

**DIÁLOGO, JUSTICIA Y EDUCACIÓN.
LA PAIDEIA SOCRÁTICO-PLATÓNICA FRENTE
A LA EDUCACIÓN SOFISTA EN EL *GORGIAS***

PEDRO VILLAGRA DIEZ
Universidad Nacional de Córdoba

RESUMEN

Los cambios políticos de mediados del siglo V exigen para Atenas una educación que garantice la inserción de los ciudadanos en la sociedad como miembros activos.

En este contexto surge la educación sofista: un hombre dedicado a la política, además de poseer cualidades para gobernar, debe incrementar su capacidad de pronunciar discursos oportunos y convincentes. La retórica se vuelve, así, en pilar fundamental de este nuevo escenario pedagógico y Gorgias llega a ser el principal representante de esta actividad. Platón realiza una asunción crítica de la sofística y propone al “diálogo filosófico” como instancia superadora de la retórica tradicional.

ABSTRACT

The political changes in the middle of the fifth century demand of Athens an education that guarantees the insertion of the citizens into society as active members.

In this context the Sophist education emerges: a man who has dedicated himself to politics must not only have the skills to govern but also increase his ability to give opportune and convincing speeches. The rhetoric becomes, thus, a cornerstone of this new pedagogic scene and Gorgias grows into the main representative of this activity.

Plato criticizes the sophistic and proposes the “philosophical dialogue” as a higher stage from the traditional rhetoric.

PALABRAS CLAVE: *paideia* socrático-platónica, educación sofista, diálogo filosófico retórica, Gorgias

KEY WORDS: Socratic-Platonic *Paideia*, sophist Education, philosophical Dialogue, Rhetoric, Gorgias.

Introducción

La vinculación entre “educación” y “adquisición de la *areté*” constituye -desde los comienzos de la civilización griega- el paradigma cultural por excelencia. En efecto, la *paideia* debía garantizar la apropiación de las aptitudes físicas y espirituales (*kalokagathía*) ideales. Ambas instancias (educación y *areté*) se determinan, pues, mutuamente generando una dinámica que abre -a través del tiempo- el abanico de un complejo espectro de representaciones.

A pesar de las modificaciones que la noción de *areté* pudo haber sufrido con el transcurrir de las épocas, el “ideal de excelencia” permaneció -en líneas generales- como principio rector de la vida del hombre griego. Las coyunturas históricas y los cambios políticos -empero- influyeron fuertemente en las condiciones de transmisión de la *areté*.

El escenario político de mediados del siglo V presenta a Atenas como máximo referente de la confederación griega. Sin embargo, la hegemonía ateniense se ve muy pronto amenazada por Esparta y las demás ciudades que en otro tiempo formarían la liga. La *Guerra del Peloponeso* se vuelve, entonces, inminente.

Es durante el período de Pericles y en este marco de latente peligro político donde se plantea el problema de la educación, en tanto y en cuanto se debe educar a los ciudadanos que se ocupan de los asuntos públicos y que conforman la *ekklesía*. Se trata de una educación como *paideia* que apunta a la formación integral del hombre. Para una nueva conciencia de *pólis* y de *polítes* (que incluye al hombre urbano, al campesino y al burgués) nace una *conciencia de educación* que satisfaga ese ideal de ciudad y ciudadano. Poco a poco se deja atrás la aristocrática *areté* pindárica y se reemplaza por una *paideia* que apuesta a un doble objetivo: por un lado, hacer miembros de la sociedad a todos los hombres libres y, por el otro, volverlos aptos para servir al estado. La cultura se torna, entonces, político-pedagógica.

En este contexto surge la educación sofista, aunque -en realidad- ésta se orienta a la formación de aquellos capaces tanto de hacer cumplir las leyes vigentes, cuanto de crear nuevas leyes, para lo cual es necesario la intelección de los asuntos humanos. En efecto, un hombre dedicado a la política, además de poseer cualidades para gobernar, debe incrementar su capacidad de pronunciar discursos oportunos y convincentes. En un estado democrático que se funda en la asamblea pública y la libertad de palabra, la oratoria se presenta como una práctica indispensable. En una palabra, se necesita educar en el *lógos*.

Este legítimo intento paidéutico pronto se desvirtúa dando lugar a una en-

señanza que promete sólo la “apariencia” de sabiduría; un programa educativo que se transforma en una “mercancía” a la que se accede por el pago de maestros extranjeros. Es así como las prácticas retóricas de la sofística atienden casi exclusivamente a los “efectos” que la palabra produce en el receptor, descuidando otras dimensiones del discurso. Esto es, cuanto más “persuasivo” resultaba el orador, mayores posibilidades tenía de acceder al mundo de la política; como decíamos anteriormente, el arte de la retórica estaba íntimamente ligado a la inserción en la *pólis*; o aún mejor expresado, la inserción en la *pólis* dependía totalmente de la retórica.

Frente a ese horizonte socio-educativo encontramos la proposición socrático-platónica. Su *paideia*, como la de los sofistas, no desconoce la indisoluble relación de *lógos* y *pólis*; sin embargo, su propuesta removerá los cimientos de lo que se habría transformado ya en un “mecánico ejercicio del buen decir convincente”, para internarse en las entrañas mismas del “correcto uso del *lógos*”. Esto, claro está, conlleva un replanteo acerca del modelo político para el cual se educa.

Platón, desde la persona de su maestro, realiza una asunción crítica de la sofística en su relación con la retórica y la política, a la vez que ofrece su posición resignificando ambas instancias. Basta mencionar algunos pasajes del *Fedro* para apreciar claramente las condiciones que el filósofo ateniense considera imprescindibles para el ejercicio de una verdadera retórica. Sólo el “dialéctico” es capaz de cumplir con tales exigencias.¹ De este modo, la misma forma “diálogo filosófico”, creación de Platón y *mímesis* de la conversación que Sócrates habría mantenido con sus interlocutores, se presenta como la respuesta superadora al esquema de la retórica tradicional. Ésta promovía la exhibición espectacular de las dotes oratorias del maestro frente a la pasiva posición asimétrica del oyente-discípulo. La otra, apuesta a la búsqueda en común de la verdad y promueve dialógicamente un buceo interior que permita verificar si se posee naturaleza filosófica. Se trata de un programa educativo que pone en juego una opción vital, una elección de vida: la filosófica.

La *República*, por su parte, pormenoriza un completo plan educativo destinado a los guardianes de la ciudad para concluir en la sincrética figura del “rey-filósofo”. En el *Político* y en las *Leyes*, al igual que en otros diálogos, aparecen numerosos pasajes que confirman la tendencia de la filosofía platónica por edu-

¹ Cfr. *Phr.* 266b y *Men.* 75d-e.

car al ciudadano y a los gobernantes. De allí que *lógos* y *pólis*, como lo mencionáramos anteriormente, son también para Platón motivos de especial interés en el marco de su programa paidéutico. Aún más, esta relación plenifica su sentido cuando se transpone al plano de la *areté*. En efecto, el interés de Platón por la *areté*, como tercer elemento fundacional de su *paideia*, constituye el *leitmotiv* de toda su producción literaria (incluso en los diálogos en los que se debaten -por así decirlo- los temas “técnicamente” más filosóficos), y lo entronca -a su vez- con la tradición presocrática que propone a la *areté* como parámetro de la excelencia de vida y meta a la que se aspira. De esta manera, el trípode sobre el que se asienta su programa filosófico-paidéutico (*areté*, *lógos*, *pólis*) se organiza en la siguiente premisa: “Educar en la *areté* a través del *lógos* para la *pólis*”.

Ahora bien, la plataforma paidéutica de la sofística comparte también -al menos desde su postulación teórica- el mencionado precepto de educación. Aún más, el optimismo pedagógico de estos maestros incluye la creencia en la enseñabilidad de la elevada virtud humana. Sin embargo, el principio de diferenciación entre ambas propuestas surge a partir del intento de precisar “en qué consiste la *areté*”. Los diálogos tempranos y aquéllos que tradicionalmente se ubican en torno a la *República* darían indicios de que para Platón no se puede pensar la *areté* sino desde su relación con “el conocimiento del Bien” (lo que se deja más en claro en la misma *República* y más exactamente en sus libros centrales).

El conocimiento del *tó agathón* constituye, pues, para Platón la clave que permite acceder a la verdadera dimensión no sólo de la *areté*, sino también de los otros dos pilares que nombramos anteriormente y sobre los que se asienta la educación de ese tiempo: *lógos* y *pólis*. De esta manera, el principio paidéutico de “Educar en la *areté* a través del *lógos* para la *pólis*”, reconoce en su postulación sintética lo más medular de la propuesta platónica: “**Educar en el Bien**”.

El Gorgias histórico

A pesar de que el conocimiento que se tiene de la sofística está condicionado en gran medida por la presentación crítica que Platón hace de ella,² la con-

² La valoración de G. Calogero, E. Dupréel, M. Untersteiner y W. K.C. Guthrie hacen pensar que la historiografía contemporánea de la filosofía gorgiana logra disociarse de la apreciación platónica. Cfr. Banu (1987: 231).

servación de testimonios de la obra de uno de sus más preclaros representantes, Gorgias, permite confirmar el interés de estos maestros en el uso del lenguaje y del poder que de ese uso deviene.³

Con el pensador de Leontini la prosa accede al rango de literatura, y así la “palabra simulada” de los oradores empieza a compartir el status de objeto estético con “la palabra ficticia” de los poetas. De este modo la protoretórica –que en un primer momento permitió que ciudadanos sicilianos destituidos de sus tierras para ser entregadas a mercenarios, las recuperaran mediante exposiciones orales ante jurados populares y que se apoyaba fundamentalmente en la disposición y el orden discursivo (exordio, narración, argumentación, digresión y epílogo)- deviene en una retórica que prioriza la elocución (eficacia expresiva, empleo de tropos y figuras). La retórica pasa, entonces, de ser exclusivamente “sintagmática” a ser principalmente “estilística”.⁴

Las distintas fuentes históricas y la tradición indirecta atestiguan sobre la reconocida y valorada actividad de Gorgias. Una sólida formación de manos de Empédocles, la profusa herencia discipular y la marcada influencia sobre los personajes más celebres de Atenas, confirman las valías del leontino y lo convierten en uno de los referentes de la cultura de su época. Dos epigramas dedicados a su persona rescatan –a modo de reconocimiento- los aspectos que lo definen en su perfil de educador y esteta del lenguaje (875a y 875b).⁵

Sin embargo, tanto el optimismo pedagógico acerca de la enseñabilidad de la *areté* (promesa de la educación sofista), como así también el excesivo valor que se le da al poder persuasivo de la palabra (aun cuando se trate de un *lógos* falso el que condicione el accionar del receptor),⁶ terminan por hacer de la

³ La apertura al hombre (propia del siglo V), a la problemática de su naturaleza y a su inserción en el contexto de la *pólis*, hace que la filosofía se vuelva socio-antropológica. Esta tendencia privilegia el uso del lenguaje, la reflexión sobre él y su poder en el proceso de comunicación. Sócrates y los sofistas constituyen los referentes máximos de este tiempo. Fuera de Gorgias, de estos últimos no se conserva ninguna obra filosófica completa. El leontino presenta una doble excepción: por un lado, la transmisión íntegra de un escrito cuasifilosófico (*Encomio de Helena*); por otro lado, la cuasitransmisión de una obra íntegramente filosófica (*Acerca del no ser o acerca de la naturaleza*). Cfr. Banu (1987: 232).

⁴ Barthes (1974: 12-15).

⁵ Diels (1954: 274).

⁶ “La palabra es un gran poderoso que, con muy pequeño e imperceptible cuerpo, lleva a cabo obras divinas, ya que puede tanto calmar el miedo como quitar la pena y engendrar el gozo y acrecentar la misericordia; y mostraré que es así” (Fragmento 11, 8).

“¿Cuántos a cuántos y acerca de cuántas cosas han persuadido y aún persuaden, pero plasmando un *lógos* falso!” (Fragmento 11, 11).

retórica el simple arte en el uso de fórmulas estereotipadas. Esto es, una suerte de “receta” aplicable a todos y en todos los casos.

La crítica platónica está orientada, pues, a evidenciar la diferencia entre la *téchne* retórica cuya persuasión produce una *pístis* (creencia que puede ser verdadera o falsa) y el diálogo filosófico que apunta a la *epistéme* (conocimiento verdadero).⁷

El Gorgias platónico

Justicia: proporción y castigo en un marco pedagógico-terapéutico

El *Gorgias*, como cualquier otro diálogo platónico está signado por la multivocidad temática. La presentación de la retórica tradicional en las personas de Gorgias y sus discípulos, Polo y Calicles, frente a la propuesta de la dialéctica representada por Sócrates, crea un marco propicio para el planteo de otros temas tales como la justicia y su despliegue en los tópicos de proporción y castigo.

En la primera parte del diálogo, Sócrates presenta a Gorgias su inquietud acerca de que el orador sea conocedor de aquello que quiere comunicar, de manera tal que la persuasión que ejerza la retórica sobre el público destinatario sea verdadera y no sólo una apariencia de sabiduría entre los ignorantes (459d-e). Poco antes (457c5 y ss.), Sócrates había expresado su interés por “dialogar” con Gorgias sobre “en qué consiste la retórica”, sin dejar de advertir que no es fácil que aquéllos que se entregan a la discusión aprendan y se enseñen unos a otros, cuando algunos de ellos consideran que las refutaciones se dirigen contra sus personas y se alejan enojados e incluso insultando a los que se prestan a interrogar y a ser interrogados, a refutar y a ser refutados, es decir, aquéllos que intentan una búsqueda en común de la verdad.⁸

Ahora bien, cuando Polo entra en defensa de su maestro, Sócrates insiste en la necesidad de dialogar y reconoce que el discípulo de Gorgias ha sido bien “instruido” en el arte de la retórica, pero ha descuidado –sin embargo– la dialéctica (471d3 y ss.). Pareciera, entonces, que la retórica se enseña, se aprende;

⁷ Cfr. *Gorg* 454d-e.

⁸ Este pasaje anticipa, de algún modo, lo que va a suceder con Polo y Calicles.

mientras que la dialéctica –empero- se ejercita, se practica, se efectiviza en el mismo acto de la discusión.

En el marco de la dialéctica el *élenchos*, la refutación, se presenta como un elemento constitutivo. No se trata de un *élenchos* cuya única finalidad es hacer prevalecer una “opinión” sobre otra, dar una apariencia de sabiduría en medio de la ignorancia; sino –por el contrario- es la refutación que lleva a la verdad,⁹ y la refutación de la retórica no parece tener ningún valor respecto de la verdad, “*pues algunas veces –según Sócrates- puede uno ser condenado por falso testimonio de muchos que pasan por ser dignos de estima*” (472a).

En este punto, el que se refiere al destinatario de la retórica y de la dialéctica, se aprecia con claridad que –mientras Polo se interesa por lo **cuantitativo**, es decir, busca la aceptación de los muchos- Sócrates, por su parte, hace una valoración de lo **cualitativo** del receptor: “*yo no sé aducir –dice el maestro de Platón- más que un solo testimonio a favor de lo que digo: el de la persona con quien hablo; y –por el contrario- hago caso omiso de la mayoría*” (474a5-8).

Pero Sócrates no se contenta sólo con dar su parecer acerca de las ventajas de la dialéctica sobre la retórica; antes bien, quiere ponerla en práctica, experimentarla y hacerla experimentar, en una palabra, poner en marcha la dinámica dialógica. De este modo invita puntualmente a Polo a que se ponga sin miedo en manos del discurso como si se tratara de un médico, y así responda afirmativa o negativamente a lo que se le pregunta (475d8 y ss.). Lo que Sócrates había expresado en modo general respecto de la refutación de la retórica y de la dialéctica, lo puntualiza en la aplicación de la discusión entre él y el discípulo de Gorgias: “*Viendo estás, pues, amigo Polo, que, si comparamos esta refutación con la tuya, no se parecen en nada, y en tanto que contigo están de acuerdo todos, excepto yo, a mí, en cambio me bastas tú –una sola persona- con tu asentimiento y tu testimonio, y es tu voto el único que recojo, sin importarme nada el de los demás.*” (475e9-476a2).

En pocas palabras, la retórica está destinada a los muchos, mientras que la dialéctica tiene como único testimonio válido el del interlocutor de turno. En este esquema se nos presenta un interrogante que –según nos parece- echaría luz sobre la actividad educativa de Platón: ¿Cuál es, entonces, la intención del

⁹ “y la verdad jamás es refutada...” (437b).

filósofo ateniense de presentar el planteo de la retórica y la dialéctica en el marco de un diálogo escrito? La respuesta a esta cuestión apuntaría –creemos– a pensar el diálogo platónico como la **nueva retórica**, la **verdadera retórica**, que –por un lado– está **dirigida a muchos**, pero que –por otro lado– exige la **experiencia individual de cada lector**.

En la conversación con Calicles, Sócrates se aproxima a la definición de justicia expresando que *“todo artesano está atento a su propia obra y no escoge al azar lo que le añade, sino que procura que el fruto de su trabajo adquiera una forma determinada ... el conjunto de la obra queda formado con arreglo según un orden y unas proporciones.”* (503d7-504a4).¹⁰ Poco más adelante (504c) y ante la pregunta *“¿y qué nombre se debe dar a lo que resulta en el alma como consecuencia del orden y la proporción?”*, se concluye que al **buen orden** y a las **buenas proporciones** del alma le corresponden la **justicia** y la **templanza** (504d).

Los vocablos *kósmos* y *táxis*, como así también sus raíces presentes en los verbos *kosmoumai* y *tássō*, tiñen totalmente estos párrafos y nos invitan a pensar al propio diálogo en términos de justicia y templanza. De este modo podríamos señalar a la retórica como “injusta” porque está dirigida a los muchos sin atender al orden ni a la proporción. La dialéctica, empero, se presenta como un acto de “justicia”, ya que le da a cada uno de sus destinatarios conforme con sus necesidades en orden y proporción.

Ahora bien, ya en la conversación con Polo, Sócrates había expresado que *“quien comete injusticia y es injusto será de todos modos desdichado; más desdichado, sin embargo, si, a pesar de cometer injusticia, no paga la pena ni alcanza el castigo, y menos desdichado si paga la pena y alcanza el castigo de parte de los dioses y hombres”* (472e4-7). En efecto, el **castigo** se relaciona estrechamente con la **justicia**. Esta relación se explicita cuando Sócrates y Polo acuerdan en que *el que castiga con razón, castiga con justicia... y... , entonces, el que es castigado sufre una suerte justa al pagar la pena correspondiente* (476e y ss.). En pocas palabras, el **castigo** es un modo de hacer **justicia** ya que está en relación directa, en **proporción** a la injusticia cometida.¹¹ Es interesante

¹⁰ Podríamos pensar que el diálogo escrito de Platón es también la obra de un artesano que combina ordenada y proporcionadamente elementos de la retórica y de la dialéctica.

¹¹ Poco antes (476c3-4), Sócrates había aclarado que “lo golpeado experimenta, pues, algo equivalente a lo ejecutado por el que golpea”.

señalar que la falta de castigo puede llevar a una injusticia y a una intemperancia (es decir, a una falta de justicia y a una falta de templanza las que aparecían como consecuencia de un orden y una proporción en el alma).¹²

Si aplicamos este esquema de justicia, proporción y castigo a la estructura formal del diálogo platónico, notaremos que Sócrates, representante de la dialéctica, siendo uno, conversa consecutiva e individualmente con los tres representantes de la retórica: Gorgias, Polo y Calicles. Es decir, los somete al “castigo de la dialéctica” en un modo proporcionado a la agresividad con la que los interlocutores intentan hacer prevalecer su parecer. El resistirse y no entregarse al diálogo es -de alguna manera- un acto de injusticia.¹³

El Gorgias en relación a la enseñanza no escrita de Platón

Rastrear la enseñanza de Platón en sus diálogos exige una experiencia de lectura frente a planteos filosóficos, que desconocen la forma de tratado o manual de doctrinas. La recreación de situaciones en las que Sócrates conversa con diversos interlocutores sobre diferentes temas, permite al lector contemporáneo a Platón, y al lector actual, tomar contacto con una **dinámica dialógica** esencial en la actividad paidéutica del filósofo ateniense. Sin embargo, una gran parte de la crítica interpretativa parece haber subestimado esta dinámica y pretendió reducir la enseñanza platónica a un cerrado sistema de dogmas. Nos referimos a la crítica interpretativa que no contempla la lectura complexiva de los diálogos, que no atiende especialmente a las instancias aporéticas, que no se cuestiona sobre la posibilidad de omisiones conscientes, ni de indicios de una enseñanza extra-diálogo escrito. En este sentido creemos que la producción escrita del filósofo invita a pensar la **unidad** desde la **multiplicidad** (tópico nuclear de la doctrina platónica). El propio el *Gorgias* –como ya lo mencionáramos- aborda temas tales como la justicia o la retórica, a los que se aluden en

¹² “El ser castigado, por lo tanto, es mejor para el alma que la intemperancia” (502b12). Nótese que la raíz del verbo castigar, *kolázo*, se halla en la palabra “intemperancia”, *akolasía*. Vale decir, que la intemperancia es, de algún modo, la ausencia del castigo correspondiente.

¹³ La conversación de Gorgias con Sócrates va desde el 448d al 460e (aproximadamente 12 párrafos); la discusión con Polo va desde el 461a al 480e (aproximadamente 20 párrafos) y la de Calicles va desde el 481a al 523a (aproximadamente 40 párrafos). Se podría decir que estamos frente a una progresión casi geométrica.

otros diálogos (la *República* y el *Fedro*, respectivamente). Vale decir que Platón no dispone de un tratado que agote estas problemáticas; antes bien, hace referencia a diferentes aristas, distintos matices, establece otras relaciones en diversos escritos sobre las mismas temáticas.

El hecho de que la mayor parte de la actividad literaria del filósofo ateniense esté planteada en forma de diálogo, responde —sin dudas— al manifiesto interés de proponer a la **dialéctica** como única vía válida en el acceso del conocimiento. En esto, la crítica platónica —en su conjunto y en líneas generales— parece coincidir; sin embargo, en el marco de estas investigaciones muy pronto comenzaron a perfilarse dos cuestionamientos que, de algún modo, marcaron las tendencias interpretativas. Éstos son: la pregunta acerca de qué se entiende como **forma-diálogo** y el consecuente interrogante sobre la **función y finalidad del diálogo**.

Thomas Alexander Szlezák es —quizás— el filólogo más representativo en la actualidad de la llamada “Escuela de Tübingen”, la cual rescata la importancia de la oralidad en la enseñanza del filósofo sobre la base de las *ágrapha dógmata*. Szlezák, en diferentes artículos y estudios,¹⁴ plantea su argumentación en dos planos: por un lado, la crítica a Schleiermacher y a sus seguidores modernos-contemporáneos, que representan la tesis antiesotérica; y por otro lado, la proposición de postulados que remiten a una perspectiva esotérica de la enseñanza platónica.

La tesis del filólogo pone al descubierto la tendencia moderna¹⁵ de entender el diálogo platónico con la capacidad de separar automáticamente a los lectores que lo comprenden, de los que no lo comprenden:¹⁶ “Según esta teoría, el propio diálogo puede buscarse por sí mismo lectores; porque, en efecto, de forma automática podría mantener alejados a los lectores inadecuados”.¹⁷ Ya Schleiermacher¹⁸ aceptaba que Platón no tuvo la intención de “ofre-

¹⁴ De manera particular en: *Dialogsform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs 'Phaidros'*. 1978. *Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialogen*. 1988. *Platon und die neuzeitliche Theorie des platonischen Dialogs*. 1989. *Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa "Venire in soccorso al discorso"?* 1990. De manera general: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. 1985 y más recientemente, *Platon lesen*. 1993. (Con traducción al español, *Leer a Platón*, 1997).

¹⁵ A la que denomina “Teoría moderna del diálogo platónico”. Szlezák (1997: 48-53).

¹⁶ Szlezák (1997: 48 y ss.).

¹⁷ Szlezák (1997: 49).

¹⁸ Schleiermacher (1855³).

cer a todo el mundo sin ningún encubrimiento todo lo que para él era verdaderamente serio”;¹⁹ sin embargo, le exige al “lector adecuado” (verdadero escucha interior) la capacidad de develar lo que conscientemente Platón habría ocultado por medio de las técnicas de comunicación indirecta. Este “esoterismo inmanente al diálogo” como lo caracteriza Szlezák²⁰ (que no deja de ser un “antiesoterismo” frente al esoterismo “histórico”)²¹ subestima los “silenciamientos”²² y los “lugares de omisión”,²³ a los que el escritor-filósofo ateniense tiene acostumbrado al lector contemporáneo de sus diálogos y al lector de estos tiempos.

Una variante de esta posición -en la actualidad- es la que representa M. Erler quien habla de un lector “*vorwissend*”; es decir, quien -en virtud de poseer conocimientos previos a la lectura del diálogo- se halla en condiciones de establecer relaciones, aún cuando éstas no se planteen en forma explícita. De este modo el destinatario de la producción literaria de Platón se reduce a un grupo limitado de lectores y es así como Erler y R. Merkelbach, entre otros, consideran los diálogos escritos como meras piezas de ejercicio para aquéllos que frecuentaban la Academia. Es así como se sobredimensiona la naturaleza “*hypomnemática*” del texto (ayuda memoria), según aparece también en el *Fedro*, limitando de algún modo la función del diálogo escrito. Rafael Ferber, por su parte, presenta otra variante del antiesoterismo y sostiene que la crítica a la escritura del *Fedro*, de algún modo, no afecta al escrito platónico. El filósofo pone en boca de su maestro las siguientes palabras: “*Porque, oh Fedro, esto tiene de terrible la escritura, semejante, en verdad, a la pintura. En efecto, las criaturas de la pintura están enfrente como si fueran vivas, pero si les preguntas algo, permanecen calladas, encerradas en un solemne silencio; y lo mismo hacen los discursos. Tú creerías que hablan pensando, ellos mismos algo, pero, si queriendo comprender bien les preguntas algo de lo que han dicho, siguen repitiendo una sola y misma cosa. Y una vez que un discurso está escrito, rueda por todas partes, en manos de quienes entienden*

¹⁹ Szlezák (1997: 51).

²⁰ Szlezák (1997: 52).

²¹ Nos referimos a la “Doctrina de los Principios” a la que hace mención Aristóteles en la *Metafísica* y que rescata la denominada “Escuela de Tübingen”, Gaiser, Krämer, i. a. (ver Bibliografía).

²² Szlezák (1997: 99-111).

²³ Szlezák (1997: 34).

de ello y también en manos de aquéllos a quienes no les importa nada, y no sabe a quién debe hablar y a quién no. Y si lo ofenden y sin razón lo ultrajan, tiene necesidad siempre de un padre, porque no es capaz de defenderse y ayudarse por sí solo” (Phr. 275d4-e6). Para Ferber Platón es el padre que puede defender sus escritos, ya que estaban destinados para un grupo selecto de lectores asistentes a la Academia. Además, aisladamente, quizá un discurso no pueda “ayudarse a sí mismo”, pero si somos lectores agudos y relacionamos todos los diálogos quizá la ayuda provenga de otro escrito.

Szlezák, al igual que otros representantes de la corriente esotérica, piensan en una enseñanza escrita que remite a una enseñanza oral en cuyo seno se desarrollaría la llamada “Teoría de los Principios”, una instancia reservada a los “*timiótera*” (cosas de mayor valor) a las que se refiere el *Fedro* (Phr. 378d8). Szlezák, en una lectura que se apoya en un pasaje de las *Leyes*,²⁴ dimensiona ajustadamente –según nuestra opinión– esta enseñanza de la “Teoría de los Principios” calificándola no de “*apórreta*” (secreta, inefable); sino de “*apórreta*”, es decir que no puede ser transmitida prematuramente. Sin embargo, en este punto no entendemos por “inefable” aquello que “no puede expresarse” (incluso por escrito); sino más bien, aquello que –sin el *plus* de los *timiótera* reservados para la instancia de la oralidad– carecería de su verdadero valor. De este modo, Szlezák concluye diciendo: “*toda la obra escrita de Platón alude a la filosofía oral de los principios, cuya comunicación por escrito, esto es (una comunicación) prematura a personas no suficientemente preparadas, Platón considera totalmente negativa*”.²⁵ Aquél que aborda la lectura de un diálogo platónico se encuentra desde sus primeras líneas “inmerso” en la recreación de una situación, que en una instancia inicial lo invita a recorrer por una variada gama de personajes (incluyendo a su propio maestro). El lector pronto “se familiariza” con estos interlocutores, con sus acciones y reacciones frente a planteos puntuales, todo ello en un marco en el que opera la **dýnamis dialógica**. Esto es, el diálogo como forma literaria, como modo discursivo de presentar problemáticas filosóficas, garantizaría –como ya lo hemos anticipado al comienzo– la no rigidez dogmática de una enseñanza.

Ahora bien, frente a diálogos aporéticos, frente al señalamiento del limita-

²⁴ Lg. XII, 968e2-5.

²⁵ Szlezák (1989: 542).

do valor de la escritura respecto de la oralidad²⁶ conforme con la crítica a la escritura que se hace en el *Fedro*, el lector actual pareciera sufrir una suerte de “alejamiento” del texto, un obligado “salir” y desde “fuera” tratar de entenderlo en aras de una rigurosidad científica que asegure la correcta interpretación. De este modo, pareciera perderse este “natural involucrarse” al que el lector cómoda y voluntariamente se habría sometido y que seguramente muchos lectores contemporáneos a Platón habrían experimentado.

La reflexión que surge ante esta posición es la siguiente: Si la difusión de los escritos tenía como objeto –en una primera instancia– dar a conocer la enseñanza platónica (en forma total, parcial o al menos aludir a ella, según las distintas tendencias interpretativas), es lícito pensar que Platón **haya tenido muy en cuenta** al destinatario de sus escritos. En este punto, cabe aclarar que la noción de **lector pensado** por Platón pareciera generalmente ser aplicable al lector contemporáneo del filósofo, pero no al lector actual. En otras palabras, nada impide considerar que el tratamiento del que dispone el escritor-filósofo para sus personajes **sea destinado también al lector**; sean estos personajes los más doctos de su época, o los más limitados desde lo cognitivo; posean en mayor, menor o ningún grado naturaleza filosófica.

Ahora bien, mientras mantenemos sobre el texto el “control” que detenta el sujeto intérprete, el escrito pareciera no ofrecer mayores dificultades; sin embargo, nos resistimos a una “total entrega” a la hora de comprobar que todo aquello que Platón trabaja en los personajes de sus diálogos, nos incluye también a nosotros como lectores.

La intención platónica consistiría, pues, en la más simple y –a la vez– más profunda de las invitaciones al lector: el antiquísimo y siempre vigente mandato delfico de “**conocerse a uno mismo**”. En este sentido, la naturaleza **protréptica** y **parenética** de los escritos platónicos (para usar términos de K. Gaiser) apuestan precisamente a la exhortación al lector que posee naturaleza filosófica para que vuelva sus ojos y dirija su alma hacia el verdadero camino, aunque –más no sea– algunos pasos, ya que el mismo Platón –en más de una ocasión– nos anticipa de que se trata de un “largo recorrido”.²⁷

²⁶ Para aquéllos que acuerdan con los *ágrapha dógmata* deberíamos añadir “frente a alusiones a La Enseñanza de Principios que no son transmisibles mediante la escritura”.

²⁷ *Rep.* IV, 435d4-5, “... *makrotéra ... hodós...*” y *Rep.* VI, 504b2-3, “... *makrotéra ... períodos ...*”.

Conclusión

A modo de conclusión podemos decir que el *lógos* filosófico, el *lógos* dialéctico, en fin, el *lógos* socrático-platónico es el castigo purificador, es el *lógos* terapéutico que “quema y corta”,²⁸ que cura, que educa y –en definitiva- que permite ascender a la verdad.

De algún modo hemos podido percibir, también, cómo opera el diálogo escrito en la resolución de la temática planteada inicialmente. Esto es, la configuración discursiva modelada por el escritor Platón ha permitido desplegar los móviles que dieron lugar a la conversación en el seno de la ficción. Finalmente la propuesta de “una clara revelación” sobre la retórica prometida por Gorgias en 457d7 ha tenido lugar en el diálogo, pero con un agregado no menos importante: “la revelación de la dialéctica” que termina por conferirle su verdadera dimensión: La retórica gorgiana como el arte del discurso no orientado a la “justicia” frente al contrafigura del dialéctico, de la *téchne lógon* filosófica orientada al conocimiento de la “justicia” y del “Bien”.

Por último, nos parece oportuno señalar dos aspectos que se hacen presentes en el texto, pero que remitirían a una instancia extra diálogo escrito. Ya la Carta VII, que avalaba la necesidad de no asentar por escrito todo la enseñanza y apostaba a la oralidad, advertía sobre la necesidad de “*muchas discusiones tenidas sobre estas cosas y después de una comunidad de vida ...*”. Precisamente en el *Gorgias* 461b5-b2 Sócrates le manifiesta al sofista: “*Hemos reflexionado posteriormente, y tú mismo has visto ahora cómo hemos convenido en que es imposible que el orador se sirva de la retórica contrariamente a la justicia y trate de obrar injustamente. Por el perro!, amigo Gorgias, que no es tarea de pocas conversaciones el hacer un examen completo y a fondo sobre lo que debemos pensar en conclusión, sobre este asunto*” .

La metáfora de los misterios y de la iniciación a ellos, alude -sin duda- a una instancia posterior a la situacional del diálogo y supone una preparación previa que estaría de acuerdo con la posibilidad de considerar al escrito como antesala de la oralidad. Esta metáfora se hace presente en muchos diálogos platónicos. Para dar sólo un ejemplo mencionaremos el *Menón* 76e6-9: “*Pero no es ésta, oh hijo de Alexidemo, según estoy persuadido, sino la otra la me-*

²⁸ Cfr. 480c-d.

por. Y creo que tampoco te lo parecería a ti si, como decías ayer, no tuvieras necesidad de marcharte antes de los misterios, sino que pudieras esperar y te hicieras iniciar".

El *Gorgias* retoma también este tema cuando Calicles descalifica a Sócrates objetándole que “*pregunta pequeñeces y cosas sin valor*”, a lo que irónicamente Sócrates le responde (497c3-4): “*Hombre afortunado eres, Calicles, por haber sido iniciado en los grandes misterios antes que en los pequeños. Yo por mi parte no creía que estuviese permitido*”.

Bibliografía

A – Fuentes

- Burnet, J. (1900-1907) *Platonis Opera*; T. I, II, III, IV, V, Oxford.
Budé, G. (1956⁴) *Platon, Oeuvres complètes*, 'Les Belles Lettres'; T. II. Texte établi et traduit par A. Croiset, Paris.
Diels, H. (1952-1954) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Siebente Auflage herausgegeben von Walther Kranz, Verlagsbuchhandlung, 3 vol., II, Berlin.
Tapia Zúñiga, P. (1980) *Gorgias, Fragmentos*, Universidad Autónoma de México.

B - Lexica

- Ast, F. (1956) *Lexicon Platonicum, sive vocum Platoniarum index* (Nachdruck der Ausg. von 1835-1838), Darmstadt.
Brandwood, L. (1976) *A Word Index to Plato*, Leeds.
Liddell, H. & Scott, R. (1968) *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford.

C – Bibliografía general

- Barthes, R. (1974) *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*, Buenos Aires.
Cornavaca, R. E. (1988) *La persuasión en Platón*, Córdoba.
Eisenhut, W. (1990⁴) *Einführung in die antike Rhetorik und ihre Geschichte*, Darmstadt.
Erler, M. (1987) *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin.
Friedländer, P. (1964³) *Platon*; Bd. II, Berlin.
Gaiser, K. (1959) *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart.
(1963) *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart.
Jaeger, W. (1978³) *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (Título original: *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, 1933, Berlin), México.

- Krämer, H. (1996) *Platón y los fundamentos de la Metafísica* (Título original: *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano, 1982), Caracas.
- Szlezák, Th. A. (1985) *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin.
(1997) *Leer a Platón* (Título original: *Platon Lesen*, 1993, Stuttgart), Madrid.

C – Bibliografía específica

- Banu, I. (1987) “La philosophie de Gorgias, une ontologie du *logos*, I”, *Philologus* 131, 2: 231-244.
- Cornavaca, R. E. (1994) “El tema del castigo en el *Gorgias* de Platón”, *Revista de Estudios Clásicos* 24; 9-23.