. 201b). No cabe otra posibilidad en las circunstancias en las que pueden juzgar los jueces. Estos no conocen por sí mismos cómo se han producido los hechos y, sin embargo, tienen que llegar a tener una convicción sobre el particular. No tienen más remedio que conformarse con aceptar una opinión verdadera, sin poseer el saber que les hubiera proporcionado la contemplación directa de los hechos:

"Si fueran lo mismo la opinión verdadera (con relación a los tribunales) y el saber, el juez más eminente no podría emitir correctamente un juicio sin el saber. Pero en las presentes circunstancias, según parece, una y otra son diferentes".

Falta en este texto una referencia explícita al carácter específico del objeto del conocimiento, pero sí la hay, en cambio, a la clase de cosas que deben constituir el objeto de la persuasión retórica. Son precisamente aquellas de las que no puede haber conocimiento. Si los hechos que han de juzgarse en un tribunal pudieran contemplarse directamente, es decir, si se pudiera tener conocimiento de aquello que se va a enjuiciar, estaría de más la verosimilitud retórica. Las apariencias que el orador quisiera producir quedarían disueltas por el conocimiento del hecho en sí mismo, tal como sucedió.

El Timeo mantiene el mismo análisis desde un punto de vista gnoseológico, pero además hace hincapié en la especificidad del objeto del conocimiento:

"Si la intelección y la opinión verdadera son especies distintas, entonces las formas, que nosotros no podemos percibir porque son sólo objeto de intelección, existen en sí mismas. Pero, si es verdad lo que algunos piensan, que la opinión verdadera y la intelección no difieren en nada, entonces todo lo que percibíamos a través de los órganos sensoriales debe ser considerado la realidad más consistente. Pero debemos afirmar que son cosas diferentes, porque son de distinto origen y desiguales en su naturaleza. La una se produce en nosotros por obra de la enseñanza (dià didaches, 51e2). La otra a través de la persuasión (hypò peithous, 51e2).

La primera va siempre acompañada de un razonamiento verdadero, mientras que la segunda es irracional (álogon). La una es inamovible ante la persuasión, la otra, sin embargo, puede ser alterada por obra de ella. De la opinión verdadera participa todo hombre, de la intelección participan los dioses y una pequeña parte del género humano".

La coincidencia de este texto con el libro V de la República es manifiesta, como ha señalado Cornford en su comentario del Timeo (93). La realidad de las formas se desprende de la existencia de dos tipos diferentes de actitudes mentales. La creencia u opinión es un estado de la mente que se produce por los efectos persuasivos del discurso y puede ser de nuevo alterada por éstos. La causa de ello podemos contemplarla desde un doble punto de vista. Atendiendo al objeto, hay que tener en cuenta que éste tiene una naturaleza sensible y está afectado por la transitoriedad y la inconsistencia que Platón atribuye a lo que es de tal condición. Por otra parte, desde el punto de vista del sujeto, éste no puede dar razón de lo que es objeto de su creencia. Precisamente por el carácter subjetivo del asentimiento que la mente presta al objeto de la persuasión, ella queda a merced de otros factores que pueden alterar su propia determinación. Su carácter irracional es el que corresponde a la misma "doxa", la cual es incapaz de fundarse en el "razonamiento verdadero".

En el análisis del objeto de la "doxa" pueden observarse ciertas incertidumbres. En el Menón parece que del mismo objeto puede haber "doxa" y "epistémē", opinión y saber en el auténtico sentido de la palabra. (94) En la República, en cambio, la especificidad del conocimiento como potencia distinta de la "doxa" se afirma precisamente sobre la base de un objeto específico. Ahora bien, su carácter irracional es una constante en toda la obra de Platón. La "doxa" designa un género de creencia incapaz de justificarse racionalmente. Es un estado psicológico inestable en el alma, porque carece del fundamento causal que le permitiría dar razón de sí (aitías logismōi, Menón 98a).

Frente al carácter irracional de la persuasión que es propio de ella, está la convicción del saber que se transmite por la enseñanza. Sin esta otra posibilidad que hace viable un género de convicción intelectual basada en fundamentos racionales, la crítica de Platón no sería verdaderamente consistente. Ya vimos en el Gorgias (454e) que existía un tipo de persuasión no transmitida por la retórica, sino por el saber. En la República es la que corresponde a la filosofía en el sentido verdadero de la palabra.

Las secciones que hemos comentado correspondientes al libro V están impregnadas de un cierto aire de polémica. Platón discute expresamente de cara a los que niegan la existencia de las formas (cfr. 479a y sgs.). Ello implicaba negar la distinción entre las dos formas de actitudes mentales que vienen designadas por la "doxa" y la "epistémē". Antístenes, por ejemplo, había negado la existencia de aquellas e Isócrates había puesto en cuestión la posibilidad de un tipo de conocimiento que superara el ámbito de la opinión. Platón quiere reclamar la exclusividad del título de filosofía para las enseñanzas que se imparten en la Academia, porque se cree en posesión de una conciencia racional solidamente fundada, que puede superar el horizonte de consideraciones en el que se mueven sus adversarios.

Al comentar el Menón observamos la construcción del programa filosófico platónico en torno a tres puntos: el objeto del conocimiento, el instrumento gnoseológico en el que se fundamenta y la metodología seguida

en la justificación de los presupuestos del sistema. En la República los tres aspectos de la cuestión están perfectamente delimitados. Se han acabado ya las ambigüedades.

I. Examinemos el primer punto. Desde la perspectiva del objeto del conocimiento, la novedad indudablemente aportada por la República es la forma del Bien. Se trata del más sublime objeto del conocimiento (mégiston máthēma, 505a) y a la vez del fundamento último de los conceptos éticos (505a) y políticos (504d). Sin el "largo rodeo" que han de dar los futuros gobernantes hasta alcanzarlo (504b), no serían capaces de llevar a cabo la función que el estado exige de ellos. Aunque estuvieran en posesión del conocimiento de todo lo demás, si desconocieran este objeto supremo que es la idea del Bien, no podrían obtener de ello ninguna utilidad (505a-b). Para que la comunidad esté perfectamente organizada, es necesario que la custodie un guardián conocedor de estas cosas (506b).

Ahora bien, explicar la naturaleza del Bien le parece a Sócrates un tema demasiado elevado como para abordarlo directamente. En lugar de ello, utiliza tres imágenes: la imagen del sol (507a-50ac), la imagen de una línea dividida en diversos segmentos (509d-511e) y, por último, la imagen de la caverna (514a-519b). La idea del Bien se comporta en el mundo inteligible como el Sol en el mundo sensible (568b-c). Esto significa dos cosas: en primer lugar, que confiere su inteligibilidad al mundo de las formas, y, en segundo lugar, que el Bien proporciona a éstas el ser y la realidad que les corresponde (cfr. 509b). La idea del Bien es por ello la causa del conocimiento y de la verdad (aitían epistēmēs kal alētheías, 508e; cfr. también 517c). El alma debe a la idea del Bien la posibilidad de intelección (voūn échein, 508d), ya que ésta sólo es posible sobre la base de un objeto adecuado iluminado por la verdad y el ser.

Por otra parte, al decir que el bien es la causa del ser y de la realidad, Platón le confiere la prioridad ontológica en el mundo inteligible de las formas. La idea del Bien es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en las cosas (cf. 517c). La gnoseología y la ontología platónicas revelan, por consiguiente, la intención moral que es el motivo fundamental de su sistema filosófico. (95)

Igual que en el Fedón, en la República las formas constituyen el verdadero objeto del conocimiento. Aun bajo la supremacía de la idea del Bien, siguen conservando idéntica posición. En el primer momento del proceso del conocimiento, la fase del pensamiento discursivo o "diánoia", están sólo presentes con la ayuda de la imagen sensible (cf. 510d-e). Pero en el momento supremo de este proceso, que corresponde a la fase de la intelección (noēsis, 511d-e) o del saber propiamente dicho (epistēmē, 533e-534a), las formas constituyen el objeto exclusivo del pensamiento. éste ya no recurre a nada sensible y "toma las ideas en sí mismas pasando de una a otra y terminando en ellas" (511c).

Platón nos habla del valor propedeútico de una serie de disciplinas (96) que ayudan al alma a volverse del mundo de la generación al de lo verdaderamente existente que no puede ser contemplado con la vista (529b). En el mundo inteligible de las formas, que culmina en la idea del Bien, el alma halla un objeto de conocimiento situado más allá del mundo de las apariencias. Una vez llegados a este nivel, el conocimiento debe ser incommovible ante los efectos persuasivos de cualquier discurso que permanezca todavía implicado en lo sensible.

II. Desde el punto de vista del sujeto del conocimiento, el mismo objeto va marcando la pauta que permite acceder a diferentes niveles de certeza y

racionalidad. La imagen de la línea dividida en segmentos es en relación a esto muy ilustrativa. La interpretación más extendida de este símil (97) otorga a los elementos que constituyen el objeto del conocimiento diferentes niveles de realidad. Las sombras y las imágenes reflejadas estarían en el grado más bajo y en el siguiente las cosas que las producen. A continuación vendrían las formas del mundo inteligible y en el grado absoluto la idea del Bien. El símil de la línea hace hincapié fundamentalmente en el carácter gnoseológico de los diferentes niveles de claridad con que aparece lo existente. (98) Ahora bien, las palabras finales del pasaje parecen determinantes (cf. 511e) porque los diversos grados del conocimiento participan de la claridad en la medida en que sus objetos participan igualmente de la realidad y de la verdad. (99)

El primer segmento de la línea corresponde a la actitud mental que Platón denomina "eikasía". Por su relación con la palabra, que significa imagen, la traducción más adecuada sería tal vez "imaginación". (100) Pero el término significa también "conjetura", por lo que puede establecerse fácilmente una relación entre ambos sentidos. Cuando hablamos de una conjetura nos referimos, como ha indicado Nettleship (101), a una creencia incierta, que surge de una consideración superficial de la cosa en cuestión o de la apariencia con la que ésta se nos presenta.

La palabra recoge, por consiguiente, ambos aspectos: un estado de incertidumbre por parte del sujeto del conocimiento y una dimensión insustancial del objeto, que aparece sólo en imágenes o en sombras. El ejemplo del arte imitativo ilustra bien el estado mental al que hace referencia Platón. El imitador no hace cosas reales, como el artesano, sino que se limita a representar imágenes y apariencias de las cosas:

"Es como si tomara un espejo; según vimos (596d-c), y le diera vueltas a todos lados; en un momento hace el sol y todo lo que hay en el cielo, en un momento la tierra; los seres vivientes y todas las cosas que fueron fabricadas con el arduo trabajo del artesano".

La poesía y la pintura permanecen en este nivel de la imagen. Generan, como hemos visto, una ilusión engañosa para el que contempla la obra de arte, dejándose llevar por la fascinación estética de los elementos con los que está construida, sean éstos colores o palabras. El buen poeta parece poseer el conocimiento de todas las artes, precisamente porque tiene la habilidad de representar imágenes de todas las cosas. Es exactamente lo mismo que le ocurre al orador o al sofista, pues también ellos componen imágenes con el discurso y, aunque no poseen la verdad, aparecen como si tuvieran un conocimiento de todas las cosas (cfr. *Sofista*, 233c) (102).

En resumen, esta primera actitud mental caracterizada por la "eikasía" representa la mejor disposición para estar a merced de un tipo irracional de persuasión. A la escasa consistencia ontológica del objeto, se une la incertidumbre y el ínfimo nivel de racionalidad que ella viene a significar. El nivel siguiente es el de la "pistis", que integra junto con el anterior la totalidad del segmento atribuido a la "doxa". Los objetos del conocimiento pertenecen, por tanto, también aquí al mundo visible. En este caso son aquellos animales, plantas y cosas fabricadas (510a) cuyas imágenes aparecían en el nivel anterior.

La diferencia entre las dos actitudes mentales es proporcional a la que existe entre lo que es objeto de opinión y lo que es objeto de conocimiento (cfr. 510a). Si las imágenes pertenecientes a la "eikasía" son las correspondientes al arte imitativo y la retórica, el segmento ulterior contiene los objetos a los que nos remiten aquellas imágenes y aquí el

sujeto forma sus propias opiniones, observando directamente las cosas. Estas tienen que ser consideradas aquí, por otra parte, en su pura individualidad y con el carácter transitorio que su status ontológico le otorga. Corresponde, en consecuencia, a este nivel una mayor certidumbre, aunque sigamos aún en la esfera de la "doxa", donde no cabe la posibilidad de dar razón de lo que a ella pertenecen.

De aquí se desprenden importantes consecuencias para la teoría de la persuasión. Una opinión puede salir de la mente voluntariamente o involuntariamente (cf. 412e-413a): voluntariamente, cuando es falsa y se sale uno del engaño, e involuntariamente, cuando se trata de una opinión verdadera. Este último caso es el que tiene interés para una teoría de la persuasión, pues nos remite a un cambio de opinión que se sustrae a la voluntad racional del sujeto del conocimiento. Puede acontecer de tres formas posibles: por robo, hechizo y coacción (413b)

El primer caso se refiere a los que olvidan algo a causa del tiempo o han sido convencidos de otra cosa por el uso del discurso. La coacción, en segundo lugar, se da cuando alguien pierde una opinión recta al ser obligado por un dolor o una pena. En el último caso, el cambio de opinión sobreviene cuando el sujeto en cuestión es hechizado por el placer o ha sido aterrorizado por el miedo.

En estos casos, que entrarían dentro de la esfera de la "pístis" por la convicción que se ha puesto en una creencia determinada, tenemos esquemáticamente expuesto el ámbito en el que tiene que moverse una concepción irracional de la persuasión. En ellos podemos encontrar los siguientes elementos:

1º. Se trata de un cambio de opinión, es decir, de un estado de la mente, en el que a ésta le falta la consideración del fundamento racional de aquello que afirma. En consecuencia, queda a merced de otros elementos que pueden alterar su determinación.

2º. El cambio que tiene lugar en la opinión acontece con independencia del conocimiento de la verdad. Es más, en el caso considerado, puede tratarse de la sustitución de una opinión verdadera por otra falsa.

3º. El nuevo estado de opinión obedece, por consiguiente, sólo a factores de carácter irracional. El "logos" no es aquí la capacidad argumentativa, sino el poder engañoso de la palabra en el que la retórica encuentra su instrumento persuasivo por excelencia. Los demás elementos que intervienen tales como el placer, el dolor, la pena o el miedo designan igualmente factores psicológicos distintos de la razón.

Dos ejemplos pueden ilustrar la actitud mental representada por la "pístis". El primero, que es el más importante, es el valor, la virtud que Platón quiere infundir a los futuros guardianes. Pero este caso vamos a estudiarlo en un próximo capítulo y lo dejamos, por consiguiente, para entonces. El segundo ejemplo nos lo proporciona el artesano, el cual está por encima de la ilusión engañosa producida por el poeta y por debajo del conocimiento que posee el que ha de utilizar el objeto fabricado por él mismo. El entendido informa, por ejemplo, sobre las buenas o malas flautas y el artesano las hace prestando fe a lo que aquél le dice. Ha de tener al fabricarlas una creencia recta, aunque no posee el conocimiento del objeto en cuestión y se tiene que conducir de acuerdo con la información que recibe de otro. Pero al menos tiene una recta opinión y puede construir el objeto basándose en ella, mientras que el pintor o el poeta sólo saben producir una imagen engañosa del mismo. Esta es la diferencia que existe entre la incertidumbre de la "eikasía" y la certeza de una actitud mental

que no ha llegado aún a la posesión del conocimiento, pero que permite actuar con una opinión mejor fundada, adquirida directamente en relación a la cosa en cuestión. Ahora bien, precisamente porque no hemos llegado al nivel del conocimiento en sentido estricto, no se puede dar razón verdaderamente de lo que se hace y el sujeto queda a merced de otros elementos que pueden arrebatarse la convicción en la que estaba.

A este estado de la mente que no puede ser objeto de una convicción racional, transmitida por la enseñanza, opone Platón el del conocimiento propiamente dicho. En la imagen de la línea es el segmento superior, que representa la región a la que sólo se puede acceder mediante la razón (*tèn tou noētoū tomèn*, 510b). Se deja atrás, por consiguiente, la realidad visible (cfr. 509d) que constituía el objeto de la "doxa". Desde el punto de vista del conocimiento pasamos de un objeto sensible a un objeto inteligible. Desde el punto de vista ontológico significa el acceso al mundo de la realidad esencial, superando el nivel de la "génesis" que era objeto de la opinión (*kai dóxan mèn perì génesin, nóēsín dè perì ousían*, 534a). Pero el tránsito no acontece en un sólo paso. El segmento superior de la línea está dividido en dos partes: la primera de ellas corresponde al entendimiento o "diánoia", la segunda al conocimiento propiamente dicho (*epistémē*, 533e) o intelección (511d).

El entendimiento representa un proceso cognitivo que está todavía a medio camino entre el mundo de la opinión y el del conocimiento. Utilizando la metáfora de la luz a la que se recurre en la imagen de la caverna, podríamos decir que el entendimiento es más oscuro que la intelección, pero más claro que la "doxa" (cf. 533d). Las razones de ello son fundamentalmente dos. En primer lugar, están los vínculos que aún le atan a lo sensible, ya que utiliza formas visibles. Ello no quiere decir que éstas sean aquí el objeto del pensamiento, sino que el entendimiento las emplea por su parecido con las formas inteligibles de las que son en realidad imágenes (cfr. 510d-e). Sócrates pone como ejemplo el caso de la geometría, la aritmética y otros estudios similares. El geómetra, cuando traza las imágenes de un cuadrado, no reflexiona sobre el objeto sensible que tiene delante, sino sobre el cuadrado en sí que ha quedado designado por aquél.

En segundo lugar, una característica esencial del entendimiento explica su diferencia con el grado más alto del conocimiento, tal y como viene representado por la intelección. Y es la construcción de sus procesos discursivos a partir de hipótesis (cf. 510b-d). El entendimiento, dice Sócrates (510b), no se encamina al principio, sino hacia la conclusión. Para entender el sentido de sus palabras, basta con tener en cuenta lo que significan las hipótesis en las deducciones matemáticas. Estas parten de determinados principios (que hoy llamaríamos axiomas y definiciones), como son los números, las figuras o los ángulos (510c) y a partir de ahí extraen las consecuencias que sean necesarias. Pero no dan razón alguna (*oudéna lógon... didónai*, 510c) de estas hipótesis que constituyen el punto de partida de sus deducciones. Se trata, por consiguiente, de un "proceso descendente" (103), que no se remonta al principio del que aquéllas dependen.

Si bien es verdad que el entendimiento puede acceder a la realidad inteligible, desde el punto de vista de la metodología permanece muy lejos de lo que es el verdadero conocimiento. Las disciplinas matemáticas, afirma Sócrates (533b), "no hacen más que soñar con lo que existe, pero serán incapaces de contemplarlo en vigilia mientras, valiéndose de hipótesis, dejen éstas intactas por no poder dar razón de ellas". Esto impide que

puedan acceder al conocimiento en el sentido estricto de la palabra, pues ignoran el principio del que dependen en realidad los pasos intermedios y la conclusión que están con él íntimamente entrelazados. (cf.533c)

Este nivel del conocimiento no permite, en consecuencia, colmar las aspiraciones de absoluta racionalidad que pretende Platón. Para ello debemos entrar en el último segmento de la línea, que corresponde al momento de la intelección o del conocimiento en sentido estricto. Aquí ya no es necesario recurrir a imágenes tomadas del mundo sensible para tener en el pensamiento la representación de la forma inteligible, sino que se desciende a la conclusión "usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de unas a otras y terminando en las ideas" (511c).

Las hipótesis no son ya utilizadas como si fueran ellas mismas los principios de la deducción (511b) sino que son consideradas como verdaderas hipótesis, es decir, como peldaños que hay que ascender hasta alcanzar un término no hipotético, que es el principio de todo. Esta labor que lleva a cabo la intelección y con la que se alcanza el ideal supremo del conocimiento no es otra que la que pone en práctica el método dialéctico. Este es en realidad el único que se muestra capaz de "superar las hipótesis" (τὰς hypothéseis anaírouσα, 533c) para encaminarse al principio mismo. (104)

La destrucción de las hipótesis no significa que se considere falso lo que ellas afirman, sino que se eliminan en tanto que supuestos de los que no se ha dado razón. (105) En el camino ascendente emprendido por la dialéctica se alcanza así el principio no hipotético en el que deben hallar aquéllas su adecuada fundamentación. El método logra de esta manera la racionalidad absoluta a la que aspira el programa platónico, pues todo elemento del sistema queda plenamente justificado. De las hipótesis es posible remitirse al principio y de éste descender hasta contemplar como consecuencias lógicamente deducidas todos los demás elementos del mundo inteligible (cf.511b-c).

Alcanzamos así el ideal del conocimiento planteado en el Fedón. El "término suficiente" (ἐπὶ τὴν ἰκανὸν ἐλθοῖς, Fedón 101e) de la ascensión dialéctica que allí se contemplaba es, sin duda, en la República la idea del Bien. El proceso de dar razón y pedir justificaciones racionales de cualquier principio (cfr. Rep. 531e), en el que consiste verdaderamente la dialéctica, debe acabar necesariamente en la idea del Bien, como principio ontológico supremo:

"Cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desista hasta alcanzar con el sólo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible, del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible" (532a-b).

La dialéctica comporta la posibilidad de dar razón ante sí mismo o ante otro de la esencia de cada cosa (534b). Pero esta tarea nos remite necesariamente a la idea del Bien. La dialéctica debe ser capaz de definirla racionalmente, separándola de las demás:

"Cómo si se abriera paso en una batalla entre todas las refutaciones, esforzándose por fundar sus pruebas no en la oposición, sino en la realidad, debe llegar al término de la discusión con su argumentación invicta" (534b-c).

Con esta idea del conocimiento se alcanza el término absoluto del racionalismo platónico. La realidad constituye un sistema racional,

ontológicamente dependiente de un principio absoluto que da razón de todo lo existente. El programa platónico aspira a constituir el conocimiento como un sistema cerrado sobre sí mismo que no deja fuera de sí ningún cabo suelto. Platón se coloca así con tales pretensiones en el otro extremo del concepto retórico del saber y de la dirección política del estado. De acuerdo con ello, establece un ideal de formación epistémica que es todo lo contrario de la concepción irracional de persuasión que ha venido atacando desde el principio de su obra.

El sujeto del conocimiento "debe volverse, apártandose de lo que nace con el alma entera... hasta que se halle en condiciones de afrontar la contemplación del ser e incluso la parte más brillante del ser, que es aquello que llamamos Bien" (518c). Platón nos dirá inmediatamente después de estas palabras que puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva, pero no de infundirle visión. Es decir, el conocimiento no puede transmitirse sino asumiéndolo el sujeto desde sí mismo. La convicción racional a la que debe llegar el futuro gobernante sólo puede construirla él mismo desde su propia conciencia. Todas las disciplinas que, a modo de propedeútica, constituyen "el largo rodeo" por el que se le ha de conducir no es más que un intento de que vuelva la mirada a lo verdaderamente existente, sustrayéndola de lo que está sujeto a corrupción. Pero la visión no puede comunicarse desde fuera, tiene que nacer en la propia conciencia del sujeto racional. La persuasión que es fruto del saber y puede ser transmitida por la enseñanza es sólo aquella que nace en el sujeto de la luz misma de la razón.

La dialéctica es el arte de las justificaciones racionales, sólo ella puede dar razón verdaderamente de todo lo existente. De aquí que sea la única que puede reclamar justamente el título del poder. Posee el conocimiento del bien "en el que debe poner sus ojos quien desee proceder sensatamente tanto en la vida privada como en la pública". Una "paideia" que no se pudiera construir sobre estas bases haría gobernantes y dueños de lo más grande que hay en la ciudad a personas irracionales (alógos, 534d). La concepción platónica de la filosofía, construida en oposición a los amantes de la doxa, se orienta a la constitución del verdadero arte de la política, que queda articulado como un sistema de convicciones racionales sobre las siguientes bases: la consistencia de un objeto que aparece como el principio supremo de lo existente, la potencia iluminadora de la intelección como instrumento absoluto del conocimiento y la metodología dialéctica que es capaz de dar razón de los principios en un sistema donde cualquier elemento está integrado en una totalidad racional.

El Fedro y la retórica de Isócrates.

ISÓCRATES.

La tesis fundamental del proyecto político expuesto en la República es, como hemos visto, la necesidad de unir filosofía y poder. Hemos podido comprobar que el término filosofía no significa para Platón un vago amor al saber, sino que incluye todo un programa científico y un ideal del conocimiento. Sólo sobre la base de la metodología dialéctica pueden obtener, cree él, una verdadera solución los problemas del estado.

Esta tesis venía a contradecir los supuestos más elementales del sentido común y de la concepción realista de la política. En el Gorgias hemos visto la idea que tiene Calicles de la filosofía. También en la República aparece expuesta una idea similar. Es Adimanto esta vez quien recoge una opinión que goza de gran aceptación popular. Sócrates sólo puede convencernos de la tesis que defiende, de acuerdo con lo que él nos dice (487b-c), por la inexperiencia de sus interlocutores en el método de preguntas y respuestas. Es como un juego de palabras que va bloqueando las posibilidades de movimiento de los que no tienen esta habilidad, igual que quedan bloqueados los jugadores inexpertos en los juegos de tablas. De manera que la tesis socrática, la necesidad de procurar una alianza del poder y de la filosofía, sólo puede demostrarse gracias a unos nuevos juegos de palabras. Adimanto recoge así una opinión que ya había aparecido, como vimos, en el Eutidemo. De acuerdo con ella, no puede distinguirse la metodología socrática de la erística practicada por los sofistas.

La verdad es que los que se entregan a la filosofía, según Adimanto, acaban convirtiéndose en "unos seres extraños, por no decir perversos y los que parecen más razonables, al pasar por ese ejercicio.... se hacen inútiles para el servicio de las ciudades". En estas palabras comprobamos, una vez más, la opinión que tiene la retórica acerca de las aspiraciones del platonismo. La filosofía es una actividad inútil que no presta ningún servicio al individuo que la practica ni aporta ninguna solución a los problemas del estado. Esta crítica de la filosofía es también la de Isócrates. Pero él pretende articularla con unos presupuestos éticos y políticos muy distintos de los que hemos visto en Calicles.

Platón, al frente de la Academia, e Isócrates, con su escuela de retórica, acaban viéndose envueltos en una polémica mutua que se deja traslucir en numerosos pasajes de sus obras. Ello ha dado lugar a una copiosa bibliografía que ha discutido las supuestas alusiones y que ha intentado

ver tal vez muchas más de las que estaban en la mente de Platón. Es muy difícil concretar con absoluta precisión, porque se desconoce la cronología de la obra de ambos autores. Hay a veces expresiones muy similares en unas y otras, por lo que nos hacen pensar en alusiones de carácter irónico. Pero podría tratarse igualmente de una pura coincidencia. Resulta más útil e interesante, como ha indicado Guthrie (106), adoptar un punto de vista más amplio y confrontar las actitudes de ámbos en las diversas cuestiones que tienen que ver con el tema que vamos tratando.

En el comienzo de su carrera como escritor Isócrates deja ya perfectamente establecida la posición que había de mantener, salvo ligeras modificaciones, sobre el valor de los ideales platónicos y su propia concepción de la retórica. El discurso "Contra los Sofistas" está destinado a la crítica de dos corrientes distintas de la "paideía" ateniense: la erística, en la que Isócrates incluye probablemente a Platón, y la retórica que había sido practicada por los antiguos para desprestigiar de este arte.

En este discurso se vierten determinadas afirmaciones que, si bien no mencionan directamente el nombre de Platón, expresan puntos de vista que vienen a rechazar sus tesis más conocidas. Hay un desprecio abierto por la metodología dialéctica, que se fundamenta tanto en su inutilidad, como en las excesivas pretensiones que parece albergar. Isócrates considera, en efecto, completamente inútil ese ideal del conocimiento absoluto que Platón creía indispensable fundamento del arte de la política. Las palabras de Isócrates parecen, desde luego, dirigidas contra las aspiraciones más hondamente arraigadas del platonismo:

"Los que utilizan el sentido común se ponen más de acuerdo y se dan más cuenta que los que proclaman tener ciencia (epistémē); con razón, creo, desprecian estas ocupaciones y las juzgan charlatanería y mezquindad de espíritu (adoleschía kai mikrología), pero no cuidado del alma" (Contra Sof. 8).

Isócrates va a niega tanto la supuesta virtualidad de ese saber absoluto, como su misma posibilidad. Los que cultivan el arte de la dialéctica utilizan, en su opinión (Contra Sof. 20), "unos discursitos con los que caerían en todos los desastres los que persistieran en su práctica".

También el "Elogio de Helena" insiste en el mismo tema. Isócrates censura en este escrito a los que se pasan el tiempo discutiendo todavía los enigmas de la dialéctica eleática. Más les valdría, cree él, alejarse de esa charlatanería que finge convencer con palabras. En realidad, tal y como él lo ve, está refutada desde hace mucho tiempo, por lo que lo más conveniente sería "buscar la verdad, enseñando a sus 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 y sobresalir un poco en lo grande que destacar mucho en lo pequeño y en lo que nada ayuda para la vida". (E.Helen. 6)

Para la concepción retórica del discurso que posee Isócrates las pretensiones de creatividad que tiene la dialéctica platónica son infundadas. Esta metodología se detiene minuciosamente en cuestiones que ya no interesan a nadie. Se ha convertido en una mera "micrología" (cfr. Contra Sof. 8 y Antídosis 262) con la cual el discurso sólo puede proceder penosamente a través de preguntas y respuestas. Es un saber pretencioso e inútil para los asuntos privados y públicos, debido a que esas enseñanzas "no se adaptan a la vida ni socorren en las acciones, sino que están

totalmente alejadas de las necesidades" (cfr. Antídosis 262). Cuando Isócrates escribe estas últimas palabras que acabamos de citar tiene ochenta años y está al final de su carrera de escritor, pero sigue pensando igual que al principio de ella, cuando expuso en el discurso "Contra los Sofistas" la declaración de principios por los que se iba a regir su labor al frente de la escuela.

La naturaleza humana no puede adquirir esa ciencia a la que aspira el ideal platónico del conocimiento y que nos permitiría saber "qué hay que hacer o decir". Por ello hay que considerar más sabios "a quienes son capaces de alcanzar lo mejor con sus opiniones" (cf. Antídosis 271). Isócrates cree, en consecuencia, que las pretensiones de un saber riguroso y absoluto son desmedidas y hay que entregarse al mundo de la "doxa" como el único punto válido de referencia para las palabras y las acciones.

La concepción retórica del discurso se mantiene firme desde Gorgias a Isócrates en la fidelidad al sentido común, considerando vana e inalcanzable cualquier otra pretensión de ir más allá de éste. Con ello, Isócrates niega los presupuestos más esenciales del arte del estado en el sentido platónico de la expresión. Y lo que es más, Isócrates niega que pueda llamarse filosofía a esa especie de erística que era para él, en definitiva, la metodología dialéctica. No se le puede dar este nombre a un saber divorciado de las necesidades de la acción y de la palabra y que se muestra inútil para resolver los problemas reales del estado.

Isócrates reclama el título de sabiduría para los que puedan llegar a tener opiniones certeras sobre las cosas. De esta manera, se pone del lado de aquellos estadistas del pasado como Clístenes, Temístocles y Pericles que supieron conducir con prudencia y sabiduría la nave del estado (cfr. Antíd. 231 y sgs.). La crítica de ellos que hiciera Platón en el Gorgias y en el Menón, cuando les negaba la posesión del saber y atribuía a una buena opinión la posibilidad de sus aciertos, no tiene para él ningún sentido. Isócrates va más allá y se niega, como hemos dicho, a conceder el título de filosofía a una actividad que se aleja de las certeras opiniones y de las acciones con las que rápidamente puede conseguirse la verdadera prudencia que resuelve los problemas de la comunidad.

Asistimos así en las obras de ambos autores a una polémica que disputa en torno al título de filosofía cuál es el verdadero sentido del saber. Los dos lo reclaman para sí, convencidos de la debilidad que tiene la posición de su adversario. Para Platón la "doxa", falta de miras y desconocedora del poder dialéctico que fundamenta el arte del estado, no puede aspirar a llamarse verdaderamente filosofía (cfr. Rep. 480a). En todo caso, los que se atienen a ella deben llamarse "filodoxos". El nombre de filosofía hay que dejarlo para los que son capaces de contemplar la forma inteligible de las cosas en medio de una multiplicidad de apariencias cambiantes.

En cambio, la verdadera filosofía para Isócrates es el cultivo de la retórica a la que él ha dedicado gran parte de su existencia (cfr. Contra Sof. 18; Antíd. 10, 205, 271). Las actividades que no tienen que ver con el arte de los discursos y que no enseñan a hablar ni a obrar, como es el caso del programa de estudios de la Academia, sólo pueden considerarse un ejercicio del espíritu y una preparación para la filosofía (cf. Antídosis 266).(107) Es una especie de pasatiempo muy parecido a lo que los muchachos hacen en las escuelas y que les hace más capaces de aprender otros asuntos más serios e importantes (cfr. Antíd. 265-268). Por eso es aconsejable que pasen algún tiempo dedicado a estas tareas, pero no deben permitir "que sus

dotes se pierdan en ellas ni encallen en las palabras de los sofistas antiguos".

La coincidencia de Isócrates en este tema con los puntos de vista expresados en el Gorgias por Calicles (cfr. Gorg.485a y sgs) es absoluta, aunque difieran en otras cuestiones. Isócrates no descalifica totalmente el sentido de las enseñanzas supuestamente científicas que recibían los alumnos en la Academia. En el discurso "Contra los sofistas" el tono de la polémica es, sin duda, más alto. Tal vez, porque el mismo Platón había expresado por aquel tiempo su opinión acerca de la retórica de una manera terminante y crítica, como hemos visto en el Gorgias. Pero también en este discurso Isócrates reconoce la buena voluntad de intenciones que distingue "a los que se ocupan de la dialéctica en general" (cfr. Contra Sof. 20) y los separa de otros sofistas que se han dedicado a la enseñanza de la retórica. Al menos, dice Isócrates (Contra sof. 20), prometieron en esos discursitos la virtud y la prudencia, mientras que aquéllos "invitando a hacer discursos políticos, se olvidaron de todo lo bueno que hay en ellos y se propusieron ser maestros de indiscreción y de codicia".

Más tarde, en la Antídosis, Isócrates recoge la opinión de los que consideran que la erística y la enseñanza de disciplinas como la astronomía, la geometría y otras semejantes es pura charlatanería y mezquindad (micrología, Antíd. 262). Él no opina así, según nos dice, pero tampoco queda muy lejos de esa opinión. Reconoce que los que se dedican a la astronomía y a la geometría están obligados a poner su atención en asuntos difíciles de aprender. Con ello "no divaga su pensamiento" y se preparan para emprender tareas más serias e importantes (cfr. Antíd. 265-6). Su actitud es, pues, más condescendiente, pero sigue pensando que tales disciplinas no tienen nada que ver con los grandes asuntos que están encomendados a la filosofía. Reconoce, como antes, las buenas intenciones que inspiran estas enseñanzas y no duda, incluso, en hacerles un espacio en la formación de la juventud.

Isócrates se propone la reivindicación moral de la retórica, tan vituperada en las obras de Platón y de otros que la habían asociado a sus representantes más demagógicos e inmorales. Por ello, desde la declaración de intenciones que hiciera en el discurso "Contra los Sofistas" pone buen cuidado en distinguir su concepción de la retórica de la que tenían aquéllos que sólo veían en ella un instrumento de su ambición. Isócrates quiere que se callen de una vez los charlatanes y que no prometan las cosas que saben que no van a poder cumplir. Las difamaciones a consecuencia de ello no se producen sólo contra los que se equivocan (Contra.Sof.11), sino que alcanzan también a todos los que se dedican como él a esa misma actividad.

Isócrates necesita distinguirse de las restantes escuelas de retórica. Por ello rechaza de antemano las excesivas pretensiones de éstas en relación a la enseñanza que imparten. La capacidad de hacer discursos requiere unas condiciones naturales, como ocurre con todas las cosas, y sin ellas no valen mucho las enseñanzas que se puedan recibir. Éstas no se pueden reducir a unas técnicas fijas que se pudieran transmitir en manuales de recursos persuasivos (Contra. Sof. 12). La práctica y la educación sólo logran sus efectos adecuados sobre la base de las dotes naturales que el alumno pueda poseer. No se puede hacer un buen orador de cualquiera. Aunque, bien es verdad, que la enseñanza de la retórica hace que se comporten con mayor prudencia los que carecen de esas cualidades (cf. Contra Sof. 15-16).

La virtud no es algo que pueda transmitirse por enseñanza (Contra Sof. 21). Isócrates quiere rechazar las pretensiones propagandísticas de los sofistas que prometían hacer de cualquiera una persona hábil y capaz en el ejercicio de la "areté". De paso rechaza igualmente las pretensiones, a su juicio infundadas, del intelectualismo socrático que Platón había heredado:

"No existe ciencia alguna que inspire la prudencia y la justicia a los que han nacido mal dispuestos para la virtud. Pero no dejo de creer que el estudio de los discursos políticos anima y ejercita muchísimo" (Contra Sof. 21).(108)

A pesar de su tono prudente, Isócrates quiere reivindicar, como decíamos, el valor moral de la retórica. Por ello protesta contra los que no hacen distinciones y critican a todos los que se dedican a esta actividad, como si la ambición fuese el único móvil que inspira a todos los oradores (cfr. Nicodes 1).(109) No es justo censurar a quien desea ser un buen orador, cuando alberga buenas intenciones y quiere comportarse con corrección. "Es absurdo, dice Isócrates (Contra Sof. 1-2), que se haya pasado por alto que cumplimos nuestros deberes religiosos, practicamos la justicia y nos ejercitamos en las demás virtudes, no para ser menos que los demás, sino para que nuestra vida transcurra con los bienes más importantes".

Isócrates desea encontrar un término intermedio, alejándose de los dos 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 ha visto Kennedy (110), por el carácter moral que imprime a sus afanes e ideales. Pero las intenciones de Isócrates no consisten en construir una ética divorciada de la doxa comunitaria, que renuncie ascéticamente a las ambiciones humanas. Más bien pretende reconciliar las exigencias morales con los deseos de prosperidad y fortuna que tiene todo hombre. En este punto, como ha visto Jaeger (111), lo que Isócrates pretende es acercar distancias con el immoralismo desmedido que Platón había criticado en el Gorgias.

Según lo ve Isócrates, no se han de censurar aquellos actos con los que gracias a la virtud puede uno prosperar, sino a los hombres que yerran en sus acciones, engañan con sus palabras y no saben utilizarlas con justicia (Nic. 2-3). Si hubiera que denostar a la retórica por el mal uso que puede hacerse de ella, habría que rechazar también de una manera igualmente excluyente y absoluta la riqueza, la fuerza y el valor (cfr. Nic. 3). Existe, cree él, una verdadera ambición (pleonexía) a la que puede uno entregarse confiadamente sin incurrir en actos vergonzosos (Antíd. 275 y 281 y sgs.).

Isócrates quiere volver a conciliar los intereses de la comunidad con la ambición de los individuos. No se trata de una ambición que consiga sus objetivos mediante el robo, el engaño o las extorsiones (cfr. Antíd. 281). Quien así actúa es más infeliz y vive en más vergüenza que nadie. La ambición que se persigue a cualquier costa no resulta ni siquiera ventajosa para el individuo que se entrega a ella. El verdadero objetivo de una sana ambición no es otro que "la aspiración a 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 y poseedores de la mejor fama (cf. Antíd. 282-3).

Hay que poner las cosas en su sitio y moralizar la práctica de la

retórica, ya que, según dice Isócrates (Antíd. 283), muchas cosas de la ciudad están tan revueltas y confundidas que se atribuyen los nombres de las hazañas más hecemosas a las peores costumbres. En las relaciones del éxito social y político con la conducta, Isócrates desea restablecer el sentido común rechazando a la vez las posiciones de Calicles y de Platón. Hay que rechazar el éxito y la prosperidad que se han conseguido mediante actos injustos, pero también un supuesto sentido de la justicia que no hace progresar al individuo en el servicio de su comunidad. Es posible un camino intermedio y éste consiste en abrirse paso en la vida cumpliendo los deberes del buen ciudadano. A quien actúe así le irá mejor, en definitiva, que al que los deja de lado y persigue sus objetivos al margen de la justicia y de la ley.

Isócrates rechaza totalmente las acusaciones de Platón de que la retórica va siempre unida a la defensa de motivaciones injustas e inmorales:

"Por haber descuidado el distinguir la particularidad de cada cosa, son enemigos de todos los discursos y se equivocan tanto que no se dan cuenta de que toman a mal una actividad tan importante que, de todo lo que existe en la naturaleza humana, es la causa de los mayores bienes" (Nicocles 5).

Isócrates no acepta la tesis de los que afirman que la injusticia es censurable, pero ventajosa y útil, mientras que la justicia es perjudicial y capaz de ayudar más a los ajenos que a quien la practica, a pesar de ser estimada. Su punto de vista tampoco es, claro está, el de Platón, quien en la República pretende precisamente defender la conveniencia de la justicia aún sobre la base de estar en contradicción con las ventajas de una buena consideración social. Isócrates no toma esta perspectiva porque cree que una y otra cosa puede armonizarse perfectamente:

"No saben que para la riqueza, la fama y las buenas acciones y, en una palabra, la felicidad, nada reúne tanto poder como la virtud y sus partes" (Sobre la Paz 32).

En su opinión, es algo asombroso que alguien pueda creer que quienes se ejercitan en la piedad y en la justicia puedan quedar en inferioridad ante los malvados y no crean que conseguirán de los dioses y de los hombres más que otros (cfr. Sobre la Paz 33). Los que utilizan medios injustos acaban viéndose envueltos en las mayores calamidades. "Quienes viven con piedad y justicia pasan con seguridad el tiempo presente y tienen las más dulces esperanzas para la eternidad" (Sobre la Paz 34-5).

Isócrates quiere ensalzar el poder del logos y lo que ha significado para la dimensión moral y política de la vida humana. El uso de la persuasión y de la demostración por medio de la palabra sobre lo que se delibera son, piensa él, (cfr. Nic. 6 y Antíd. 254) las verdaderas cualidades que apartan al hombre de la vida salvaje. Ellas traen al hombre una dimensión social y política que le permite habitar ciudades, establecer las leyes y descubrir artes. El logos es, en definitiva, el que ha descubierto el sentido de la justicia que hace posible la convivencia entre los hombres (cfr. Nic.7 y Antíd. 255).

Ahora bien, al ensalzar el poder del discurso Isócrates, de quien se dice que fue discípulo de Gorgias, no sigue los pasos de su maestro. Pues no alaba el valor de la palabra simplemente por su poder de influencia psicológica sobre la audiencia, independientemente de los fines morales a los que sirva. Tampoco fundamenta su teoría de la persuasión en el concepto retórico del engaño ni hay en ella el profundo escepticismo que latía en la

concepción sofística de la "doxa". El logos no es para Isócrates artífice del engaño, sino vehículo de inteligencia y veracidad.

La persuasión no consiste en una técnica para la determinación de la voluntad que se pudiera utilizar independientemente de las creencias del orador. "Los argumentos, dice Isócrates (Nic. 8, Ant. 256), con los que convencemos a otros al hablar con ellos son los mismos que utilizamos al deliberar; llamamos oradores a los que saben hablar en público y tenemos por discretos a quienes discurren los asuntos consigo mismo de la mejor manera posible".

Para Gorgias el poder de seducción de la palabra era tan grande que absolvía moralmente de la responsabilidad contraída en la realización de un acto que se hubiese cometido bajo su influjo. Pero para Isócrates, si hubiera que hablar en general del poder del logos, bastaría decir que no hay ninguna acción sensata que se haya producido sin su intervención (Nicoc. 9; Antíd. 257). "Hablar como es preciso, nos dice (Nic. 7; Antíd. 255), lo consideramos la mayor demostración de una buena inteligencia, y una palabra veraz, legítima y justa es imagen de un espíritu bueno y leal".

El mágico poder de seducción que Gorgias le atribuía al discurso no tiene nada que ver con la concepción isocrática de la persuasión retórica. Le aquí que rehuya, como ha observado Romilly (112), cualquier imagen relacionada con la fascinación o con la magia producida por las palabras. La reivindicación moral de la retórica que Isócrates quiere llevar a cabo como instrumento político y forma por excelencia de la verdadera "paideia" no hace posible que ésta pueda ser concebida como un arte del engaño.

En opinión de Isócrates, el discurso alcanza con mayor eficacia sus posibilidades de persuasión cuando está respaldado por la personalidad moral del orador que ha de pronunciarlo. El que quiera convencer no puede desatender la virtud, pues el valor de la palabra está condicionado por la fama que haya sabido labrarse entre sus conciudadanos:

"¿Quién ignora que los discursos parecen más verídicos si son pronunciados por personas bien consideradas que por gente desacreditada y que puede ofrecer más confianza una vida que un discurso?" (Antíd. 278).

Otro rasgo característico de los ideales isocráticos es la preocupación por los efectos morales que la enseñanza de la retórica pueda tener sobre el carácter moral de los discípulos. Ello le diferencia de Gorgias, a quien, según el testimonio de Platón (cfr. Men. 95c), nunca se le había oído proclamar que fuera un maestro de virtud. En el diálogo que lleva su nombre se limita, como hemos visto, a exculparse del mal uso que pudiera hacerse de un instrumento que él proporcionaba con la mejor voluntad. Sin embargo, Isócrates va más allá de esta preocupación por dejar buen recaudo su fama y su condición moral.

A Isócrates le interesa mostrar el efecto saludable que pueden tener los discursos sobre los discípulos e incluso sobre la comunidad griega a la que los dirige. Bien es verdad que desconfía, como hemos visto, de la posibilidad de enseñar la justicia, pero sí está seguro de que el estudio de los discursos anima y ejercita muchísimo en la práctica de la virtud. Las enseñanzas relacionadas con la educación retórica (Antíd. 80 y sgs.) hacen más sensatas a las almas que las reciben. Pero los maestros no pueden más que contribuir a desarrollar, mediante la práctica y el ejercicio, las cualidades naturales que los discípulos puedan poseer (cfr. Antíd. 185 y sgs.). La ganancia más hermosa para un maestro es que sus discípulos resulten hombres honrados y sean estimados entre sus conciudadanos (cfr. Antíd. 220). Isócrates defiende incluso su carrera, como ha visto Jaeger

(113), asumiendo la responsabilidad de los discípulos que él ha contribuido a formar y exhibe en ellos el verdadero monumento de su "paideia". Pero de la misma manera que la retórica beneficia al alumno que la aprende, contribuye a prestar un buen servicio a toda la comunidad.

Al expresar estas últimas pretensiones, Isócrates desea sentar las bases que le permitan rechazar las continuas acusaciones que Platón y otros como él habían formulado contra la retórica. En el Gorgias ya hemos visto que aparece como una mera suplantación del verdadero arte de la política. Pone todo su empeño en agradar a los ciudadanos, según lo ve Platón, no es sino una forma más de la adulación. Isócrates recoge esta acusación y reconoce el efecto desastroso que cierta forma de retórica demagógica ha causado en los ciudadanos. Hay oradores que sólo hablan de acuerdo con los deseos del pueblo (cfr. Sobre la Paz 3 y sgs.) para poder adularlo y complacerlo en todo.

No toda la culpa hay que atribuírsela a los oradores, pues, cuando no se plegaban a las exigencias de la multitud, ésta misma les impedía hablar (cfr. Sobre la Paz 3-4). Ello ha contribuido a que los oradores no pongan su cuidado en el beneficio de la ciudad, sino en hacer que los discursos resulten del agrado de la multitud. Los que hablan de acuerdo con los deseos del pueblo son, en efecto, los que pueden engañarlo mejor (cfr. Sobre la Paz 10). Las opiniones de Isócrates coinciden aquí con el análisis de Platón en el Gorgias. Lo que se dice para agradar oscurece, a juicio de Isócrates, la visión de lo que es peor. Cuando el orador habla para satisfacer los deseos insaciables de los hombres sabe que pone de su lado el mecanismo persuasivo de mayor eficacia.

Hay que prestar atención a los que se oponen a esos deseos, si queremos buscar verdaderamente el bien de la comunidad, que Isócrates pone por objetivo de sus discursos. "Es tarea mía, nos dice (Sobre la Paz, 39), y de otros que se preocupan por la ciudad elegir no los discursos más gratos, sino los más útiles". Y después de estas palabras compara su concepción de la retórica con una especie de medicina que puede librar al alma de numerosos males. Con ello Isócrates hace suya, en este sentido al menos, la idea socrática de la política como cuidado del alma. En esa dirección parecen ir las siguientes palabras:

"Debéis saber que los médicos han encontrado muchos remedios de todo tipo para las enfermedades del cuerpo, pero que para las almas ignorantes y cargadas de malos deseos no hay otro remedio que el discurso que se atreve a reprender a los equivocados" (Discurso sobre la Paz 40).

Esta concepción de la retórica como forma suprema de la cultura e instrumento político puesto al servicio de la comunidad era, en opinión de Isócrates, algo muy distinto de la retórica que había sido criticada tan duramente por Platón. Isócrates cree que la nota distintiva que la caracteriza es la magnitud de los asuntos que trata. La retórica que él enseña no tiene que ver con la de los "logógrafos". A ella no le incumbe la composición de discursos para los pleitos de los particulares.

Isócrates había sido, al parecer, en su juventud un "logógrafo", es decir, un escritor de discursos para los tribunales, lo que le supuso tener que soportar constantes críticas alusivas a esta circunstancia. Pero él niega continuamente esa acusación que le rebajaría a un género menor y desprestigiado (cfr. Antíd. 2, 45 y sgs.). Los temas de los que tratan sus discursos no tienen ninguna relación con los contratos que litigan asuntos particulares (Antíd. 40-41). Los oradores que se ocupan de ellos habrían sido incapaces de crear toda una escuela de discípulos como él ha sido

Cap. 3. La concepción irracional de la persuasión.

capaz de crear (cf. Antíd. 41). Los temas dignos del arte (cfr. Contra. Sof. 9-10; Antíd. 178) que él cultiva son los que se dirigen a todos los griegos, atañen a la ciudad y a todo el público que asiste a una fiesta solemne. Son los discursos que "reciben toda su fuerza de la filosofía" (Antíd. 48), y son capaces de engendrar toda una educación en la que su actor ha podido ganar una reputación muy halagüeña.

Junto a la magnitud de los asuntos tratados, Isócrates hace alusión también a otra característica que hace de su ocupación una forma superior de retórica. Se trata del cultivo de una prosa con plena calidad literaria que nada tiene que envidiar a las composiciones métricas (cfr. Antíd. 45). Este tipo de discursos que se ocupan de tan solemnes temas se acomodan más en su opinión a las composiciones que llevan música y ritmo que a las que se pronuncian en un tribunal (Antíd. 47).

Isócrates no renuncia a las posibilidades de persuasión que le proporciona una prosa con plena calidad literaria. La forma de la expresión es un elemento indispensable en la belleza del discurso. A las palabras hay que darles una disposición rítmica y musical (cfr. Contra Sof. 16-17). Todavía en el final de su carrera, Isócrates recoge en la Antídotis las mismas aspiraciones literarias que habían presidido, de hecho, toda su obra. Los discursos del buen orador que no escribe pensando en contratos particulares, no son menos que las obras de los poetas.

Isócrates sigue viendo el discurso como un instrumento de persuasión en el que no se pueden separar la fuerza de la "filosofía" y la belleza de la expresión que es capaz de suscitar el placer estético. Los oradores que así proceden "aclaran en la expresión los hechos de manera más poética y adornada e intentan utilizar los pensamientos más dignos y nuevos y además organizan todo el discurso con otros brillantes y útiles procedimientos. Al oírlos todos disfrutan no menos que con las composiciones métricas..." (Antíd. 47).

No sabemos con certeza si Isócrates llegó a escribir un manual como le atribuyen ciertas fuentes. (114) Lo que sí parece seguro es que dedicó buen tiempo de la enseñanza en su escuela al aprendizaje del estilo. Un fragmento de su obra recogido por un retórico del S.V después de C. insiste en determinadas condiciones que han de cumplirse en orden a la pureza del estilo. (115) De acuerdo con ellas, no se deben colocar las vocales en posiciones adyacentes para evitar el hiato, ni se debe empezar una palabra con la misma sílaba con la que terminó la anterior. Tampoco deben utilizarse las mismas conjunciones muy seguidas, ni separar demasiado las que sean correlativas. Y por lo que se refiere a las palabras, se insiste en elegir las que tengan un carácter metafórico o sean muy escogidas, para utilizar sólo en casos aislados las que tengan un carácter más familiar. Todo el empeño es poco para lograr un estilo que no sea prosaico, sino rítmico.

Aunque parece que Isócrates quiere evitar el uso de la palabra "téchnē", como ha visto Jaeger (116), él concibe su "filosofía" como un arte (cfr. Antíd. 178), como una técnica que proporciona al alumno el conocimiento de todos los procedimientos que utiliza el discurso (Antíd., 183). A las recomendaciones estilísticas que van destinadas a crear un estilo poético y musical, se une el dominio de todas las figuras y recursos retóricos. "Es muy difícil, dice Isócrates (Contra Sofistas 16) llegar a dominar la ciencia de los procedimientos con los que componemos y pronunciamos todos los discursos, si uno ha de creer no a los que prometen con facilidad, sino a los que saben algo de ello".

Hay que tener la habilidad de elegir los procedimientos que convienen a cada asunto, combinarlos entre sí y ordenarlos convenientemente. Además, es necesario que el discípulo haya aprendido las figuras retóricas y se haya ejercitado en su uso (Contra Sof. 17). Con el ejemplo adecuado del maestro, que sirve de modelo a sus alumnos, y las condiciones naturales que hay que presuponer en ellos, el ejercicio en tales técnicas de expresión hará que alcancen la filosofía (Contra Sof. 18), es decir, la perfecta armonía de la forma estética con las opiniones que quieran verter en sus escritos o en sus discursos.

Isócrates, de todas maneras, no cree en la posibilidad de dar fórmulas fijas que valgan universalmente. La retórica es una actividad creadora que debe adaptarse a las circunstancias y no una técnica repetitiva (Contra Sof. 12). De aquí su oposición a los que quieren simplificarlo todo condensando la muy amplia variedad de recursos expresivos en unos concisos manuales. "El discurso pronunciado por uno, nos dice, no es igualmente útil para el que habla a continuación. Antes bien, parece más experto el que habla de manera apropiada a los asuntos y puede encontrar otros términos y no los mismos". No se puede descartar la importancia que tiene para el orador el sentido de la oportunidad y esto no puede concretarse, claro está, en reglas fijas. Es necesario tener una sensibilidad que sepa armonizar la oportunidad con lo adecuado y lo nuevo. De la alianza entre estos tres elementos depende la belleza del discurso (Contra Sof. 13).

La obra de Isócrates representaba para Platón un reto al que tenía que contestar en sus propios escritos. El Fedro y la República, cualquiera que sea el orden en que fueron compuestos, expresan posiciones ideológicas que estaban en abierto conflicto con las que defendía Isócrates al frente de su escuela. Desde el punto de vista de este trabajo, el conflicto se centra en los siguientes puntos, que nos sirven de resumen de lo expuesto:

1º. Isócrates cree inútil y, por lo demás, imposible el ideal de "epistéme" defendido por Platón. La cultura retórica se asienta en la "doxa", pero Platón expresa en la República un punto de vista totalmente diferente en relación a los fundamentos que él atribuye al verdadero arte de la política. Después de haberlos expuesto aquí en todas sus dimensiones metafísicas y políticas, el Fedro vuelve a asumir la necesidad del saber riguroso y analiza el problema en abierta oposición con los puntos de vista defendidos por la retórica.

2º. Isócrates reivindica para la concepción de la retórica y de la "paideía" que él defiende el título de "filosofía" o de "téchnē", por la dimensión de los temas tratados y la calidad literaria de su obra. Estas características la separan, piensa él, de la retórica al uso, la cual se debate sólo por mezquindades. Platón dará en el Fedro una nueva contestación a estas pretensiones, y expondrá aquí toda la serie de los requisitos que habría de satisfacer la retórica para hacerse justamente acreedora del título que ella misma se otorga.

3º. Isócrates reivindica igualmente el valor moral de la retórica. De acuerdo con ello, defiende un nuevo concepto del discurso que se aparta deliberadamente de la teoría del engaño que habíamos encontrado en Gorgias. El discurso del orador no hace sino reproducir la reflexión del alma consigo misma, pero acomoda la expresión de los pensamientos a circunstancias de conveniencia y oportunidad.

El discurso no es sólo, por otra parte, vehículo del pensamiento, sino elemento de goce estético al que hay que exigir unas adecuadas condiciones

literarias. La expresión de un espíritu valiente y capaz de tener opinión propia (Contra Sof. 17 y Antíd. 11) no puede renunciar a las figuras retóricas y a todos los elementos que, como el ritmo y la belleza de la palabra, contribuyen a dotar el discurso de un valor persuasivo y retórico superior. El concepto del discurso difundido por Isócrates no se separa fundamentalmente en esto de la tradición retórica que le había precedido. Platón debía responder una vez más ante ello haciéndose cargo del nuevo tono que Isócrates había proporcionado a la teoría retórica. ¿Hasta qué punto es esencial en el valor de la palabra la potencialidad persuasiva que le presta la belleza expresiva de su forma? El Fedro habrá de dar una cumplida respuesta a todos estos interrogantes.

EL FEDRO.

Se ha discutido mucho desde la antigüedad cuál es el verdadero tema del Fedro. Unos han creído que se trataba del amor y otros de la dialéctica o de la retórica. Pero hacer este tipo de consideraciones no es muy conveniente, sobre todo en referencia a un diálogo de Platón, ya que supone, como dice Grube (117), sobrevalorar un aspecto en detrimento de otros.

No puede dudarse, sin embargo, de la importancia que tiene la retórica en toda la obra. L. Robin afirmó en la "Notice" de su espléndida edición del diálogo (118) que la retórica es el objeto inmediato del Fedro y Jaeger, por citar a dos conocidos comentaristas del diálogo, sostuvo que la unidad del mismo residía efectivamente en sus relaciones con el problema de la retórica (119). Tal vez no sea éste el único objeto de la obra, desde luego, pero sí es el que aparece del principio al fin confiriendo a la totalidad de los temas un mismo marco de referencia. Puede comprenderse, en consecuencia, la importancia de esta obra para el tema de nuestro estudio. Sólo hay que tener en cuenta que la crítica de Platón a la concepción irracional de la persuasión gira casi exclusivamente en torno al tema de la retórica, frente a la cual, por otra parte, establece su propio ideal del saber.

También la fecha del diálogo tiene un interés singular. Ya hemos visto en el Gorgias el análisis que hacía Platón de este problema en los comienzos de su carrera de escritor. Pero el Fedro pertenece a la madurez del pensamiento platónico y nos permitirá decidir si en un momento tardío de su vida ha cambiado el juicio que se formó en los años de su juventud. Tampoco en esta cuestión ha habido una completa unanimidad. Ya en la antigüedad encontramos autores, como Cicerón, que lo consideraban una de las últimas obras de Platón, pero no faltaban otros que veían en ella un producto muy temprano de juventud (cfr. Dióg. Laercio, III 38). Actualmente, con la evidencia acumulativa de los métodos estilométricos, parece fuera de toda duda que la obra debe ser situada en el grupo de las que pertenecen a la madurez del pensamiento platónico.

Existe una opinión muy extendida de que en el Fedro ha cambiado la opinión que Platón tenía de la retórica. Jaeger ha visto en esta obra una nueva fase en la actitud de Platón hacia ella (120) y hay quien ha llegado a afirmar que el Fedro es el anuncio de que la Academia iba a entrar en competición con la escuela de Isócrates como escuela de retórica. (121) Se trataría, en consecuencia, de un intento de incorporar la enseñanza de esta

disciplina a los programas de la Academia, pero fundándola sobre bases enteramente nuevas.

El intento de Platón consistiría ahora en establecer un nuevo concepto de retórica. La novedad de este proyecto residiría de acuerdo con Jaeger (122) en la tendencia a reducir directamente las formas del discurso a formas de la actitud del alma y a interpretarlas como la expresión necesaria de éstas. Todo ello, como es lógico, bajo la prioridad conceptual de la dialéctica sobre la retórica y respetando el marco trazado en la República sobre la "paideía" del regente, a la que ahora simplemente se le añadiría una nueva etapa de formación. También L. Robin ha visto en la última parte del Fedro el plan de un nuevo concepto de retórica, que no tendría nada que ver, sin embargo, con la retórica de hecho, pues estaría fundada sobre la base de una auténtica filosofía y construida de acuerdo con las exigencias del método dialéctico. (123)

G. Kennedy ha defendido una opinión muy parecida a las que hemos hecho referencia en su conocido libro, The Art of Persuasion in Greece. El Fedro pretende discutir, tal y como él lo ve, la naturaleza de la verdadera retórica. De acuerdo con ello, los discursos deberían componerse atendiendo a dos exigencias establecidas por Platón: la definición adecuada de los términos y su división en clases, por una parte, y el dominio de la psicología, por otra, que permitiría adecuar al oyente la naturaleza de cada uno de los discursos.

Tal concepción de la retórica -fundada sobre premisas de carácter psicológico- le parece a Kennedy muy inadecuada. Parece consistir simplemente en el uso de argumentos ad hominem y trae a la memoria, en su opinión, el tema de las nobles mentiras de las que se habla en la República. Los argumentos no tendrían que ser necesariamente verdaderos, ya que muchas personas sólo podrían ser persuadidas con el empleo de atractivas mentiras. Finalmente, de acuerdo con Kennedy, Platón habría olvidado el carácter político de muchos discursos que tienen que ser dirigidos a una audiencia muy variada de individuos desconocidos, circunstancia que impediría adecuarlos a la naturaleza de los oyentes. (124)

Hemos recogido, a título de ejemplo, las opiniones de prestigiosos estudiosos para hacer ver que el Fedro representa, de acuerdo con ellas, una nueva actitud ante el problema de la retórica. Según este nuevo enjuiciamiento del problema, Platón estaría haciendo una concesión muy importante al punto de vista tradicionalmente defendido por la retórica. El discurso estaría eminentemente referido a la persuasión y a la conducción de las almas. Para hacer lícita esta aspiración sólo habría que fundarla en el conocimiento de la verdad y en el aprendizaje del método dialéctico.

La última palabra del pensamiento platónico no sería, pues, la descalificación total que hemos encontrado habitualmente en sus obras. Más bien estaríamos ante una verdadera rehabilitación de la retórica gracias a su maridaje con la auténtica filosofía. Nosotros creemos que esto supondría una ruptura, y no precisamente de tono menor, con la metodología filosófica que hemos ido esbozando en la crítica de Platón a la concepción irracional de la persuasión.

"Su crítica anterior de la retórica, nos dice Jaeger (184), va transformándose bajo su mano en un ideal perfectamente propio de este arte... Es la articulación de la retórica con la filosofía, de la forma con el contenido espiritual, de la fuerza expresiva con el conocimiento de la verdad". Los elogios tributados a Isócrates vendrían de esta forma a designar una nueva posición en las relaciones de ámbos, generada en

consonancia con la nueva actitud ante el arte cultivado por éste. Las palabras de Jaeger insisten en ello:

"Fue necesario que la nueva retórica de Isócrates demostrase en pruebas decisivas la potencia de espíritu de su autor, para que Platón pudiese pensar en ceñir la frente del hombre que dirigía la más importante escuela de Atenas, adversaria de la suya con el laurel de aquella profecía socrática".

La retórica de Isócrates representaría así un modelo tan distinto del que adoptaron sofistas como Protágoras y Gorgias que Platón habría cambiado su actitud ante ella y estaría dispuesto a hacer algunas concesiones para recoger sus aspiraciones, dentro del mismo programa de enseñanzas de la Academia y de su propia concepción de la filosofía. Pero, ¿es esto cierto?

Es verdad que Isócrates representa en el cultivo de la retórica una nueva posición, como hemos intentado mostrar en las páginas precedentes. Isócrates procura reconciliar los valores persuasivos del logos con las exigencias morales y presenta la retórica como una forma depurada de la verdadera "paideía". No es tan evidente, en consecuencia, que la descripción de la retórica escrita en el *Gorgias* pudiera aplicarse a todos los nuevos representantes de esta disciplina.

El más significativo de ellos se había atrevido a descalificar parcialmente el concepto platónico de lo que debe ser la formación filosófica y llevaba adelante el suyo propio al frente de una escuela. Ese ideal del saber aparece ante sus ojos como una quimera imposible de alcanzar para la naturaleza humana. La "téchne" y la auténtica filosofía residen para Isócrates, como hemos visto, en los bellos discursos que brotan de un alma con opiniones propias. Cualquier otra cosa que no tenga que ver con las bellas formas y los grandes temas que son propios de los discursos auténticos se reduce a una pura "micrología". Tal es el caso de la dialéctica platónica, que, en el fondo, no puede distinguirse, según la ve Isócrates, de la erística practicada por los sofistas.

Platón tenía que responder una vez más para explicar cuál era su posición ante los que ahora detentaban los valores más altos de la cultura dialéctica. El *Fedro* es, desde ese punto de vista, el resultado de una nueva polémica. Veamos, pues, primeramente qué pretensiones son las que alberga la retórica, tal y como Platón la contempla en el *Fedro*.

Comienza el análisis de la cuestión con el examen de las condiciones que tiene satisfacer un discurso para ser bello, ya se trate de un discurso oral o escrito (259e). Contrariamente a lo que piensa Sócrates (cfr. 259e), para que un discurso pueda pronunciarse bien y de una forma bella no es necesario, según Fedro, el conocimiento de la verdad sobre aquello de lo que se va a hablar. De acuerdo con lo que Fedro ha oído contar, al orador no le es necesario aprender qué es justo en realidad, sino lo que podría parecer a la multitud, que es quien, en definitiva, ha de juzgar (cfr. Fedro 260a).

De acuerdo con este punto de vista, no son objeto de la retórica la bondad o la belleza intrínseca de las cosas, sino la opinión que los demás tengan de ellas. A la retórica no le interesa el conocimiento de la realidad, sino la conducción de las almas por medio de los discursos (*psygagōgía dià lōgōn*, 261a). Todo su esfuerzo va dirigido a esto. La retórica se presenta a sí misma como una técnica de la seducción. Pero la persuasión en la que ella pone todo su empeño (cfr. 271a) no procede de la verdad, sino de las opiniones de la multitud. La "doxa" y no el conocimiento es, pues, el ámbito en el que se mueve el orador.

De Gorgias a Isócrates la teoría retórica de la persuasión no ha variado en esto. Su fundamento reside en el concepto de verosimilitud. Todo el conjunto de conocimientos que constituyen en la Academia el largo periodo de formación que culmina en la dialéctica debía ser considerado, desde este punto de vista, una complicación innecesaria. Ya hemos visto la opinión de Isócrates sobre la enseñanza de las disciplinas que constituían este programa de estudios (cfr. Antíd. 262).

En el Fedro Platón ha recogido esta acusación que iba dirigida, sin duda, contra su propia concepción del arte de la política y que era, a la vez, una reivindicación de la concepción retórica del discurso:

"Dicen en verdad estos hombres que no hace falta para nada ensalzar estas cuestiones, ni subir tan arriba dando tan largo rodeo; porque es un hecho que quien se propone ser un orador cumplido no necesita en absoluto... ocuparse de la verdad en relación con las cosas justas ni buenas, ni en relación con los hombres que poseen estas cualidades por naturaleza o educación" (272d).

Si el único objetivo del discurso retórico es la persuasión, todo lo que no gire en torno a su verosimilitud es considerado como innecesario y estéril. El siguiente texto del Fedro (272d) expone con toda claridad las pretensiones de la retórica:

"En los tribunales a nadie le interesa lo más mínimo la verdad sobre estas cuestiones y sí en cambio lo que induce a persuasión. Y esto es lo verosímil, y a ello debe prestar atención quien vaya a hablar con arte. Pues ni aún se deben decir en ocasiones los hechos, en caso de que no hayan ocurrido de un modo natural, sino las probabilidades y no tanto en la acusación como en la defensa. Así que, cuando se habla, se ha de perseguir por todos los conceptos lo verosímil, mandando mil veces a paseo la verdad, ya que eso es lo que, al mostrarse a través de todo el discurso procura el arte en su totalidad".

La retórica se presenta a sí misma como un arte y su eficacia consiste en mostrar las cosas de un modo verosímil, independientemente de la verdad. En este último punto reside la cuestión fundamental en torno a la cual dilucida el Fedro la efectividad de sus pretensiones. La retórica se define a sí misma como el arte de la persuasión, pero ésta no consiste en una exposición verdadera de las cosas. La verosimilitud del discurso es algo que se construye de acuerdo con la técnica retórica, pero es un orden sobreañadido o independiente de los valores de verdad que corresponden al discurso. Ella "no obliga a nadie a aprender a hablar ignorando la verdad" (260d). Por el contrario, su consejo a todo aquél que va a recibir el arte de la persuasión es que adquiera antes el conocimiento de la verdad. Ahora bien, lo que pretende la retórica es que, sin su concurso, "el conocedor de la realidad de las cosas no conseguirá en absoluto llegar a persuadir con arte".

¿Cómo se construye esta verosimilitud persuasiva? Sócrates pretende dar con una característica que defina la retórica en su totalidad y la encuentra en esta pretensión que tiene de ser un arte para la conducción de las almas por medio de los discursos. Sócrates quiere poner en claro que se trata de un mismo procedimiento, ya se aplique a unas cosas o a otras. Hacer distinciones por la magnitud o la importancia de los asuntos no es algo que tenga verdadera significación. Hemos visto que Isócrates pretendía precisamente colocar sus discursos en un nivel superior debido a los temas y a la grandeza de miras que en ellos exhibía. Sin embargo, Platón enjuicia el problema de la retórica de una forma global, atendiendo a sus

procedimientos de persuasión. Desde este punto de vista, la retórica es la misma tanto en lo pequeño como en lo grande y no más estimable su empleo correcto en los asuntos serios que en los que no tienen importancia. No es, por otra parte, sólo en los tribunales y en las alocuciones públicas donde se habla y se escribe con arte (cf. 261d-e). La retórica se caracteriza universalmente por el empleo de una misma técnica de persuasión que viene a consistir, como lo era en la teoría de Gorgias, en un arte del engaño (cf. 261c).

En los tribunales las partes litigantes no hacen sino sostener una controversia entorno a lo justo y lo injusto. Pero el que lo hace con arte, se las tiene que valer para presentar a las mismas personas una misma cosa unas veces como justa, y otras veces, como injusta, según su voluntad. Y lo mismo sucederá en una alocución pública. Unas veces hará que las mismas cosas parezcan buenas y otras veces hará lo contrario (cf. 261d).

El arte del discurso es, en realidad, una técnica del engaño que se forja ocultando o haciendo aparecer determinados aspectos de la realidad. Es el mismo arte, "si es que lo hay" (261e), ya se aplique a unos asuntos o a otros. Consistiría en la posibilidad de conferir a un individuo "la capacidad de hacer semejante a todo todas las cosas susceptibles de ello, ante quienes se pudiera hacer esto, y asimismo, la de sacar las cosas a la luz, cuando es otro el que realiza esta semejanza y ocultación" (261e).

Esto es lo que hacía el Palamedes de Elea (126) que hablaba con tal arte que podía hacer que las mismas cosas parecieran a su auditorio iguales y desiguales, únicas y múltiples, inmóviles y móviles. La verosimilitud persuasiva depende de las posibilidades de ilusión que encierra el discurso para ocultar aspectos de la realidad o hacer ver otros, según las conveniencias y la oportunidad del momento. Platón parece pensar ahora en el arte de la controversia, es decir, en el uso de la erística que aprovecha, como vimos en el Eutidemo, las ambigüedades del lenguaje para llevar la perplejidad a la mente del interlocutor. La erística, con su habilidad para enredar al adversario en una confusión de palabras, y la retórica, que seduce al oyente con la capacidad sugestiva de la forma literaria, comparten en realidad una misma teoría de la persuasión.

En este caso, el énfasis parece recaer en la primera, por su posibilidad de crear una ilusión en el oyente que consiste en apartarle de la realidad, gracias a la confusión que se desprende de la semejanza de las cosas (cf. 262b). Pero, en uno y en otro caso, los resultados son los mismos. La fuerza de la palabra reside en la verosimilitud más que en la verdad. Gracias a ella es como encuentra la manera de presentar aquellos aspectos de las cosas que vienen determinados por las exigencias del momento (cf. 267a-b).

La conclusión a la que quiere llegar Sócrates consiste en hacer ver la unidad de la retórica en relación al uso del discurso que ella emplea en todas las ocasiones en que ha de servirse de él. La definición de esta actividad como "cierto arte para la conducción de las almas por medio de la palabra" (261a) nos remite a un mismo concepto del logos, independientemente de los diferentes géneros de oratoria reconocidos habitualmente. La retórica no consiste sólo, como quiere presentarla Fedro (cf. 261b), en los discursos que se pronuncian en los juicios y en las asambleas. Incluye también el género de los discursos que tienen lugar en las conversaciones privadas, porque también entonces utiliza procedimientos persuasivos que son independientes de la verdad.

Isócrates había confundido el ideal dialéctico de la filosofía que se

enseñaba en la Academia con la concepción erística de ella que tenían los sofistas. Ahora parece como si Platón quisiera devolver punto por punto esa acusación con estas palabras del Fedro. Pues resulta que el arte de los bellos discursos pertenece al mismo género al que pertenecen los discursos de los logógrafos y las sutilezas erísticas de los sofistas. La razón profunda de ello radica en la ausencia de una teoría racional del discurso que pudiera fundamentar la persuasión en la transmisión de la "epistémē". A falta de ello, todos estos géneros tienen en común el uso de la palabra para generar la confusión y el engaño. Esto es lo que significa aquí "el arte de la conducción de las almas", una técnica para la seducción a través del discurso.

El Sofista viene a confirmar totalmente estas conclusiones. El discurso judicial, en efecto, junto a la alocución pública y la conversación privada componen allí un mismo conjunto que recibe el nombre de arte de la persuasión. El sofista aparece caracterizado como un individuo que comparte el mismo género que el cazador, sólo que él "captura" animales mansos y no salvajes y lo hace mediante la persuasión y no con el uso de las armas.

Lo que importa subrayar es la unidad desde la que Platón contempla tres formas aparentemente distintas del uso de la palabra. Igual que en el Fedro, Platón incluye aquí en el mismo género cultivado por la sofística el discurso público que se pronuncia en los tribunales y en las asambleas así como el que transcurre en privado ante un solo interlocutor. Los tres comparten una misma característica que permite considerarlos conjuntamente con independencia de las diferencias de forma que los puedan separar. El abogado y el político, así como el sofista, contemplan el lenguaje únicamente desde el punto de vista de sus efectos persuasivos. Lo que importa es la "caza" del hombre, independientemente de los valores de verdad que pueda tener el discurso en sí mismo.

En otra caracterización del sofista, que hace el número cinco dentro de las seis preliminares con las que se inicia el diálogo, éste aparecerá como un hombre que cultiva el arte de la disputa. No es más que otro camino para llegar a idénticas conclusiones. Se trata de una concepción que ve el discurso como una forma de lucha en la que se intercambian argumentos en lugar de golpes. El género común abarca en este caso tanto la disputa judicial que se extiende en largos períodos como la disputa privada "que se desmenuza en la alternancia de preguntas y respuestas" (Sof. 225b). Una forma de esta última es la erística (Sof. 225c), que es la que procede con arte discutiendo acerca de lo justo y lo injusto. El sofista se sirve de ella para obtener ganancias enseñando a sus discípulos la técnica de la contradicción y no para transmitir conocimientos. Sólo ve en el discurso un instrumento que permite prevalecer sobre el interlocutor y un medio que le asegura su subsistencia.

Si hemos hecho referencia a la erística es porque luego se parte de ella para encontrar un factor común que permita encontrar la unidad que subyace a las múltiples determinaciones en las que aparece envuelta la naturaleza del sofista. El elemento que permite verdaderamente definirla es el fundamento gonoseológico en el que basa las enseñanzas que se dedica a transmitir. A la postre veremos que es el mismo sobre el que construyen sus discursos el político y el demagogo. Con ello podremos comprobar la unidad de una trayectoria que se inicia en el Gorgias, continúa en el Fedro y culmina en el análisis epistemológico del Sofista.

El sofista es, en efecto, el que ejerce el arte de la controversia

(Sof. 232b) y la enseña a los demás. Recordemos que en el Fedro (261c-e) se ha dicho que este arte es el mismo, ya actúe en los tribunales y en las asambleas, como en las discusiones privadas. Veamos, pues, qué tienen en común estas formas del discurso con la actividad del sofista. Lo que más sorprende es la universalidad de temas sobre los que se extiende. El objeto de sus controversias es todo lo divino y lo humano. Lo mismo discuten acerca del devenir y la realidad (Sof. 232c) que de las leyes (Sof. 232d) y de todas las artes. (127)

Ahora bien, no es posible que un ser humano posea el conocimiento de todas las cosas. Habitualmente se cree, no obstante, que los sofistas poseen un conocimiento propio acerca de los asuntos que disputan (Sof. 263c). Si hay hombres dispuestos a pagarles un salario es porque ellos han sido capaces de generar en los jóvenes la opinión de que son los más sabios en todo. En realidad no poseen la verdad, sino una cierta clase de saber puramente aparente sobre todas las cosas (*doxastikēn epistēmēn*, Sof. 233c).

Platón pone en relación esta facilidad para generar apariencias engañosas de sabiduría con la naturaleza de la "mímēsis" que ya había analizado en la República. Ello nos revela, por otra parte, todo lo que tienen en común el concepto sofístico del discurso con la naturaleza de la poesía. El extranjero no tiene más que aplicar en este ámbito la teoría de las artes imitativas que Sócrates ya había construido en la República. Igual que en el caso de éstas (128), existe acerca de los discursos otro arte que es "capaz de embrujar a los jóvenes que están todavía alejados de las cosas reales con el encanto de las palabras que oyen, mostrándoles imágenes (eídola) habladas sobre todas las cosas, de manera que hace parecer que es expresada la verdad y que el que habla es el más sabio entre todos y acerca de todo". Más adelante con la experiencia de la vida que les obligará a enfrentarse con la realidad de las cosas, tendrán que cambiar las opiniones que de esta manera habían adquirido. Las apariencias en las que consistía el supuesto saber de los sofistas sólo quedarán disueltas ante la realidad efectiva que se presenta en las cosas (cf. Sof. 234e).

La sofística queda, por consiguiente, definida como una cierta clase de magia que encanta al oyente con su representación imitativa de las cosas. El sofista es un creador de ilusiones, ya que viene a elegir el tipo de imágenes que está más alejado de la realidad. Hay, en efecto, dos formas de imitación. Una es la que reproduce en la copia las verdaderas proporciones del original. La otra deja a un lado la verdad y se preocupa más por la belleza con que aparece la imagen. Esta debe ser denominada de manera distinta, pues guarda con el original una semejanza que es una pura ilusión. Se trata de una nueva apariencia y viene a caracterizar en realidad una clase muy extensa que abarca la pintura y las imitaciones en general (cfr. 236b-c).

Platón coloca así en un mismo género formas muy distintas del discurso que aparecen relacionadas por el carácter de ilusión y engaño que todas ellas contienen. El análisis de la sofística nos ha remitido, en consecuencia, a la teoría de la imitación que Platón ya había establecido en la República con relación a la poesía. Ahora, al final del sofista, cuando se vuelve a la cuestión, después de haber esclarecido los problemas ontológicos implicados por la idea de apariencia y falsedad, volvemos a encontrar la unidad de esa concepción del discurso en la que había insistido el Fedro.

En Sof. 267a y sgs. se completa la división del arte de procucir imágenes, añadiendo al que produce apariencias o simulacros dos especies.

Una es la que los produce por medio de instrumentos y otra, la que utiliza para ello el propio cuerpo o la voz (cfr. Sof. 267a). Esta aún puede subdividirse en otras dos, ya que existen dos clases de "mímēsis", según conozca el imitador aquello que produce o no (cfr. 267b). La última se basa en la opinión y puede llamarse, por consiguiente, "doxomímica", mientras que la primera procede de acuerdo con el saber y debe llamarse mímica docta.

La que corresponde al sofista es, claro está, la primera, pues posee un conocimiento puramente aparente. Puede ser subdividida en otras dos especies: la del simple que ignora su confusión de la opinión con el saber y la del que está versado en los discursos y se da cuenta de que representa ante los demás una falsa imagen de sabiduría (cfr. 268a). Esta última forma del arte de los simulacros abarca por igual al orador que diserta ante el pueblo con largos discursos como al que habla en privado sirviéndose de breves preguntas (268b).

El político que cultiva la retórica grandilocuente de los largos períodos pertenece, pues, al mismo género que cultiva el sofista. Este con la técnica de la contradicción en la que consiste la erística viene a compartir en el fondo el mismo concepto del discurso que tiene el orador. La palabra como arte de engaño e ilusión, esto es lo que tienen en común los tres géneros de discurso que había analizado el Fedro.

Caracterizada así esta concepción irracional de la persuasión que late bajo formas tan diversas del uso de la palabra, el Fedro se propone además exminar la justicia de las pretensiones que la retórica se atribuye. Esta se presenta a sí misma como una "téchnē". Su atención, efectivamente, se centra en la producción de una verosimilitud persuasiva que logra a través de imágenes engañosas de las cosas. Pero ¿puede ser verdaderamente un arte con independencia del conocimiento de la verdad? He aquí lo que el Fedro le niega, coincidiendo con lo que ya se había dicho en el Gorgias. La retórica puede ser un instrumento para la seducción y el engaño de las almas. Pero para ser verdaderamente arte tiene que fundarse en la posesión del saber. El arte de la palabra que ofrecerá quien no conozca la verdad y "haya andado sólo a la caza de opiniones será ridícula, al parecer, y exenta de todas las perfecciones del arte".

Quien pretenda construir una técnica del engaño debe discernir con exactitud la semejanza y la desemejanza de las cosas (cfr. Fedro 262a, 273d). Quien posea "el arte de irse apartando gradualmente por medio de semejanzas de una realidad hasta llegar a su contrario o de escapar personalmente de este engaño" (267b) debe ser naturalmente el conocimiento de lo que es cada una de las cosas.

Lo afirmado aquí por Sócrates parece estar en contradicción con las conclusiones a las que había llegado el Extranjero en el Sofista. Aquí se decía que el sofista pertenece a la clase de imitadores de apariencias que proceden dando a entender la posesión de unos conocimientos que saben no tener. No se trata, pues, de un engaño construido desde el conocimiento de la verdad, pero es engaño, porque el sofista, como el orador y el político, tiene "una gran sospecha y temor de desconocer aquello sobre lo que aparenta saber ante los demás" (Sof. 268a). La retórica, como la sofística, engañan en tanto que producen imágenes puramente aparentes de las cosas y tienen una cierta conciencia basada en la opinión de que están efectivamente engañando a los demás. Pero carecen del conocimiento de la verdad que convertiría sus procedimientos en un verdadero arte del engaño.

El Fedro no pretende convertir la retórica en un arte o fundarla en

unas bases enteramente nuevas que permitieran incorporarla al programa de estudios de la Academia. No creemos que Platón la haya considerado nunca digna de ser enseñada en la Academia. No hay, desde luego, evidencia histórica de ello. (129) Por otra parte, un diálogo ya perdido de Aristóteles, el Grilo, negaba la posibilidad de que la retórica pudiera convertirse en "technē" y este diálogo debía representar la posición oficial de la Academia por su proximidad a la época en la que Aristóteles había pertenecido a ella. (130)

Lo que el Fedro verdaderamente pretende establecer es el carácter infundado de las pretensiones de la retórica. Isócrates la presenta no sólo como un arte, sino como forma suprema de la "paideía" auténticamente filosófica. Platón quiere por ello dejar en claro las condiciones que tendría que satisfacer para que llegaran a ser ciertas tales pretensiones. Y este programa imposible de cumplir en su opinión, según la interpretación que nosotros adelantamos, es la que expone el Fedro.

En opinión de Sócrates, si la retórica ha de ser verdaderamente un arte del engaño, debe establecer primeramente una clasificación metódica de los objetos que pueden generarlo y de los que no, y aprehender algo que caracterice a cada una de sus especies (cfr. 263b). Hay temas que, en efecto, hacen surgir continuas vacilaciones, como es el de lo justo y lo injusto, y hay otros que no se prestan a discrepancia alguna. El orador debe saber, por consiguiente, de qué tipo es el que trae entre manos, para obrar en consecuencia.

El discurso debe obedecer igualmente a ciertas reglas que permitan el desarrollo coherente del tema que se propone exponer. Es imprescindible para ello comenzar con una adecuada definición del objeto en cuestión y llevarlo a término "ordenándolo con arreglo a este concepto previo" (263e). "Todo el discurso debe tener una composición a la manera de un animal con un cuerpo propio, de tal manera que no carezca de cabeza ni de pies y tenga una parte central y extremidades, escritas de manera que se correspondan unas con otras y con el todo" (264c).

De esta ordenación lógica carecía, por ejemplo, el discurso de Lisias leído por Fedro. ¿Cómo puede ser producto del arte un discurso donde no se sabe con claridad qué concepto del amor se está exponiendo y en el que da igual comenzar por el principio que por el final? Parece como si se hubieran unido sus elementos en una especie de revoltijo. Los discursos de Sócrates, sin embargo, han procedido con arreglo a un método enteramente distinto. Ambos son contradictorios en sus afirmaciones, pero los dos han indagado la naturaleza del amor de acuerdo con un mismo principio metodológico. La definición ha podido ser buena o mala, pero lo importante es la concordancia lógica que haya podido desarrollar en la exposición del tema. "Todo lo demás ha sido verdaderamente un juego" (265c).

En este punto entra en consideración la metodología dialéctica, ya que ella determina qué condiciones han de exigirse al arte de la palabra. De acuerdo con las exigencias de la dialéctica, es necesario primero "llevar con una visión de conjunto a una sola forma lo que está diseminado en muchas partes, a fin de hacer claro con la definición de cada cosa aquello sobre lo que en cada caso se pretende desarrollar una enseñanza" (265d).

En segundo lugar, hay que ser "inversamente capaz de dividir en especies, según las articulaciones naturales" de cada cosa (265e). Esto es lo que, a juicio de Sócrates lograron sus discursos: ambos cogieron "lo que había de locura en la mente, en común y como una sola forma". Con esto se

cumple una condición indispensable del método dialéctico, que nos permite reunir en torno a la unidad de una forma el género al que pertenece el objeto en cuestión. Después de haberlo logrado, los dos discursos dividieron el género hasta llegar a las especies indivisibles en las que finalmente culmina la definición: "Uno de ellos se dedicó a dividir la parte de la izquierda y no desistió de ir haciendo nuevas divisiones hasta el momento en que, encontrando en ellas un amor "siniestro", lo vituperó muy en justicia. El otro, en cambio, conduciéndonos hacia las partes de la derecha de la locura y encontrando a su vez un amor homónimo de aquél, pero divino, lo expuso a nuestras miradas y lo alabó como al origen de nuestros mayores bienes"(266a-b).

Para Fedro la dialéctica no tiene nada que ver con la retórica, pero, en opinión de Sócrates, sin estas condiciones, no hay nada de valor que pueda ser adquirido con arte (téchne, 266d). Los manuales de retórica hablan de otras cosas en lugar de estos requisitos formales, sin los cuales no puede llegar a conocerse la naturaleza del objeto sobre el que versa el discurso. Hablan, por ejemplo, del exordio, que debe pronunciarse al principio, seguido por la exposición, los testimonios, los indicios, las probabilidades, la confirmación y la confirmación adicional (cfr. 266d-e). Sócrates pasa revista a todos los recursos retóricos que inventaron los más famosos oradores.

Eveno de Paros fue el primero que descubrió la alusión velada y los elogios y vituperios inducidos. Tisias y Gorgias sostuvieron que debía preferirse antes la verosimilitud que la verdad y que el arte de la palabra consistía en la posibilidad de presentar aspectos contrarios de las cosas (cfr.267a-b), según la conveniencia del momento. Pródico habló de la extensión moderada de los discursos (267d) y Polo de la expresión reiterativa, de la exposición sentenciosa y de la expresión mediante imágenes y vocablos "licimnios" (267e). Protágoras trató sobre la "correcta dicción", mientras que Trasímaco afirmaba poder encantar a la multitud, indignándola y calmándola de nuevo con el embrujo de su palabra (267c-d). Todos insistían en terminar con una recapitulación y en cosas parecidas.

Esto es todo lo que, al parecer, puede ofrecer el supuesto arte de los discursos. A Fedro le parece muy grande su poder, dados los resultados que produce en las reuniones de la multitud. Pero para Sócrates tales recursos no constituyen un arte por el simple hecho de los efectos que son capaces de generar. De la misma manera que no se posee el arte de la medicina por la posibilidad de aplicar al cuerpo medicinas que le hagan reaccionar de una u otra forma, la producción de efectos cualesquiera en la multitud por medio del discurso tampoco debe ser considerado un arte. Hace falta el conocimiento que nos permita saber a quiénes se debe aplicar cada uno de esos tratamientos, en qué momento y hasta qué límite (cfr. 268a-c).

La retórica no puede llegar a ser un arte sin el conocimiento del sujeto al que dirige sus discursos. No basta con saber componer parlamentos quejumbrosos o amenazadores, para creerse en posesión del arte de la tragedia. Lo mismo ocurre con la retórica: en ella, como en todas las artes, piensa Sócrates (269e), es necesario "el charlatanear y el meteorologizar sobre la naturaleza" ("adoleschías" kai "meteorologías" phýseos péri, 270a). Con estas palabras Platón se apropia el lenguaje de sus adversarios, que veían en el cultivo de la dialéctica un rodeo innecesario e inútil. Este pasaje que hemos citado es, como observa Guthrie (132), una mezcla muy sutil de ironía y seriedad. En el ámbito intelectual que rodeaba a Platón, todo aspecto del saber que no estuviese directamente

implicado en la cultura de la acción y los discursos era considerado un camino demasiado largo. En un tono indudablemente irónico, Sócrates cita el caso de Pericles, cuya oratoria estaba impregnada del saber filosófico que había aprendido de Anaxágoras (270a).

¿En qué consistirá, entonces, el arte de los discursos? ¿Cómo podría uno, se pregunta Fedro, llegar a ser un orador elocuente y persuasivo? En opinión de Sócrates, sólo hace falta para ello tener las condiciones naturales y añadir a ellas el saber y la práctica (*epistēmēn te kai melētēn*, 269d). Pero el Fedro quiere referirse a mucho más que eso, porque el problema que trae entre manos es la posibilidad misma de la retórica como arte. Han quedado ya establecidas las condiciones que tiene que cumplir por lo que se refiere al objeto de los discursos. Ha de poseer el conocimiento relativo a ellos y ha de emplear la metodología dialéctica para desarrollar la totalidad del discurso en concordancia con la definición propuesta. Pero la retórica se presenta a sí misma como el arte de los discursos para la persuasión de las almas. No basta, por consiguiente, con poseer el saber acerca del tema tratado. Si quiere llegar a ser un arte, la retórica tiene que cumplir otras condiciones.

Para que pueda superar el nivel de la mera rutina empírica y llegar a ser una auténtica "téchne" (270b), la retórica debe analizar la naturaleza del alma, a fin de poder persuadirla y comunicarle la virtud (*peithō kai aretēn paradōsein*, 270b). Quien quiera enseñar a otro esta disciplina con arte "debe mostrarle con precisión la naturaleza de aquello a lo que vaya a aplicar sus discursos. Y esto, sin duda, será el alma...Pues su esfuerzo entero va dirigido a eso, ya que pretende producir en ella la persuasión" (270e-271a). No se trata sino de aplicar a este caso las condiciones generales que valdrían para cualquier disciplina que pretendiera el tratamiento científico de un tema determinado (cfr. 270c-d). De acuerdo con ello y desde el punto de vista de la retórica, los requisitos serían los siguientes:

"En primer lugar, el arte retórica deberá describir minuciosamente el alma y hacer ver si es una realidad única y homogénea o compleja, a la manera del cuerpo" (271a).

"En segundo lugar, hará ver qué es lo que puede hacer, según su naturaleza, y con cuál de sus partes, o bien qué es lo que puede sufrir y por la acción de qué agente" (271a)

"En tercer lugar, clasificando los géneros de discursos y de almas, así como sus afecciones, expondrá todas las causas, acomodando a cada género el suyo y enseñando qué clase de almas, por efecto de qué clase de discursos y por qué causa necesariamente se convencen unas sí y otras no". (271b)

Sólo de acuerdo con este plan podrían integrarse los recursos retóricos a los que se ha hecho referencia en una concepción verdaderamente científica de esta actividad. A las condiciones citadas debe unirse el sentido de la oportunidad (*kairós*, 272a), presente en toda teoría retórica, para aplicar los conocimientos adquiridos en virtud de la teoría del alma según lo indiquen las exigencias del momento. Esto permite al orador "reconocer la oportunidad o inoportunidad de las *braquilogías*, de los pasajes patéticos, de las exageraciones apasionadas y de cuantos tipos hubiera aprendido de discursos; entonces precisamente, y no antes, es cuando ha llevado su arte a la plenitud de su belleza y perfección" (272a).

El cumplimiento de las tres condiciones harían de la retórica un arte de la persuasión en el verdadero sentido de la palabra. Pero el orador debe

proceder además con el conocimiento de la verdad y esto requiere de él el conocimiento de la dialéctica. Los requisitos que Platón exige de ella son, por consiguiente, de dos clases. Por una parte, debe poseer el conocimiento del objeto sobre el que versa el discurso (273e). Esta condición no la exige Platón sólo a la retórica, sino a cualquier disciplina que no se contente con ir a "la caza de opiniones" (262c). Se la exige en su grado más absoluto a la filosofía. Ahora bien, la exposición de la verdad puede o no convencer y la retórica es arte de la persuasión. Por tanto, a la retórica se le exige además el cumplimiento de otra clase de condiciones que hacen referencia a los efectos persuasivos del discurso. Si ha de ser una "technē", como lo es la medicina (268b-c), ha de producir esos efectos de acuerdo con las tres condiciones que hemos citado. Y esto es lo que, a nuestro modo de ver, Platón considera una tarea imposible.

El orador dirige su discurso a una variopinta muchedumbre que se ha congregado ante él. ¿Cómo podría persuadirla siguiendo "los preceptos del arte" establecidos por Platón? ¿Cómo podría llevar a cabo un análisis psicológico de las personas a las que dirige su discurso? Siempre habrá una inmensa variedad de caracteres distintos. Para proceder científicamente tendría que dirigir a cada una un discurso diferente. A aquellas en las que predominara la inteligencia tendría que hablarles, como ha visto Robin (132) 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. La empresa sería imposible de llevar a cabo, sobre todo si añadimos a esto la necesidad que tiene el orador de ajustarse en todo momento a las exigencias de la metodología dialéctica. A la imposibilidad de tal empeño habría que sumar el poco valor que tendría la empresa. ¿Qué se ganaría con ello, sino dar satisfacción a elementos del alma que sólo redundan en perjuicio de la comunidad?

El hombre prudente no debe ejercitarse en complacer a sus compañeros de esclavitud (273e-274a), sino en complacer a unos amos que son buenos y están hechos de buenos elementos. Hacer un arte de la retórica en el verdadero sentido de la palabra no es posible sin un gran esfuerzo (273e). Las palabras de Sócrates no parecen ir en la dirección de otorgar a la retórica el lugar que hasta ese momento no había tenido en el pensamiento de Platón:

"Y no es el hablar y el negociar con los hombres aquello en lo que debe poner el hombre sensato su esfuerzo, sino en poder decir cosas gratas a los dioses y el obrar en todo, según sus fuerzas, del modo que les es grato" (273e).

El largo rodeo no debe ser evitado cuando es en beneficio de una noble empresa. Pero los objetivos persuasivos que viene a perseguir el orador no tienen nada que ver con ello.

Platón ha considerado siempre que el único objetivo que inspira a los oradores es la ambición. Ellos presentan la retórica como un arte, pero eso es lo que menos les preocupa. A su juicio, "no es necesario subir tan arriba dando tan largo rodeo" (273d). En los tribunales y en las asambleas donde se gana estimación y poder no hay nadie a quien interesen estas cuestiones. Basta con unas cuantas argucias (cfr. 273d) y con presentar las cosas de manera verosímil. La plegaria con la que termina el *Fedro* debe entenderse en oposición a este ideal de la ambición y de la persuasión por la persuasión. No es necesario empeñarse en una empresa tan ardua y, por lo demás, tan imposible. La retórica no es útil para quien no persigue la

fama, el dinero y el poder. Ya lo vimos en el Gorgias y Sócrates vuelve a repetirlo ahora. Tal es el sentido de sus palabras finales:

"Oh, Pan querido y demás dioses de este lugar, concededme el ser bello en mi interior. Y que cuanto tengo al exterior sea amigo de lo que hay dentro de mí. Ojalá considere rico al sabio y sea el total de mi dinero lo que nadie, sino el hombre moderado, puede llevarse consigo o transportar. ¿Necesitamos pedir algo más, Fedro? A mí me basta con lo que he suplicado".

En estas palabras pronunciadas por Sócrates no hay rastro alguno de esa preocupación por el éxito social que seguíamos encontrando en la obra de Isócrates. La perspectiva adoptada por Platón no consiste en la moralización de los caminos que a él conducen, como intentaba aquél, sino en un nuevo concepto de los valores morales. "Ser bello en mi interior". Éste es el centro de las aspiraciones socráticas.

¿Qué significa, por consiguiente, la brevísima alusión a Isócrates? ¿Significa acaso una reconciliación de Platón con los ideales de la retórica que había estado combatiendo durante toda su vida? Es necesario que nos detengamos brevemente en las siguientes palabras del Fedro:

"Por naturaleza Isócrates no admite comparación con los discursos de Lisias y además en su carácter tiene la mezcla de los mejores elementos. De manera que no sería nada extraño que, al avanzar su edad, en ese tipo de discursos que ahora intenta, sobrepasara a todos los que anteriormente escribieron más que si fueran niños; y mucho más aún, si no le contentaran estos discursos, y a cosas mayores le condujera un impulso más divino. Pues por natural disposición, amigo mío, hay en la mente de este hombre cierta filosofía" (279a).

Estas palabras han sido interpretadas a menudo como si expresaran una intención verdaderamente elogiosa de Platón, desprovista de todo sentido irónico o satírico. Wilamowitz (133), Hackforth (134) y Jaeger, entre otros, han rechazado cualquier otra interpretación que vaya más allá del elogio sincero. "Considerar esas palabras como una ironía sería, dice Jaeger (154), una solución inaceptable". Otras interpretaciones han llegado, sin embargo, a conclusiones muy diferentes. Howland, por ejemplo, dijo (136) que el Fedro representa un ataque directo al sistema educativo de Isócrates y L. Robin (137) no dudó en afirmar que "el Fedro en sus dos últimas partes y, en consecuencia, en su conjunto -puesto que es un todo solidario- es una acusación contra la retórica de Isócrates". De acuerdo con Robin, los demás nombres que aparecen en el Fedro no son más que un recurso para disfrazar superficialmente la intención esencial.

El diálogo parece construido en relación al enfrentamiento con Lisias, un orador al que se menciona desde el principio hasta el final. Pero no hay que olvidar, según Robin, que Lisias e Isócrates eran objeto de comparaciones constantes y un tema de disertación para la época, como lo revela, por ejemplo, el título de la obra de Antístenes, "Isagogé o Lisias e Isócrates" (138). No había mejor artificio, piensa Robin, que concentrar toda la atención sobre el hombre que el público literario se complacía en poner en paralelo con Isócrates. Las observaciones de Platón acerca de Lisias serían un retrato de Isócrates reconocido por todos.

Si tenemos en cuenta el momento en que se encontraba la carrera de Isócrates cuando transcurre la acción dramática del diálogo, podríamos considerar que los elogios de Sócrates tienen un tono inequívocamente irónico. Isócrates se dedica, al principio de su carrera como escritor, a escribir discursos para los tribunales y promete por sus condiciones

naturales un brillante porvenir. Sócrates expresa su esperanza de que no se contente con los discursos que escribe entonces y aspire a cosas mayores. Pero en el momento en que escribe Platón esa carrera ha alcanzado ya pleno desarrollo. Isócrates se atribuye con pleno derecho el cultivo de una actividad que él llama filosofía. Pero, ¿dónde le ha llevado ese impulso divino y esa filosofía que hay en su mente? ¿Cuáles son los logros del pensamiento isocrático medidos desde las exigencias dialécticas planteadas en el Fedro? Robin ha expresado mejor que nadie cuáles son los resultados de su obra:

"La filosofía del sentido común, de las opiniones acreditadas, que desdeñan un saber puro sin utilidad en la vida práctica, para centrarse solamente en los medios del éxito; en una palabra, todo aquello contra lo que la filosofía entera de Platón es una ardiente protesta" (139).

Unas palabras de Sócrates al final del diálogo son la conclusión adecuada acerca de todo lo que se ha dicho en la obra en relación con los discursos:

"Si alguno compuso sus obras sabiendo cómo es la verdad, puede socorrerlas sometiendo a prueba sobre lo que ha escrito y hablando es capaz de dejar empequeñecidos los productos de su pluma, no debe recibir en tal caso su nombre del género de sus escritos, sino de aquellas otras cosas en las que puso su más elevado empeño...llamarle sabio me parece algo excesivo y que tan sólo corresponde a la divinidad. En cambio, llamarle amante de la sabiduría (*philosophon*, 278d) o algo semejante le estaría más en consonancia y mejor acomodado" (278c-d). (140)

Estas palabras expresan el programa de la "paideía" inspirada en el socratismo al que nunca estuvo Platón dispuesto a renunciar. La obra escrita es como un juego (cfr. 277e), ningún discurso vale mucho la pena sin "el previo examen y la enseñanza" que ha de transmitir. Ya sabemos por la República y por el mismo Fedro, que ha expresado con claridad las exigencias del método filosófico, lo que esto significa. Los discursos no valen nada por el mero propósito de persuadir (*peithoús héneka*, 277e). Los únicos que tienen un verdadero valor son aquellos que se pronuncian con la intención de instruir (*mathéseōs chárin*, 278a) y son los que se dan como enseñanza y se escriben realmente en el alma. Versan sobre lo justo, lo bello y lo bueno, sólo en ellos hay certeza, perfección e interés que valga la pena (278a).

La polemica con la retórica, que sólo habla para persuadir y que desconoce la verdadera realidad de los valores morales está, a nuestro juicio, tan viva como siempre. En el fondo, salvo el análisis más sereno que le han aconsejado los años, nada ha variado al respecto en el pensamiento de Platón. El ideal sigue siendo "el discurso que se escribe en el alma", es decir, aquél del que se puede dar razón en el sentido verdadero de la expresión. La mayéutica no es nunca desplazada por otro concepto del discurso que atienda a fines distintos de los que había concebido Sócrates. "Al que no tiene cosas de mayor valor que las que compuso o escribió, revolviéndolas tiempo y tiempo de arriba abajo, pegando unas con otras o amputándolas" no se le puede llamar verdaderamente filósofo. ¿No son estas palabras un ataque directo contra las pretensiones del ideal retórico defendido por Isócrates y que él mismo bautizaba con el nombre de filosofía. A quien pone todo su afán en las cosas que compuso hay que llamarle de otra manera, tal vez poeta, compositor de discursos o escritor de leyes, pero no filósofo en el verdadero sentido de la expresión.

N O T A S .

1. Cic.Brut.12.46, apud W.K.C.Guthrie, 1979, pág.179, n.1.
2. Cfr. J.L.Austin, How To Do Things With Words, 1962; trad. esp., Palabras y Acciones, B.Aires, 1971.
3. Cfr. W.Jaeger, 1971, pág.271.
4. W.Jaeger, 1971, pág.271.
5. I.Lafrance, 1979, pág.60.
6. Cfr., p.e., L.Montoneri, 1968, pág. 66-7.
7. Cfr. W.Jaeger, 1971, pág.471.
8. R.Mondolfo, 1968, pág. 100.
9. Op. cit., pág. 100-1.
10. Como observa W.K.C.Guthrie, 1979-a, pág. 430, la definición debe hallar el conjunto de atributos esenciales que especifiquen el "eidos" de la clase en cuestión, aunque el empleo de esta terminología sea naturalmente postsocrática.
11. En el Gorgias no se menciona la "doxa" en este sentido epistemológico. Cfr. Gorgias 458a8, 457b2, 469c7 472e4, 486d1, 487c6, 501c6.
12. Ésta es la traducción de A.Ruiz de Elvira en su ed. del Menón, Madrid, 1971, pág. 61. Otras versiones de esta expresión son, por ej., la de Croiset, "un raisonnement de causalité", Robin, "un raisonnement causal", Bluck, "by calculation of cause", Gould, "chain of causal reasoning", Cornford y Allen, "by reflexion on the reason", y Guthrie, "by working out the reason". Las dos interpretaciones que se han dado de esta expresión pueden verse en I.Lafrance, 1979, pág. 110 y W.K.C.Guthrie, 1980, págs.253 y 261-3.
13. Esto es realmente lo que significa la expresión "aitías logismós". Cfr.W.K.C.Guthrie, 1980, 261: "The reason which is worked out is (as in the mathematical demonstration) the logical reason for a necessary consequence, not the cause of an effect in this world". Ahora bien, si esto es así, no se comprende bien la identidad de objetos que corresponden al saber y a la opinión verdadera. En este sentido, hay en la teoría de la doxa, tal y como está formulada en el Menón, momentos que aún no han cristalizado en la forma acabada que habrá de adoptar después. Por una parte, la expresión "aitías logismós" nos remite a la "anámnesis", pero, por otra, sus objetos son los mismos que los de la doxa. Esto indica, sin duda, que el Menón representa en este punto una fase de transición.
14. Athen, XI, 505D, frag. A 15 a, ed. Untersteiner.
15. Cfr. Gomperz, Sophistic und Rhetoric, pág.23 sgs., 33-5.
16. Tesis sostenida desde Sexto Empírico por varios autores.
17. Cfr. G.Grote, 1888, vol.VII, pág.51 y sgs.

-
18. Esta es la tesis de Dupréel, 1948, pág. 69.
 19. Tal es la tesis de W.K.C.Guthrie, 1979-a, pág.194.
 20. Cfr. Dupréel, 1948, pág.69.
 21. Op. cit, pág. 72.
 22. Cfr.Dupréel, 1948, pág. 74; R.Mondolfo, 1968, pág.160 y W.K.C.Guthrie, 1979-a, pág.196.
 23. W.Nestle, Die Schrift des Gorgias "Über die Natur oder über das Nichtseinendes", Hermes, 1922, 557-8.
 24. Dupréel, 1948, pág. 73.
 25. Loc. cit.
 26. Cfr. frags. A 1, A 2, A 4, A 29, A 30, A 31, A 32; ed.Untersteiner.
 27. Untersteiner traduce "trattazione dei fisiologi", 1967-a, vol.II, pág. 105.
 28. Cfr. Untersteiner, 1967-b, pág. 293.
 29. Plutarco, de aud. peot., 15c, frag. B 23a, ed.Untersteiner.
 30. A pesar de ello, cfr. Untersteiner, 1967-b, pág.293-6, que ve ambos aspectos perfectamente complementarios: "la forma d'arte será quella che sappira attraverso l'inganno far cognoscere il tragico disvelato dall'ontologia e dall gnoseologica". Y más adelante dice (pág.296): "La gioia che l'arte sa suscitare deve la sua ragione d'essere alla sodisfazione per la conoscensa conquistatrice dell'irrazionalitá del mundo e del suo variopinto splendore pieno de grazia.
 31. Cfr. el capítulo dedicado a Gorgias por J. de Romilly, en Magic and Rhetoric in Ancient Greece, H.U.P., 1975.
 32. J de Romilly, 1975, pág.7.
 33. Para la relación de esta palabra con la magia, cfr., J. de Romilly, opus cit., pág.15.
 34. Opus cit., pág.16.
 35. Cfr. M.Untersteiner, 1967-a, pág. 81: "Questa decisione (che s'identifica col "kairos" gorgiano, cfr.Enc. Hel. B 11§8; B 13), per cui viene compiuto cio che sidere fare nel giusto momento, viene definita como "theiátatos kai koinótatos nómos", per meglio rilevarne il carattere irrazionale".
 36. G.Kennedy, The Art of Persuasion, Londres, 1963, pág.67.
 37. Loc. cit.
 38. Cfr. pág. 96, punto 3.
 - 38 Bis. Sobre el concepto de "téchne" en Platón, cfr. W.Jaeger, 1971, pág.514 y sgs.
 - 39 a. Cfr. pág. 96, punto 4.
 - 39 b. Cfr. pág. 96, punto 1.
 - 39 c. Gorgias utilizaba este expediente, según nos cuenta Aristóteles, cfr.Ret.III, 18, 1419 b3, frag.B 12.
 40. W.Jaeger, 1971, pág. 522.
 41. Muchos autores han señalado, en efecto, que éste es el objetivo del diálogo. Cfr., por ej., A.E.Taylor, 1978, pág.90; P.Friedländer, 1964, pág. 113 y W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 275.
 42. Cfr. J. De Romilly, 1975, pág.28: "Proteus is the symbol of elusive transformation; for instead of fighting in a direct and honest way, he used to change himself into a number of deceptive forms and shift from one to the other".
 43. Para el análisis de las figuras lógicas, cfr. Bonitz, Platonische Studien, Berlin, 1886, pág. 106 y Gifford, The Euthydemus of Plato, Londres, 1905, pág. 35 y sgs., apud Friedländer, 1964, pág. 336, n.8. Un
-

- análisis más actual puede encontrarse en R.K.Sprague, Plato's Use of Fallacy: a Study of the Euthydemus and some other Dialogues, Londres, 1962; T.M.Robinson, "Plato's Consciousness of Fallacy", Essays in Ancient Greek Philosophy, Anton and Kustas, Albany, N.Y., 1971.
44. Generalmente suele decirse que las Refutaciones Sofísticas no son otra cosa que el Eutidemo reducido a fórmulas generales. Cfr. Cousin, 1822 (IV), pág. 357; P.Friedländer, 1964, pág. 336, n.8; W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 276.
45. P.Aubenque, 1981, pág. 142, n. 183.
46. Puesto que quieren que se convierta en lo que no es, al desear que se haga sabio. Cfr. Eut.283d.
- 46 Bis. P.Aubenque, 1981, pág. 153 y 429.
47. W.Jaeger, 1971, pág. 414.
48. Podría servir de ejemplo el Protréptico de Jámblico. I.DÜring (Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction, Goteborg, 1961) considera que el pasaje del protréptico socrático en el Eutidemo (278e y sgs.) constituye el primer ejemplo que ha llegado a nosotros de protréptico. Además, dice Düring (pág. 80), acabaría convirtiéndose en un modelo general de protréptico; cfr. F.J.Olivieri, "Eutidemo", en Platón, Diálogos, 1983, pág. 218, n.40.
- 48 Bis. W.Jaeger, 1971, pág. 443.
49. J.Ortega y Gasset, 1980, pág.53.
50. Cfr. P.Friedländer, 1964, pág. 183.
51. Ésta es, de hecho, la tesis más extendida y nos parece la mejor fundamentada. Cfr., p.ej., W.H.Thompson, The Phaedrus of Plato, Londres, 1898, pág. 179-82, apud W.K.C.Guthrie, 1980, 283, n.3; P.Shorey, 19 , pág. 167, que habla de Isócrates o un discípulo de Isócrates; L.Méridier, 1956, pág. 133, etc. Otros han propuesto distintas identificaciones del personaje, p. ej., Antifonte (A.E.Taylor, 1978, pág. 101-2) o Antístenes (cfr.Kurt von Fritz, "Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik", Hermes, LXII, 456, n.1, apud P.Friedländer, 1964, pág. 338, n.25. Finalmente hay quienes ven, como P.Friedländer (1964, pág. 194), en este personaje una alusión a un número muy amplio de personas, que no sabían distinguir entre erística y filosofía.
52. A.E.Taylor, 1978, pág. 101.
- 52 Bis. G.C.Field, 1930, pág. 192.
53. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 283.
- 53 Bis. Cfr. P.Friedländer, 1964, pág. 194.
54. Se refiere a la tesis de que el hombre es la medida de todas las cosas. Cfr. Teet. 152a.
55. P.Aubenque, 1981, pág. 97.
56. Nos adherimos en este punto a la opinión expresada por W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 358-9, de que el Fedón es el primer diálogo donde Platón habla con absoluta claridad de las formas como realidades o entidades dotadas de existencia independiente. Esto no quiere decir, claro está, que no se haga referencia a ellas de diversas maneras en otros diálogos anteriores. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 358.
57. Se han dado varias interpretaciones de esta primera justificación de los principios. Cfr. P.E.Robinson, 1953, pág. 137 y I.M.Crombie, 1979, vol.II, pág. 534-5.
58. Aristóteles, que debía estar bien informado de la autenticidad de la obra, lo menciona dos veces en la Retórica. Cfr. Ret.1367b8 y 1415b30.
59. Son también de esta opinión, por ej., L.Méridier, 1956, pág. 53-5;

-
- G.Vlastos, 1973, pág. 189 y A.E.Taylor, 1978, pág.45.
60. Así ha sido enjuiciado el Menexeno por muchos comentaristas desde F.Schleirmacher, 1817-28, (vol.II), pág. 373, y G.Grote, 1965, (vol.III), pág. 8, hasta L.Meridiér, 1956, pág. 77 y L.Robin, 1935, pág. 1111.
61. A.E.Taylor, 1978, pág. 41.
62. K.Popper, 1981, pág. 101; 183 y 501, n.19.
63. K.Popper, 1981, pág. 501, n. 19.
64. Las han señalado, por ej., G.Vlastos, 1973, pág. 196, n.122, que remite a otros estudios, y W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 317, n.l.
65. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 318.
66. Loc. cit.
67. L.Meridier, 1956, pág. 77.
68. Cfr. G.Vlastos, 1973, pág. 190, n.101. Otros autores han tratado también al detalle esta falsificación y simplificación de la historia ateniense. Cfr. P.Wendland, "Die Tendenz des Platonischen Menexenus", Hermes, 1890, 171 y sgs. y M.Pohlenz, Aus Plato Werdezeit, Berlín,, 1913, pág. 274 y sgs.
69. A.E.Taylor, 1978, pág.44-5.
70. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 319.
71. P.Friedländer, 1964, pág. 78.
72. W.Jaeger, 1971, pág. 615. También R.L.Nettlehip expresa una opinión muy parecida (1898, pág. 100): "The answer to the question, what is good poetry?, is given in terms of ethical, not of literary criticism".
73. Cfr., por ej., R.L.Nettlehip, 1898, pág. 341 y W.Jaeger, 1971, pág. 607.
74. W.Jaeger, 1971, pág. 601.
75. W.Jaeger, 1971, pág. 604.
76. Cfr. R.L.Nettlehip, 1898, pág. 84-5.
77. Obsérvese que Platón (Rep.377e) no renuncia a este poder persuasivo que le brinda la poesía. Únicamente critica el mal empleo que pueda hacerse de él.
78. W.Jaeger, 1971, pág. 614.
79. De tal opinión son, por ej., R.L.Nettlehip, 1898, pág.341, y F.M.Cornford, 1979, pág. 321.
80. W.Jaeger, 1971, págs. 766 y 771.
81. Cfr., por ej., P.Friedländer, 1964, pág. 132.
82. La prohibición de modelos indignos de conducta tiene incluso una salvedad, pues tales prácticas no deben autorizarse, se dice (396e), "siempre que no se trate de un mero pasatiempo". Esta cláusula sugiere, como ha visto Grube (1973, pág. 279), la posibilidad de otros planteamientos.
83. Cfr. F.M.Cornford, 1979, pág. 323: "The nearest English word is "representation" applicable to many forms of fine art".
84. No entramos aquí en las profundas implicaciones ontológicas que comportan las afirmaciones de Platón, ya que nos llevarían muy lejos del tema. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 548 y sgs.
85. Según la imagen de la línea, está claro que le correspondería el segmento de la "eikasía", aunque aquí no se diga. Cfr. R.L.Nettlehip, 1898, págs. 243 y 347.
86. G.M.A.Grube, 1973, pág. 290.
87. Platón se refiere con esas palabras a la pretensión de los que atribuyen al buen poeta el dominio de todas las artes.
88. Así lo reconocen G.M.A.Grube, 1973, pág. 291 y W.K.C.Guthrie, 1980,
-

pág. 547.

89. Cfr. Cross and Woosley, 1979, pág. 131 y sgs.

90. Así traduce el término (en inglés, "belief") F.M.Cornford, 1979, pág. 181.

91. La potencia queda determinada por el objeto correspondiente. "En la potencia sólo miro a aquello para que está y a lo que produce, y por ese medio doy nombre a cada una de ellas y a la que está ordenada a lo mismo y produce lo mismo, la llamo con el mismo nombre, y a la que está ordenada a otra cosa y produce algo distinto con nombre diferente". (477c-d).

92. F.M.Cornford, 1979, pág. 181.

93. F.M.Cornford, 1966, pág. 190.

94. Sobre las relaciones del Menón con la República en este punto concreto, cfr. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 489.

95. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 516: "It is helpful to remember that Plato's aim in constructing an ontology or theory of knowledge is always moral". La misma observación es formulada en otras palabras por W.Jaeger, 1971, pág. 688-9: "aún allí donde el pensamiento platónico saca de las premisas de la socrática las últimas consecuencias metafísicas, su estructura delata la raíz educativa de la que brota ese pensamiento. Una ontología que culmina en la idea del Bien: eso es la metafísica de la paideia".

96. Éstas son la aritmética, la geometría, la estereometría, la astronomía y la armonía.

97. Cross y Woosley, 1979, pág. 208, la denominan "interpretación ortodoxa". Cfr. también W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 493. Ha sido discutida, sin embargo, por otros autores, como J.Ferguson (1963) y N.R.Murphy (1951). G.Vlastos no admite que los grados de ser correspondan al sentido existencial del verbo "einai", sino al sentido predicativo. Cfr. G.Vlastos, 1973, págs. 58-75.

98. De aquí que R.L.Nettlehip negara la existencia de cuatro clases diferentes de objetos: "When we speak of the objects of the mind's thought in its different stages, we should divert ourselves of the notion that they represent four different classes of real objects; they only represent four different views of the world or different aspects of the same objects".

99. Éste es, en efecto, según Cross y Woosley (1979, pág. 212-13), uno de los pasajes fundamentales a favor de la tesis ortodoxa.

100. Así ha sido indicado por F.M.Cornford, 1979, pág. 222.

101. R.L.Nettlehip, 1898, pág. 241.

102. Como Cross y Woosley han observado (1979, pág. 220), podríamos sugerir que las sombras que aparecen en la pared de la caverna y las sombras del segmento inferior de la línea simbolizan las imitaciones de la justicia y la bondad, creadas por oradores, sofistas y políticos en las asambleas y tribunales.

103. Cfr. Cross y Woosley, 1979, pág. 242.

104. Literalmente, "destrucción de las hipótesis".

105. Cfr. Cross y Woosley, 1979, pág. 247 y sgs.

106. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 308.

107. Cfr., en relación con esto, la coincidencia con el punto de vista expresado por Protágoras (Prot. 318e).

108. En el Elogio de Helena (§1) Isócrates se muestra muy escéptico con el intelectualismo; "Otros explicando que el valor, la sabiduría y la justicia son una misma cosa, afirman que no tenemos ninguna de ellas por naturaleza y que hay una sola ciencia que abarca todas". La alusión a la posición

-
- defendida por Platón es, como puede verse, bien evidente.
109. Recuérdese que, para Platón, la ambición (pleonexía) era en el Gorgias el verdadero móvil de la política y, por consiguiente, de la retórica practicada por Calicles. Cfr. Gorg. 508a.
 110. G.Kennedy, 1963, pág. 181-2.
 111. W.Jaeger, 1971, 945-6.
 112. J. de Romilly, 1975, pág. 55.
 113. W.Jaeger, 1971, págs. 927 y sgs.
 114. G.Kennedy, 1963, pág. 73.
 115. G.Kennedy, 1963, págs. 71-2.
 116. W.Jaeger, 1971, pág. 833, n.12.
 117. G.M.A.Grube, C.Q., 1933, 203, cit. por W.K.C.Guthrie, 1979, 130, n.3.
 118. L.Robin, 1949, pag. XXVII-XXVIII.
 119. W.Jaeger, 1971, pág. 984.
 120. W.Jaeger, 1971, pág. 985.
 121. Cfr. G.Ryle, 1966, pág. 262.
 122. W.Jaeger, 1971, pág. 994.
 123. L.Robin, 1949, pág. CXLVII y sgs.
 124. G.Kennedy, 1963, pág. 77.
 125. W.Jaeger, 1971, pág. 993.
 126. Identificado frecuentemente con Zenón. Cfr., por ej., L.Robin, 1949, nota ad loc. y R.Hackforth, 1952, pág. 129, n.1. P.Friedländer propuso el nombre de Parménides. Cfr. P.Friedländer, 1969, pág. 234 y 513, n.25.
 127. Otra forma de erística aparece caracterizada como charlatanería (adoleschikón, 225d). Es la que se practica "por el placer de la diatriba y sin decir nada que resulte agradable para la masa de los oyentes, descuidando los asuntos propios". Hay quienes han visto en esta forma de erística una alusión a Sócrates o a los dialécticos. pero situaría el diálogo en un terreno agonístico donde no se atiende principalmente a la verdad, sino a la fama o a la victoria. Cfr. F.M.Cornford, 1968, pág. 164.
 128. Se cita aquí el caso de la pintura, que es capaz de engañar a los niños como si fuese capaz de hacerlo todo, al mostrarles desde lejos los dibujos de las cosas.
 129. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 413. En el capítulo de la obra de G.C.Field (1930), que estudia todas las fuentes de la antigüedad y a la que hace referencia Guthrie, no se menciona, efectivamente, que ésta figurara en el programa de estudios de la Academia.
 130. Jaeger sostiene una interpretación del Fedro que difiere de la nuestra en este punto. Cree, en efecto, que en este diálogo Platón contempla la posibilidad de convertir la retórica en una "téchnē". Por ello tiene que considerar que el Grilo de Aristóteles era anterior a la composición del Fedro. Cfr. W.Jaeger, 1971, pág. 940, n. 109.

PARTE III. MITO Y PERSUASIÓN.

INTRODUCCIÓN.

Debemos examinar ahora si Platón permaneció fiel a los ideales del discurso filosófico que había ido construyendo en su crítica a la sofística y a la concepción retórica del discurso.

Platón puede considerarse racionalista desde un punto de vista gnoseológico en dos sentidos:

1. Según Dodds (1), "racionalismo se opone a empirismo: racionalista es todo aquel que sostiene que es la razón y no los sentidos la que proporciona los "archai", los primeros principios a partir de los cuales se construye el conocimiento científico".

Que Platón era racionalista en este sentido parece del todo evidente, como señala el mismo Dodds. De acuerdo con ello, el ilustre helenista no cuestiona el racionalismo de Platón en este sentido gnoseológico y pasa a examinar otros sentidos del término, en torno a los que nos llama la atención magistralmente sobre aspectos del platonismo que no cuadran bien con el supuesto racionalismo que se le atribuye. (2).

2. Hay una segunda acepción gnoseológica del término que no hemos pasado por alto en el capítulo anterior cuando examinábamos los supuestos platónicos del ideal racionalista del discurso, en función de los cuales planteaba él su crítica a la retórica y a la sofística. Racionalismo significa también en este segundo sentido el ideal de un discurso filosófico que puede dar razón de sus supuestos últimos. Es, sin duda, esta otra acepción la que tiene Ortega en mente cuando atribuye a Platón el título de ser "uno de los más grandes racionalistas". Prestemos atención a sus propias palabras (3):

"Platón se preguntaba qué es lo que llamamos razón -logos- y su respuesta es en lo esencial todavía válida... Entre ese mero conocer o tomar noticia de algo -"doxa"- y el conocimiento teórico o ciencia -"epistéme"- encuentra Platón una diferencia esencial. La ciencia es el conocimiento de algo que nos permite "dar razón" de ese algo -"lógon didónai"- . Este es el significado más auténtico y primario de la ratio. Cuando de un fenómeno averiguamos la causa, de una proposición la prueba o fundamento poseemos un saber racional. Razonar es, pues, ir de un objeto -cosa o pensamiento- a su principio".

Platón ha construido el ideal metodológico de su sistema filosófico de acuerdo con este concepto de razón. El dialéctico, que representa en la República, como hemos visto, el grado supremo del saber, o el filósofo en el sentido estricto de la palabra, es el que puede dar razón de sus principios. Y este método -al que Platón no reconoce límite alguno, al menos en aquellos pasajes de su obra en los que lo tiene presente como el

ideal del auténtico conocimiento- no es el de una ciencia sin implicaciones existenciales o prácticas. Es el fundamento en el que debe basar sus actuaciones el arte de la política.

Tiene, pues, mucho sentido el que nos preguntemos si Platón permaneció absolutamente fiel a los ideales racionalistas que había forjado, como hemos dicho, en su crítica al irracionalismo de la retórica y la sofística. Tan pronto como nos planteamos esta cuestión sale a nuestro encuentro el problema del mito en la filosofía de Platón. ¿Qué importancia se ha concedido a esta otra forma de expresión tan distante en apariencia de los usos argumentativos del logos? ¿Qué función tiene en la metodología racionalista sobre la que Platón había querido fundar su ideal de persuasión?

Antes de contestar a estas preguntas -que nos han de dar la clave de la coherencia interna del sistema platónico- debemos resolver una cuestión puramente metodológica. No pretendemos partir de una teoría previamente establecida de los mitos. Hay dos razones que no hacen precisamente muy aconsejable este procedimiento. La primera de ellas es la diversidad de teorías existentes acerca del mito, cada una con una cierta unilateralidad que le obliga a dejar a un lado aquellos casos que no se ajustan a la definición establecida por la teoría en cuestión. En este sentido, podría ser muy ilustrativo el ejemplo que nos proporciona la obra del profesor G.S.Kirk sobre "la naturaleza de los mitos griegos". Lo que Kirk pone en duda es el carácter esencialista con que se suelen presentar todas las teorías acerca del mito (4). "En general, nos dice (5), tengo la sensación de que el intento de aislar una cualidad central y específica de los mitos va en una dirección errónea". Hay demasiadas excepciones y de hecho, Kirk examina cinco "teorías monolíticas" para mostrar que pueden darse contraejemplos de todas ellas, porque existen mitos, considerados como tales tradicionalmente, que no satisfacen las condiciones exigidas en cada uno de los intentos de definición.

De la misma manera que Kirk no tiene problemas para hallar mitos que no obedecen a las diversas definiciones propuestas, podrían citarse abundantes pasajes de la obra de Platón que han sido considerados unánimemente mitos y en los que tampoco encontraríamos las notas esenciales propuestas por cada una de las teorías. La primera de ellas, defendida por Max Müller, sostiene que todos los mitos son acerca de la naturaleza. (6) Es verdad que en Platón encontramos el mito como una especie peculiar de discurso acerca de la naturaleza (cfr. Timeo, 29c-d), pero es evidente que no es sólo eso, ni tiene su origen en las ilusiones y falacias del lenguaje que rastreaban los filólogos de la mitología comparada.

Lo mismo se podría decir de las demás teorías, pero sería desorientador enfrentarlas con los textos de carácter mítico que encontramos en los diálogos. En efecto, ni la teoría de Müller, ni las otras citadas por Kirk -la teoría etiológica de A.Lang (7), la funcionalista de Malinowski (8), la de Mircea Eliade (9) o la de la "Escuela de Cambridge", inspirada en J.G.Frazer (10), e integrada por ilustres helenistas como J.Harrison, G.Murray o F.M.Cornford.- son teorías que hayan sido concebidas para explicar el pensamiento mítico contenido en la obra de Platón.

Con ello llegamos a la segunda razón a la que antes aludíamos, que es la que nos parece verdaderamente fundamental. Y es que los mitos de los diálogos platónicos no son mitos en el sentido verdadero de la palabra. Esta afirmación requiere, claro está, una breve explicación. Aunque no