

## FORMAS DISCURSIVAS EN LA OBRA ESCRITA DE PLATÓN\*

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ

Las obras de Platón son simultáneamente piezas literarias y escritos filosóficos.<sup>1</sup> Piezas literarias, porque están magistralmente construidas con una estructura dramática, personajes de ficción que interactúan en contextos y situaciones ficticias bien definidas. Escritos filosóficos, porque ofrecen planteos de problemas, afirmaciones, tesis, discusiones, argumentos, en torno a cuestiones de carácter metafísico, epistemológico, ético. Ambos aspectos, el literario y el filosófico, no son exteriores ni accidentales uno respecto de otro: forma y contenido están, por cierto, estrechamente enlazados.<sup>2</sup>

Cuando nos acercamos a los escritos platónicos, no debemos, pues, encararlos como obras que encierran exclusivamente argumentaciones y definiciones filosóficas. Lo son, por supuesto, y los argumentos son un ingrediente crucial que constituye el meollo de los diálogos,<sup>3</sup> pero no podemos dejar de tomar como elemento imprescindible el aspecto literario. El propósito de la presentación dramática es esencialmente

---

\*Una versión más breve de este trabajo fue presentada al VII Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Asociación Filosófica de México (Cuernavaca, México, 27-9 al 1-10 de 1993). Agradezco a los comentaristas Jorge Aguirre Sala, Enrique Hülsz, Nicole Ooms y Alberto Vargas, así como a Paola Vianello, quien actuó como moderadora.

<sup>1</sup>En este trabajo nos ocuparemos sólo de la obra escrita de Platón, sin entrar en el debatido problema de las enseñanzas no escritas que conocemos fundamentalmente a través de los testimonios de Aristóteles.

<sup>2</sup>Cf. Frede (1992), p. 201.

<sup>3</sup>Cf. Frede (1992), p. 202.

filosófico: la dimensión literaria no apunta a fascinar sino a proveer parámetros necesarios de interpretación.<sup>4</sup>

Casi en su totalidad -si exceptuamos las *Cartas* y, tal vez, la *Apología*- las obras de Platón son diálogos y, en tal sentido, presentan las tesis, los argumentos, los problemas, en la forma de preguntas y respuestas. Esto ha llevado a afirmar a más de un intérprete, que el diálogo es, para Platón, la única forma de pensamiento y de exposición de argumentos filosóficos. El propósito de este trabajo es señalar que es ésta una perspectiva limitada. Para ello, examinaré algunas de las diferentes formas discursivas empleadas por Platón en su obra escrita, formas discursivas que deben ser entendidas como procedimientos que usa el filósofo para explicar a quien no posee aún el saber y generar en él conocimiento. Como trataré de mostrar, no existe una única forma de explicación que sea propia de la filosofía y es el filósofo, capaz de realizar la justa medida, quien puede decidir sobre la conveniencia o adecuación de uno u otro tipo de procedimiento discursivo, aplicándolo correctamente.

Señala con acierto Tigerstedt<sup>5</sup> que el diálogo no es una mera forma externa, no necesaria al pensamiento de Platón y, mucho menos, perjudicial a él, como sostuvieron críticos eminentes como Hermann y Wilamowitz. Tampoco es una mera conveniencia pedagógica.<sup>6</sup> Pero para Tigerstedt es, en Platón, el único modo natural de tratar cuestiones filosóficas, aun cuando sea el alma humana sola que conversa consigo misma. El modo natural de pensar, afirma, es por preguntas y respuestas y de ahí que el diálogo escrito sea una externalización del diálogo interior. Es también algo más: es el encuentro de dos mentes, la de Sócrates con su interlocutor y la

---

<sup>4</sup>Cf. Desjardins (1988), p. 119.

<sup>5</sup>Tigerstedt (1977), pp. 97-98.

<sup>6</sup>Esta actitud puede verse en buena parte de los estudiosos del pensamiento platónico angloamericanos, quienes tratan bastante a menudo a los diálogos como si fueran *papers* escritos para leer en alguna reunión de una sociedad filosófica. Cf. Tigerstedt (1977).

de Platón con su lector. "Esos dos diálogos no son idénticos: lo que Sócrates dice, lo dice a una cierta persona en una cierta situación y no podemos aplicar eso simplemente a nosotros mismos. Pero -y ahí está la paradoja del diálogo platónico- nadie puede impedirnos hacerlo. Seguimos las discusiones como si tomáramos parte en ellas. Leer un diálogo platónico significa participar calladamente en una discusión".<sup>7</sup> Algo similar sostiene Crossman: el modo de expresión que conviene a la filosofía no es la de un tratado donde se suceden y encadenen una serie de afirmaciones más o menos dogmáticas. "Para Platón el diálogo era el medio propio del pensamiento filosófico porque despliega en su verdadera forma el hecho de que la verdad sólo puede hallarse mediante una *co-operación*".<sup>8</sup>

Es cierto que los diálogos no son tratados disfrazados y que a Platón no le interesa tanto el dar soluciones hechas, sino ir mostrando poco a poco cómo se suscita, se plantea y se desarrolla una determinada cuestión. Platón tiene preferencia innegable por el procedimiento dialógico y si elige la mayor parte de las veces la forma de preguntas y respuestas no es para presentar un argumento que podría ser también presentado de manera continua, sino porque es la forma de mostrar que el interlocutor contribuye de modo significativo al argumento.<sup>9</sup>

Los diálogos pueden tener un enorme poder heurístico. Por diversas razones, entre ellas, porque muestran que la conversación filosófica involucra a seres humanos que interactúan no sólo a nivel racional sino también en otros niveles; y porque el diálogo permite enseñar un método filosófico mucho mejor que otros géneros, porque permite retratar vívidamente el complejo proceso de ensayo y error, conjetura y refutación por las que procede la investigación.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup>Tigerstedt (1977), p. 98.

<sup>8</sup>Crossman (1971), p. 66.

<sup>9</sup>Cf. Frede (1992), pp. 211-212.

<sup>10</sup>Cf. Moline (1988), p. 238.

Los diálogos no sólo nos presentan conversaciones ficticias entre personajes ficticios. Van más allá, en la medida en que instalan a esos personajes, al diálogo que mantienen y al tema que están tratando dentro de un determinado y claro contexto también ficticio. Importa, pues, el contexto ficticio en el que surgen los argumentos. Esto es, interesa advertir cuáles son las ideas, las tesis, los argumentos, pero no puede desprendérselos de quien los desarrolla, de quien es su destinatario ni de la escena de la conversación. Quienes intervienen en ella son personajes que tienen su carácter, su trayectoria, su especificidad, su especialidad, sus intereses, sus ambiciones, su posición social, y todo esto impregna las afirmaciones que hacen, sus puntos de vista y sus tesis.<sup>11</sup>

El contexto del texto es, pues, de importancia capital y, si no se lo tiene en cuenta la lectura que de Platón se haga, será no sólo pobre sino errada. El diálogo es una obra dramática, una obra con personajes ficticios que entablan conversaciones en situaciones ficticias, y cuyo contenido y propósito es filosófico. Si se separan los aspectos de la obra platónica, se traiciona a Platón. Y a uno mismo.

Cada diálogo es entonces una unidad de forma y contenido, un todo en el que no puede separarse lo literario de lo filosófico. Pero, además de esto, también en otro sentido cada diálogo es una unidad: la obra, como lo dice el propio Platón, es un organismo, en el que cada parte cumple su función: "todo discurso debe estar constituido como un animal, que posee un cuerpo propio, de tal forma que no carezca de cabeza ni de pies, que posea una parte central y extremidades, escritas de tal modo que se adecuen entre sí y con el todo" (*Fedro* 264c 2-6). Si las partes del discurso están tiradas en revoltijo o si se secciona algún miembro, se quiebra la obra. Y ese miembro, fuera del cuerpo del que forma parte, pasa a ser una pieza muerta, en la

---

<sup>11</sup>Cf. Frede (1992), p. 216.

medida que deja de cumplir la función que le es propia.<sup>12</sup> Con ello quiero decir que se traiciona a Platón, se traicionan sus intenciones, se torna difícil comprenderlo, se lo empobrece y hasta se lo distorsiona, si se aíslan cuestiones, argumentos, tesis, que cumplen una función dentro de un diálogo, para examinarlos por sí, fuera del contexto en el que Platón los ha instalado. La unidad del diálogo debe buscarse en la secuencia, el ensamble, entrecruzamiento o combinación de los diferentes temas y de las formas discursivas diferentes que estructuran un diálogo.<sup>13</sup>

Los diálogos han sido agrupados, a lo largo de los siglos, conforme a diversos criterios, que responden al modo de entenderlos o al interés de quien los clasifica. Desde las clasificaciones antiguas que transmite Diógenes Laercio (en trilogías, hecha por Aristófanes de Bizancio y en tetralogías, hecha por Trasilo, a más de otras, de naturaleza metodológica), se han hecho diversas ordenaciones cronológicas, por temas, por secuencias dramáticas, por carácter metodológico.

No es mi propósito examinar las clasificaciones de los diálogos ni proponer alguna. Los escritos de Platón son, en su inmensa mayoría diálogos, desde el punto de vista de su forma literaria, esto es, escritos en los cuales la exposición o la argumentación se presenta siempre a través de la forma de preguntas y respuestas. Pero el hecho de que la forma literaria sea la misma no quiere decir que la forma discursiva sea en todos los diálogos la única y misma. A través de una forma literaria dialógica, más viva y natural en algunos escritos, más

---

<sup>12</sup>Así como una mano separada del cuerpo, como decía Aristóteles, en tanto ya no cumple la función que la definía y caracterizaba como mano, no es mano sino de nombre, por homonimia.

<sup>13</sup>Esto vale especialmente para los diálogos de madurez y de vejez, cada uno de los cuales encierra, armoniosamente encadenados, diferentes formas expresivas. El caso de muchos de los diálogos así llamados socráticos o juveniles es algo diferente, por razones que examinaré más adelante, al ocuparme del procedimiento discursivo dialéctico refutativo.

forzada y dura en otros, varios son los modos de discurso o, lo que es lo mismo, los procedimientos argumentativos empleados por Platón.

Me propongo, pues, identificar algunas de las diferentes formas discursivas que Platón aplica en sus diálogos. El criterio que utilizaré es, por así decirlo, "trasversal", porque no tiene por fin distinguir grupos de diálogos, sino procedimientos discursivos diversos que están dentro de los diálogos y que coexisten, casi siempre, dentro de un mismo diálogo.<sup>14</sup> Lo que me interesa, además de identificar algunas de esas formas, es señalar cómo Platón es perfectamente consciente de su variedad y de su empleo, que éste es del todo deliberado y que la lección de Platón, es, en última instancia, que no importa cuál sea, una forma discursiva puede ser empleada lícitamente a condición de que se adapte a la justa medida, es decir, a condición de que quien la pone en práctica lo haga, en cada caso, conforme a la justa medida.

En los diálogos Platón nos ofrece una serie de recursos discursivos que pueden ser usados por separado o conjuntamente por quien posee un saber para conducir a quien todavía no lo posee a que pueda lograrlo por sí mismo. En este sentido podría decirse que las diferentes formas discursivas que emplea y pone en práctica Platón son otros tantos procedimientos de explicación, algunos dialécticos y otros no. Aclaremos qué se entiende por "explicación". La explicación<sup>15</sup> es un procedimiento discursivo desarrollado por quien posee conocimiento (el maestro) para guiar a quien no posee aún el saber (el discípulo) a hallarlo por sí mismo, volviéndolo así más apto para descubrir, más hábil en dialéctica (*Político* 285dss, 286e2, 287a3-4). Todo discurso, como lo señala expresamente en el *Político*, sea el que

<sup>14</sup>En ese sentido, como he mostrado en un trabajo anterior, el *Político* es un buen ejemplo de cómo, dentro de un mismo diálogo, conviven y se entrelazan diferentes tipos de discurso, formas discursivas. Cf. "Méthodes d'explication et la juste mesure dans le *Politique*", en prensa.

<sup>15</sup>Tomo el concepto de "explicación" de Ashbaugh (1988); mi caracterización no coincide enteramente con la que ella hace (cf. p. 7).

fuere y trate sobre lo que trate, tendrá verdadero sentido sólo si vuelve a quien lo escucha más hábil en dialéctica (287a3), más capaz de descubrir (286e2, 287a3). Una explicación debe dar cuenta de modo correcto de la composición, naturaleza, funciones o condiciones de una cosa o situación dadas, debe ser un desarrollo coherente, con continuidad, que vaya avanzando sólo si cuenta con el asentimiento del interlocutor, paso a paso, sin precipitación, y siempre orientado hacia el fin que persigue, tratando de presentar al objeto, problema o tema en cuestión de manera clara, precisa, acabada. Pero, además y fundamentalmente, un método será realmente una explicación en tanto se lo utilice adecuada y convenientemente, conformándose al tema, al destinatario y al contexto de aplicación.<sup>16</sup>

En una primera instancia podemos distinguir los procedimientos estrictamente dialécticos de los procedimientos expositivos. Quiero subrayar que la distinción entre dialéctico y expositivo no es una distinción de modos de estilo sino de modos de discurso, de diferentes maneras de argumentar, de procedimientos de explicación que permiten transmitir y generar conocimiento.

Los procedimientos discursivos dialécticos van desarrollando una explicación o un argumento dentro de la matriz de preguntas y respuestas y ese desarrollo exige a cada paso el acuerdo del interlocutor para poder avanzar. En el caso de los procedimientos expositivos, se explica o argumenta a través de un discurso continuo, sin preguntas y respuestas. Al primer grupo pertenecen formas de explicación consistentes en el uso de la refutación (como en el *Eutifrón* o el *Gorgias*), de la analogía (como la del sol en el libro VI de la *República*), del modelo o paradigma (como el de la pesca con caña en el *Sofista* o el del arte de tejer en el *Político*), de la división (como en el *Fedro*, el *Sofista* o el *Político*) o del procedimiento por hipótesis (como en la tercera parte del *Parménides*). Dentro de los

---

<sup>16</sup>Cf. mi trabajo sobre el *Político* antes cit. en nota 14.

procedimientos expositivos podemos incluir el discurso retórico (como en el *Fedro*), el mito (como el del *Fedro*, el *Fedón* o el *Político*), el relato verosímil (como el del *Timeo*), la apología (como la de la *Apología*).

No puedo entrar, dentro de los límites del presente trabajo, en un examen detallado de los diferentes recursos discursivos empleados por Platón y del significado y función de cada uno. Me conformaré, pues, con hacer algunas observaciones a propósito de algunos de estos procedimientos que me interesan particularmente. En un trabajo anterior he analizado los procedimientos discursivos empleados por Platón en el *Político*: la división dicotómica, el paradigma y el mito.<sup>17</sup> Me centraré ahora, en lo que concierne a las formas discursivas dialécticas, en el procedimiento dialéctico refutativo. En lo que toca a las formas discursivas expositivas, me referiré en esta ocasión sólo al mito y al discurso verosímil.

La primera forma discursiva que quiero abordar es el procedimiento explicativo dialéctico refutativo, exhibido en los diálogos así llamados "socráticos", "tempranos", "menores", "aporéticos" o "refutativos", pertenecientes al primer período de la producción de Platón. Ejemplos paradigmáticos del uso de este procedimiento son el *Eutifrón* y el *Laques*. En ellos está claro que no hay una argumentación que Platón suscriba por boca de Sócrates ni que suscriba el propio Sócrates de la ficción.<sup>18</sup> Los diálogos aporéticos son tratamientos dialógicos de diversas cuestiones, como la piedad o el valor, que no llegan a dar una respuesta definitiva, sino que sólo refutan las afirmaciones sucesivas del interrogado. Hay en ellos un esfuerzo por mostrar cómo carece de base la supuesta autoridad de los "expertos", ya que éstos acaban sin saber qué decir, cuando advierten que su tesis inicial ha llegado insensiblemente a autocontradicción.

<sup>17</sup>Cf. Santa Cruz, en prensa.

<sup>18</sup>Cf. Frede (1992), p. 214.



Los diálogos aporéticos son tales, entonces, porque acaban en aporía, situación en la que no se sabe cómo seguir, cómo salir de la dificultad presentada por la contradicción entre la afirmación inicial y la conclusión a la que ha llevado el argumento. Quien queda reducido a aporía no es quien pregunta sino quien responde. Pero no se trata de que quede turbado porque ha advertido que la afirmación a la que ha llegado se contradice con la afirmación de la que había partido, sino que la dificultad consiste en que ya no tiene qué decir. El propósito de estos diálogos no es exhibir que la afirmación inicial del supuesto "experto" es falsa mostrando que su contradictoria es verdadera. De lo que se trata es de sumir al interrogado en dificultad, haciéndole ver que no halla el camino para seguir adelante, puesto que ha suscripto una tesis y, dados sus propios supuestos, está comprometido con la contradictoria de su tesis inicial.<sup>19</sup> ¿Por qué se presenta la aporía? Porque el interrogado llega a un punto en el que se ve forzado a sostener la contradictoria de la tesis que sostuvo al inicio y es incapaz de identificar la o las creencias que lo llevaron tanto a su afirmación inicial como a la contradicción. Lo que el interrogador -Sócrates, en este caso- muestra es que el interlocutor, dadas sus creencias, está forzado a llegar a la contradictoria de su afirmación inicial. Lo que está en juego son, pues, las creencias y la autoridad del presunto experto interrogado por Sócrates.

El verdadero propósito de Platón al emplear este tipo de procedimiento discursivo no es mostrar la ignorancia de quien pasa por ser una autoridad en algún tema y cree serlo. El propósito que se persigue es poder precisar bien aquello por lo que se está preguntando; o, dicho de otra manera, qué es lo que debemos entender cuando se formula la pregunta cuya forma es "¿qué es X?", pregunta que es siempre previa a toda pregunta

---

<sup>19</sup>Cf. Frede (1992), pp. 211-12.

por el cómo.<sup>20</sup> El alcance y significado de la pregunta "¿qué es X?" están perfectamente determinados en el *Eutifrón* (6d-e): a la pregunta qué es la piedad, se espera como respuesta la indicación precisa del carácter común, uno y el mismo, que poseen todas las cosas o acciones piadosas, de su εἶδος o *idea*, en virtud del cual, tomándolo como paradigma, pueda determinarse si son piadosas o en qué medida lo son, y gracias al cual son lo que son y pueden, en consecuencia, recibir un mismo nombre.<sup>21</sup>

El propósito de esta forma discursiva, la dialéctica refutativa, no es, pues, mostrar la falta de base de las afirmaciones de quienes pasan por ser autoridades en un determinado tema, como Eutifrón o Laques, sino, más bien, mostrar cómo debe formularse una pregunta antes de tener la pretensión de responderla. Dicho de otro modo, lo que a Platón parece interesarle es explicar qué se pregunta cuando se pregunta qué es algo. Y si el juego filosófico es un diálogo del alma consigo misma que se exterioriza o materializa en la forma dialógica oral o escrita,<sup>22</sup> lo que Platón pretende exponer o explicar en sus primeros escritos es cómo no se puede seguir adelante ni un paso si no se ha circunscripto perfectamente y del modo adecuado el problema o la cuestión a examinar. Por eso los diálogos no terminan en respuestas sino que la pregunta inicial queda abierta. Pero al final, la pregunta ya ha quedado precisada y, frente a ella, debe buscarse las vías para comenzar a ver cómo responderla.

El procedimiento dialéctico refutativo es el modo de despejar un camino. Es la explicación por parte de Platón del modo

---

<sup>20</sup>La pregunta por el qué, como bien lo subraya Platón (por ej, en *Menón* 70a) es previa a la pregunta por el cómo: yo no puedo preguntar cómo es una cosa si antes no me he preguntado y he respondido la pregunta por su qué. Eso resulta claro en el *Protágoras* (primero hay que saber qué es la virtud para poder decidir luego si es o no enseñable), o en el *Gorgias* (primero es preciso saber qué es la retórica para decidir luego cómo es, si buena o mala).

<sup>21</sup>Cf. *Laques*, 190dss, *Menón* 72a-b.

<sup>22</sup>Cf. Frede (1992), p. 218.

adecuado de plantear la pregunta "qué es" y del significado preciso que esa pregunta tiene cuando se la formula. No pretende, pues, responder nada. Lo que pretende es mostrar cómo preguntar lo que hay que preguntar y qué se espera que se responda.

De esta forma discursiva dialéctica refutativa debe distinguirse el procedimiento dialéctico que podríamos llamar didáctico. En efecto, dentro de los procedimientos explicativos dialécticos cabe diferenciar dos grandes tipos: aquellos cuyo propósito es refutar y aquellos cuyo propósito es guiar las respuestas del interlocutor de modo tal de ir exponiendo un argumento positivo. Este último supone que el maestro que está guiando al discípulo a obtener el saber dispone de una doctrina positiva y quiere que el discípulo participe activamente en la argumentación probatoria. Procedimientos didácticos de este tipo son la división, la analogía o el modelo.

Vayamos ahora a las formas discursivas expositivas. Tomaré como ejemplo de ellas sólo dos, que me parecen de suma importancia: el mito y el discurso verosímil.

Los mitos son un género especial de historias que constituyen sólo una pequeña parte del contenido de los diálogos, que son, ellos mismos, historias, en la medida en que presentan personajes en acción y sucesos,<sup>23</sup> que se dan en un tiempo fuera del tiempo. Ellos suponen necesariamente un problema filosófico presentado y resuelto de una manera muy distinta a la de las otras formas discursivas. El mito es un tipo de logos en el sentido más pleno de la palabra (como parece mostrarlo *Rep.* 501e). El mito es, pues, una forma de discurso sujeto a ciertas condiciones. Presupone un análisis conceptual y lleva a éste más allá de los límites establecidos a la existencia y al conocimiento humano. El mito como toda forma discursiva tiene su propia estructura. Su sentido está, en general, en

---

<sup>23</sup>Pieper (1982), pp. 11-15.

desarrollar y continuar la línea argumentativa establecida por el *lógos*.

El mito es una suerte de juego, que permite la pausa, la distensión. Pero aunque sea un juego, su intención no es engañar. Es un juego serio (cf. *Fedro* 265b-c; 276a-b; *Tim.* 59c-d). Aunque lleva el sello del *Ψεῦδος*, siempre tiene un núcleo de verdad (cf. *Rep.* 377a; *Gorgias* 523a): la mezcla de verdad y de fantasía poética pertenece a la naturaleza misma del mito (cf. *Menón* 85b; *Fedón* 114d). Los mitos son un modo de explicar cuando no se puede, por la naturaleza del tema o por la naturaleza de la situación o de los interlocutores, desarrollar un argumento mediante otra forma discursiva.

Mitos que versan sobre un mismo tema, varían en muchos detalles de acuerdo con la función que cumplen en cada diálogo. Eso se ve bien si se comparan, por ejemplo, los tres mitos sobre el destino de las almas después de la muerte incluidos al final del *Gorgias*, del *Fedón* y de la *República*. Esos tres mitos, si se los lee superficial o acriticamente, pueden parecer muy similares. Pero si se los toma en sus respectivos contextos y como alternativas que no se hallan fuertemente demarcadas del procedimiento racional, se advierte que dan pinturas bastante distintas de la vida *post mortem* y que esas pinturas reflejan las diferencias entre lo que cada uno de los diálogos ha argumentado.<sup>24</sup>

El mito es, en resumen, un recurso explicativo presentado a manera de narración dramática. Trata una cuestión de modo diferente al tratamiento dialéctico, pero no contrario ni separado de él, sino más bien complementario. Es una historia "falsa", pero que encierra verdades. Se emplea pedagógicamente para apoyar y reforzar los resultados de la argumentación "lógica", cuando ésta se ha internado en un terreno que por su naturaleza o por las circunstancias no puede ser tratado dialécticamente. El mito refuerza al *lógos* apelando a otra dimensión.

<sup>24</sup>Cf. Annas (1982), pp. 120-122.

El mito es un medio en buena parte retórico. Y de ahí que el filósofo, que es el único que conoce la verdad es el único que puede decidir cuándo conviene recurrir al mito para persuadir allí donde no pueda dar una instrucción ni imponer una obligación (cf. *Pol.* 304c-d).

Del mito propiamente dicho debe distinguirse otra forma discursiva que Platón emplea y que tiene sus notas características: el discurso verosímil, forma de la que hace un uso muy claro en el *Timeo*.<sup>25</sup> Este tipo de discurso tiene por fin proporcionar un modelo, en el sentido moderno del término, es decir, un esquema posible que permita pensar la génesis del mundo. Todo el *Timeo* es un relato de la génesis ideal del cosmos y de la naturaleza humana.<sup>26</sup> El discurso debe adecuarse a la naturaleza de aquello que tiene que explicar. Lo sensible, en tanto copia o imagen (εἰκὼν) de lo inteligible, sólo puede ser descrito o explicado a través de un discurso verosímil (εἰκὼς μῦθος οἰκὼς λόγος). Platón señala claramente que hay diferentes formas de conocimiento y diferentes formas de discurso que corresponden a diferentes tipos de objetos: lo que existe siempre es captado por la inteligencia y pasible de ser explicado a través de un *logos* verdadero. Lo sujeto a génesis, en razón de su carácter de imagen, de copia, no puede pretenderse que sea objeto de un *logos* preciso ni exacto. Por ello debemos conformarnos, en su caso, con un relato verosímil (cf. *Timeo* 29a-d). Al hablar del εἰκὼς, plausibilidad, verosimilitud, Platón no quiere señalar que su cosmología sea una aproximación a la verdad, una hipótesis provisoria pasible de llegar, a través de sucesivas correcciones, a la verdad. Porque dado el carácter propio de lo sensible, jamás se podrá llegar a un conocimiento exacto de él, a una verdad.<sup>27</sup>

<sup>25</sup>Para un tratamiento del discurso verosímil, pueden verse Witte (1964), pp. 1-16; Howald (1922), pp. 63-79; Meyer-Abich, pp. 20-44.

<sup>26</sup>Cf. Hadot (1983), pp. 120-121.

<sup>27</sup>Cornford, pp. 29-31.

Como antes dijimos, se afirma a menudo que el método connatural a la filosofía es, para Platón, sólo el diálogo. Ello es sólo parcialmente cierto. Aunque tenga una marcada preferencia por el procedimiento dialéctico, Platón sostiene, en realidad, que la forma discursiva que se emplee debe ser elegida, en cada caso, por quien sabe. Quien sabe qué enseñar, a quién enseñárselo y en qué condiciones o circunstancias enseñarlo. Para el filósofo no hay un único modo de comunicación. Cualquiera, en sus manos, se torna adecuado. Para Platón no hay un conjunto de reglas que pueda presentarse como aquello a aplicar por quien pretenda enseñar algo. Saber enseñar no consiste en poseer una técnica o dominar un conjunto de reglas que puedan desprenderse del contenido a transmitir ni del contexto en el que se apliquen. Sólo quien sabe podrá elegir cómo enseñar y qué enseñar. No hay, pues, un único método privilegiado, aunque Platón parece simpatizar poco con el proceder retórico y es más proclive a los procedimientos explicativos dialécticos que a los expositivos. Pero de ningún modo los descarta, sino que los rescata cuando ellos se hacen necesarios o convenientes. No hay discursos, largos ni cortos, que sean en sí mismos y por sí mismos los correctos. La corrección reside en su adecuación al tema, al oyente, a la circunstancia: el discurso debe conformarse a la justa medida, como está expresamente indicado en el *Protágoras* (320cs; 337d-338b)<sup>28</sup> y particularmente en el *Político* (283c-287b).

---

<sup>28</sup>En el contexto del tratamiento de la μακρολογία y la βραχυλογία, resulta interesante advertir que Sócrates le pide a Protágoras que adecue la longitud de su discurso -que hable brevemente- a la naturaleza de su interlocutor (el propio Sócrates, que se declara incapaz de seguir el hilo de un discurso largo, por ser desmemoriado) y de la circunstancia (Sócrates debe irse pronto, pues lo esperan). Pero Protágoras no accede tan fácilmente a adecuarse a lo que su interlocutor considera como lo conveniente. Finalmente, Hippias interviene para pedirles que adopten una vía media. La longitud de los discursos debe ajustarse a la medida (τὸ μέτρον) (cf. 337d-338b).

El manejo y uso de los discursos es un arte y, como todo arte, está en estrecha conexión con la "justa medida" (τὸ μέτρον), caracterizada en una sección crucial del *Político*, que constituye su centro dinámico.<sup>29</sup> En este pasaje, que se presenta como si fuera una digresión pero que no es tal, se trata de hallar un criterio para determinar cuándo hay que elogiar o censurar la longitud de un discurso mayor o menor de la debida. En el orden de las acciones humanas y de los discursos el ser "más" o "menos" de una cosa no depende de su relación con otra de la misma naturaleza sino con un patrón que sirve de punto de referencia.<sup>30</sup> Acciones y discursos no son mensurables cuantitativamente, sino sólo "evaluables" sobre el criterio de la "justa medida", es decir, según sean convenientes, oportunos o debidos. La justa medida sólo tiene que ver con lo sujeto a devenir, con hechos y con discursos, con actividades con propósito que son propias de la praxis humana.<sup>31</sup> Además, τὸ μέτρον no es un patrón fijo e inmutable, sino que se produce en cada caso. No es una forma,<sup>32</sup> sino que se produce cada vez que una acción o un discurso la exceden, son excedidos por ella o la realizan. La justa medida, pues, se realiza en cada caso de modo diferente y las nociones que la especifican son lo conveniente, lo oportuno, lo debido. Todo discurso, para ser correcto, deberá realizar la justa medida, es decir, ser adecuado a quien lo pronuncia, a su destinatario, a su propósito y al contexto en el que se aplica. La producción de la justa medida en cada caso supone el conocimiento de los patrones absolutos, pero también y necesariamente del "material" que ha de plasmarse. La producción de discursos correctos es un arte y, como tal, depende de la justa medida. Un discurso será correcto

---

<sup>29</sup>Cf. Diès (1935), p. xliv. Para un examen de la justa medida, el trabajo obligado de referencia es el de Kucharski (1971).

<sup>30</sup>Cf. Miller (1980), pp. 66-69.

<sup>31</sup>Cf. Benardete (1963), p. 210.

<sup>32</sup>Cf. Miller (1980), pp. 21-22. Sobre este aspecto cf. también las observaciones de Scodel (1987), pp. 50-52.

en la medida en que se adecue a la naturaleza del tema, del oyente y de la situación en la que se desarrolla.

Platón puede hablar en cada diálogo por boca de un personaje diferente y dirigirse a interlocutores diferentes en diferentes escenas, porque sus explicaciones deben adecuarse, en cada caso, a necesidades de varios tipos. No hay, pues, un único e infalible tipo de discurso que sea el propio de la filosofía. Quien sabe, el "experto", el filósofo, puede recurrir a uno u otro, porque conoce la justa medida.

En un trabajo que cierra el volumen suplementario de 1992 de los *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, dedicado a métodos de interpretar a Platón y sus diálogos, su editor, Nicholas Smith, comienza preguntando por qué hay *scholars*. La "pregunta inevitable", como la llama, es cómo después de dos mil quinientos años hay todavía algo que decir de los filósofos griegos.<sup>33</sup> Y acaba diciendo que para que progrese nuestro conocimiento, para que los estudios platónicos sigan siendo tan importantes en el futuro como lo han sido en el pasado y lo son en el presente, lo que tenemos que lograr es no convencer a nuestros futuros lectores, obligándolos, de ese modo, a criticar nuestras interpretaciones y elaborar otras. En este caso, confío en no convencer a mis discutidores: espero sus críticas para que siga progresando nuestra lectura de Platón.

*Universidad Nacional de Buenos Aires*

---

<sup>33</sup>Smith describe dos tipos de respuestas a esta pregunta: la "respuesta fácil" y la "respuesta progresivista". Cf. Smith (1992), pp. 245-259.



## BIBLIOGRAFÍA

- Annas, J. (1982) "Plato's Myths of Judgement", *Phronesis* 27.
- Ashbaugh, A. (1988) *Plato's Theory of Explanation. A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*, New York.
- Bernardete, S. (1963) "Eidos and diairesis in Plato's Statesman", *Philologus* 107.
- Cornford, F. (1937) *Plato's Cosmology*, New York.
- Crossman, R. (1971) *Plato Today*, London.
- Desjardins, R. (1988) "Why Dialogues? Plato's Serious Play", en Griswold, Ch. (ed.) *Platonic Writings. Platonic Readings*, New York-London.
- Diès, A. (1935) *Platon: Le Politique*, Paris.
- Frede, M. (1992) "Plato's Arguments and the Dialogue Form", en Klagge J. & Smith, N. (eds.) *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues, Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford; 201-219.
- Hadot, P. (1983) "Physique et poésie dans le Timée de Platon", *Revue de Théologie et de Philosophie* 115; 113-133.
- Howald, E. (1922) "Eikós lógos", *Hermes* 57; 63-79.
- Kucharski, P. (1971) "La conception de l'art de la mesure dans le *Politique*", en *Aspects de la spéculation platonicienne*, Paris; 197-229.
- Meyer-Abich, K. "Eikos Logos: Platons Theorie der Naturwissenschaft", en Scheibe, E. & Sussmann, G. (eds.) *Einheit und Vielheit*, Göttingen; 20-44.
- Miller, M. (1980) *The Philosopher in Plato's Statesman*, The Hague.

- Moline, J. (1988) "Recollection, Dialectic, and Ontology: Kenneth M. Sayre on the Solution to a Platonic Riddle", en Griswold, Ch. (ed.) *Platonic Writings. Platonic Readings*, New York-London.
- Pieper, J. (1982) *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona.
- Santa Cruz, M. "Méthodes d'explication et la juste mesure dans le *Politique*", en Rowe, Ch. (ed.) *Reading the Statesman*, St. Augustin, en prensa.
- Scodel, H. (1987) *Diaresis and Myth in Plato's Statesman*, Göttingen.
- Smith, N. (1992) "Editor's Afterword: Platonic Scholars and Other Wishful Thinkers", en Klagge J. & Smith, N. (eds.) *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues, Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary volume, Oxford; 245-259.
- Tigerstedt, E. (1977) *Interpreting Plato*, Uppsala.
- Witte, B. (1964) "Der eikos logos in Platos *Timaios*", *Archiv für Geschichte der Philosophy* 46; 1-16.