

**El problema
de la retórica en Platón:
un enfoque paideutico***

Carlos E. Miranda

Universidad de Chile
Chile

La retórica constituyó para Platón un problema serio y fascinante a la vez. Serio, debido al alto prestigio que habían alcanzado en la época quienes dominaban este arte, un prestigio que ante los ojos del filósofo carecía por completo de fundamentos y de merecimientos. Fascinante, debido a la indiscutible influencia práctica que los retóricos ejercían en los asuntos públicos y el consecuente interés que despertaban las lecciones de los maestros que enseñaban dicho arte.

El problema de la retórica se le plantea a Platón de manera multifacética. En efecto, por una parte: ¿cómo destruir ese prestigio infundado del que ella gozaba? ¿Cómo neutralizar esa influencia que él consideraba corrosiva? Pero también: ¿cómo aprovechar en buena forma, esto es, para buenos fines, el potencial persuasivo que la retórica ciertamente posee? ¿Acaso no podría ser ella apropiadamente utilizada en la *paideia*, en la formación educacional y cultural de los hombres para transformarlos en mejores ciudadanos? De hecho, el arte de la retórica ocupaba ya una posición prominente en la *paideia*, pero con resultados profundamente insatisfactorios desde el punto de vista de Platón. Es por esto que su primera actitud ante la retórica es la crítica, la denuncia, el desenmascaramiento de las pretensiones de un arte que, según él, no merecía en realidad tal nombre.

Pero si bien el enfoque crítico es el aspecto más conocido y característico del tratamiento platónico de la retórica, su posición ante ella no se agota en la valoración puramente negativa. Ya en el *Gorgias*, que es el diálogo en el que Platón concentra sus más virulentos ataques contra la retórica, hay varios pasajes en los que se insinúa la posibilidad de un "buen uso" de ella, idea que el filósofo desarrolla en el *Fedro*, donde propone una radical reorientación de los métodos habitualmente em-

* Este trabajo forma parte de los resultados obtenidos del Proyecto de Investigación N°

1249-88, financiado por Fondecyt.

pleados por los oradores. La propuesta de transformar la retórica en dialéctica puede parecer, desde el punto de vista de la primera, impracticable o simplemente inaceptable. Lo interesante de esta propuesta, sin embargo, es que ella pone en evidencia —como trataré de mostrar más adelante— el reconocimiento por parte de Platón de la fuerza educativa que la retórica posee y, consecuentemente, del rol que, para bien o para mal, ella desempeña en la *paideia*.

Según la definición clásica, la retórica es el arte de hablar bien y convincentemente: *ars bene dicendi y ars persuadendi*. Tal arte incluye tanto la destreza práctica de pronunciar buenos y persuasivos discursos como la ciencia teórica de formular las reglas y establecer las condiciones para una hermosa y convincente exposición. Pero, por sus propias características, como ha observado Jaeger, la retórica estaba orientada prácticamente en forma primordial hacia el Estado: “Todavía en la época clásica, *rhetor* sigue siendo el nombre para designar al estadista, que en un régimen democrático necesita ser ante todo un orador”¹.

Es importante la asociación de la retórica al ámbito de los asuntos públicos, especialmente cuando el régimen político imperante es una democracia. En un sistema democrático como el que existió en Atenas, las decisiones se tomaban en asambleas en las que se sometían a debate las diversas posiciones frente al tema en cuestión. Requisitos indispensables para procurar imponer la propia postura y de esta manera ejercer efectivamente el poder, eran poseer elocuencia y tener la capacidad de convencer a los demás participantes en dichas asambleas. Ambos mecanismos eran precisamente los que proporcionaba el arte de la retórica, y ello explica el interés de quienes aspiraban a detentar algún grado de poder por lograr el dominio de este arte. Hay que señalar, además, que siempre se consideró que la retórica consistía en una serie de “técnicas” que podían ser aprendidas. Se comprende, entonces, la gran reputación que alcanzaron los maestros capaces de enseñar ese arte tan valorado, y el lugar central que se le asignó en la *paideia* en una época de intensa participación política.

Samuel Ijsseling ha destacado otro aspecto que habría influido en la valoración de la retórica en la Grecia antigua. Según este autor, “la gran significación atribuida a la retórica estaba sin duda conectada con la lengua griega”². Los griegos sentían un gran orgullo por su idioma y consideraban que su adecuado manejo era lo que los distinguía de los bárbaros. En términos más generales, observa Ijsseling, “los griegos estaban muy conscientes del poder del lenguaje y del discurso, y

¹ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1967 (edic. original en alemán, 1933), p. 512.

² Samuel Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, p. 10.

también, por lo tanto, del poder de alguien con dominio completo del lenguaje que podía pronunciar un bello y sólido discurso"³. Así, aprender a hablar bien y a hacer sutiles distinciones, usar un hermoso e inteligente lenguaje, constituyeron partes esenciales de la *paideia*. Y por esta razón, la retórica no fue solamente una más entre muchas otras materias de estudio en la escuela, sino "la más importante y hasta cierto punto la única materia"⁴, lo que convirtió a los retóricos en exponentes de la profesión considerada como la de más elevado nivel.

Es en medio de este ambiente cultural que Platón plantea su polémica contra la oratoria y la sofística. La posición sustentada por el filósofo implica la propuesta de una alternativa frente a la *paideia* dominante que impartían los sofistas. Por esta razón, la crítica platónica se inicia con el intento de destruir la reputación personal de Gorgias de Leontini, el más importante y famoso de los maestros de la retórica. La presentación preliminar que hace Platón de Gorgias en el diálogo que lleva el nombre del sofista, corresponde a la imagen corriente que de él se tenía en los círculos que frecuentaba. En efecto, Gorgias aparece como un hombre sabio, brillante, capaz de hablar de cualquier tema en el momento en que se lo pidan. Platón va a mostrar que la buena reputación de Gorgias carece de asideros firmes, que su brillo es sólo aparente porque no hay en él la sabiduría que se le atribuye, y que las proclamas del sofista al respecto no son sino una manifestación de ἀλαζονεία, esto es, de fanfarronería o prepotencia intelectual. Esa farsantería se contraponía a la modestia de Sócrates, quien reconocía permanentemente su ignorancia, actitud que lo inhabilitaba para aspirar al reconocimiento público. Por cierto, carecer de este reconocimiento no era algo que preocupara a Sócrates; su problema consistía en lograr destruir las bases del prestigio infundado de que disfrutaban los sofistas, debido a los perniciosos efectos que para una auténtica *paideia* de ello podían seguirse.

Los argumentos socráticos contra la retórica se basan en su carácter a-técnico. La retórica no es, como pretendía Gorgias, el arte, la *téchne* de los discursos, porque cada parcela existente dentro del universo de las actividades humanas tiene sus propios discursos, los cuales están ligados a un conocimiento específico. De esta manera, el especialista que habla de su propia actividad o de una materia relativa a su *téchne*, lo hace con mayor propiedad que el retórico porque es un experto en el tema, es decir, posee un conocimiento de su objeto y, por consiguiente, su capacidad de palabra corresponde a su capacidad de pensar acerca de lo que habla. La aplicación de este criterio a la retórica la deja sin un campo específico de conocimiento, es decir, sin un objeto sobre el cual pueda

³ Ijsseling, *op. cit.*, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 10.

hablar con propiedad. En estas condiciones, ella no podría continuar siendo considerada un arte.

Establecer este punto era, para Sócrates, de la mayor importancia. Sin embargo, el argumento sólo tiene validez desde la rigurosa perspectiva filosófica que Sócrates representa. Para Gorgias, en cambio, la descalificación socrática de su actividad carece de relevancia. El sofista está orientado hacia el éxito práctico, que es lo único que verdaderamente le interesa, y por esto puede permanecer inmune ante los ataques que Sócrates le dirige. Su meta no es el conocimiento teórico sino el dominio práctico de las técnicas de la persuasión que siempre serán más efectivas que la pura teoría.

Gorgias es probablemente sincero cuando se describe como artífice del mayor bien para los hombres, y define el mayor bien como “el que procura (a quienes lo practican) la libertad y a la vez les permite dominar a los demás en la ciudad” (452 d). Estos ampliamente deseados efectos se logran gracias a la capacidad de persuadir por medio de la palabra en tribunales y asambleas y, en general, en toda reunión en que se tratan asuntos públicos (452 d-e). De esta manera, la retórica queda ligada al ámbito político, en el cual el valor fundamental es la justicia. En consecuencia, cabe introducir, como sugiere Sócrates, una mayor precisión en la definición, y dejarla formulada en los siguientes términos: “la retórica es artífice de la persuasión acerca de lo justo e injusto” (454 b).

Para examinar esta definición, Sócrates propone distinguir entre conocimiento ($\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) y creencia ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$) (454 d). La creencia puede ser verdadera o falsa; la ciencia ($\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$), en cambio, es siempre verdadera.

En base a esta distinción, Sócrates construye su segunda crítica a la retórica. En efecto, la persuasión puede provenir tanto de la ciencia como de la creencia. Pero el auditor ignorante no será capaz de distinguir si quien lo persuade conoce o ignora la materia sobre la cual habla, por lo que podría ser engañado y recibir una falsa opinión. La persuasión puede proporcionar al auditor una creencia desprovista de saber, o bien un conocimiento verdadero. Pero la retórica, en realidad, según argumenta Sócrates, nunca podría producir un conocimiento porque “no podría instruir en tan poco tiempo a una multitud sobre cuestiones de tanta importancia” (455 a). En consecuencia, tras este análisis, la retórica debe ser redefinida como “artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza acerca de lo justo y lo injusto” (455 a).

De acuerdo con esta nueva definición, el orador nada tendría que decir en asambleas destinadas a elegir, por ejemplo, a médicos o a constructores o a cualquier otra clase de operarios especializados, porque en tales elecciones se debe siempre preferir al más capacitado en su oficio, y esto sólo pueden determinarlo los expertos en cada actividad.

Así, la retórica queda en una posición bastante desmedrada. Su campo de acción ha sido limitado en dos aspectos: en amplitud, ya que se ha mostrado que no puede intervenir en cualquier área de la vida humana porque en cada una de estas áreas hay expertos competentes; y en profundidad, ya que no proporciona un real conocimiento ni siquiera en su área propia (lo justo y lo injusto).

Además, la retórica ha quedado ubicada en el nivel de una actividad inferior, ya que no es un arte (τέχνη), sino una especie de artesanía. La persuasión retórica opera al nivel de la opinión (δόξα), y no al nivel de la ciencia (ἐπιστήμη) que sólo posee el experto. El retórico es, entonces, un πιστικός, un artífice de la creencia, de la opinión, y no un διδασκαλικός, un maestro, porque no enseña nada acerca de lo justo y lo injusto, sino que sólo es capaz de producir meras creencias acerca de estas materias.

La réplica de Gorgias a este embate se basa en el efectivo poder de persuasión de la retórica. Él tiene la experiencia de haber sido más persuasivo que su hermano médico convenciendo a varios enfermos de someterse a las prescripciones recomendadas. Y lo mismo sucedería en el caso de cualquier otra actividad, "pues no hay materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que otro, cualquiera que sea su profesión" (456 c).

Sócrates precisa que el poder persuasivo de la retórica sólo es efectivo ante la multitud ignorante; pero, en rigor, es incapaz de refutar la aseveración de Gorgias. Y es que Platón no podía desconocer el poder práctico de la retórica, aun cuando lamentara y condenara la importancia que ella había adquirido en la vida pública de Atenas y en la *paideia* impartida por los sofistas. Platón temía que de este papel central de la retórica se seguirían inevitablemente nocivas consecuencias políticas; pero él no podía separar artificialmente la retórica de la política. La crítica a la retórica es, entonces, una crítica a la *práxis* política de su tiempo. Desde esta perspectiva es posible sostener que su propuesta de un radical cambio político supone una modificación, también radical, de la práctica retórica. O como lo expresa Jaeger: "Si Sócrates es el verdadero estadista (*Gorg.*, 521 d), tiene que ser también el verdadero retórico, pues en la época de Platón ambas cosas son una y la misma"⁵. Es por esta razón que Charles Kauffmann ha llegado a sostener que la condena de Platón de la práctica retórica fue "condicional más que absoluta"⁶. En efecto, la crítica platónica, si bien demoledora en muchos aspectos, cuida de dejar abierta la posibilidad de un uso legítimo de la retórica, ya que su capacidad persuasiva podría ser utilizada en la *paideia* (*Gorg.*, 504) y en el establecimiento de la justicia (*Gorg.*, 527).

⁵ Jaeger, *op. cit.*, p. 986, n. 11.
⁶ Charles Kauffmann, "Enactment as Ar-

gument in the *Gorgias*". *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 12, N° 2, 1979, p. 115.

Volvamos brevemente a la parte final del diálogo con Gorgias. Gorgias había reconocido (456 d, ss.) la posibilidad de que un discípulo pudiera hacer mal uso de las enseñanzas de su maestro de retórica, advirtiéndole que en tal caso no había que culpar ni al maestro ni al arte, sino a quien efectivamente hiciese tal uso indebido.

Sócrates argumenta al respecto de una manera típicamente suya. El que ha aprendido arquitectura es arquitecto, el que ha aprendido medicina es médico, y así en todos los casos. La ciencia que alguien posee, cualquiera que ésta sea, determina su conducta. Pues bien, el que conoce lo justo, es justo, y sólo puede actuar justamente. Luego, si un orador puede emplear su arte injustamente es porque ignora qué es la justicia, y es culpa de su maestro no habérselo enseñado. Pero si no se lo ha enseñado es porque él mismo lo ignoraba.

De esta manera, Gorgias —y junto a él, por cierto, los demás sofistas menores— quedan desacreditados como maestros. Ellos han demostrado carecer, ante el examen socrático, de auténticos títulos para ejercer la función que se les asignaba en la *paideia*. Esta apreciación se hace aún más evidente cuando Polos reemplaza a Gorgias como interlocutor de Sócrates. El diálogo entre ellos es bastante más áspero, y Sócrates, por primera vez, abandona la actitud de ignorancia que había sido característica en él en todos los diálogos anteriores.

Según Sócrates, la retórica no es un arte, no es una *téchne* que proporcione un conocimiento, sino que es una mera práctica, una ἐμπειρία, tendiente a producir agrado y placer (462 b). El retórico halaga el oído de su auditorio mediante combinaciones atractivas de palabras, del mismo modo como el cocinero, por ejemplo, halaga el paladar de los comensales con combinaciones de alimentos. Retórica y culinaria aparecen así al mismo nivel, son partes de una misma actividad que consiste en lo fundamental en la adulación (κολακεῖα). En cuanto aplicada al ámbito de los asuntos públicos, la retórica viene a ser “un simulacro de una parte de la política” (463 d), en cuanto sólo busca halagar a los ciudadanos y no formarlos y dirigirlos hacia el bien.

El argumento socrático deja a la retórica en un lugar degradado y poco honroso. Pero con ello, como observa Jaeger, Sócrates “no ha hecho cambiar ninguno de los hechos conocidos que parecen contradecir su tesis”⁷. Y, en efecto, Sócrates puede vencer en el plano de la argumentación racional, pero no logra persuadir, y por eso tampoco logra un cambio en las convicciones ni menos en el comportamiento de sus interlocutores. Más adelante, en la conversación con Calicles, Sócrates distinguirá dos clases de retórica: una consistente en la adula-

⁷ Jaeger, *op. cit.*, p. 517.

ción y la demagogia, y otra, hermosa, “que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable, para quienes escuchan” (503 a). Por cierto, ningún orador ha practicado esta clase de retórica, salvo Sócrates, quien lo ha hecho sin obtener jamás ningún éxito persuasivo. Ello no invalida, sin embargo, el reconocimiento por parte de Platón de la posibilidad de hacer un buen uso de la retórica.

Otro pasaje en que Platón sugiere esa posibilidad se encuentra en 504 d-e, en que Sócrates dice a Calicles que un orador verdaderamente “técnico” (τεχνικός) y honrado dirigirá sus discursos a las almas de sus conciudadanos para que nazca en ellas la justicia y desaparezca la injusticia, para que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia, y para que se arraigue en ellas la virtud y se expulse el vicio. Poco más adelante, Sócrates reitera que “quien tiene el propósito de ser realmente orador ha de ser justo y conocedor de lo justo” (508 c), y usar la retórica siempre en vistas de la justicia, incluso acusándose a uno mismo, a un hijo o a un amigo, si se ha cometido un delito (508 b).

Sin embargo, Platón no parece hacerse muchas ilusiones del carácter persuasivo que pudiera tener tal tipo de práctica retórica. Sócrates usa dos veces (464 d y 521 e) la misma imagen para ilustrar sus dudas al respecto: posiblemente él sería juzgado de la misma manera que un médico acusado por un cocinero ante un tribunal de niños.

A pesar de ello, no obstante, al final del diálogo, Sócrates insiste en que “se debe usar siempre de la retórica y de toda acción en favor de la justicia” (527 c).

En suma, a la altura del *Gorgias*, Platón parece ya darse cuenta que el verdadero estadista tiene que ser también el verdadero retórico para lograr así persuadir a la multitud y educarla en la virtud y la justicia. Él percibe, pues, la necesidad de un radical cambio político, para lo cual precisará de una retórica también transformada; pero él aún no tiene elaborado su programa de formación del verdadero estadista ni el del verdadero orador. A estas tareas se dedicará en *La República* y el *Fedro*, respectivamente.

El *Fedro* puede considerarse como una “nueva fase en la actitud de Platón ante la retórica”⁸. Platón nunca subestimó el poder de la retórica⁹ y posiblemente ésa haya sido una de las principales razones que lo hicieron ser tan implacable en sus denuncias contra el mal uso que de ella habitualmente se hacía. Pero su posición no podía agotarse en la crítica destructiva. Era preciso ahora explorar constructivamente sus posibilidades paidéuticas.

Mucho se ha debatido acerca de cuál es el objetivo y el tema central

⁸ Jaeger, *op. cit.*, p. 985.
⁹ Robert J. Connors, “Greek Rhetoric

and the Transition from Orality”. *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 19, N° 1, 1986, p. 50.

del *Fedro*. La primera parte del diálogo está compuesta por tres discursos acerca del amor; la segunda consiste en el tratamiento del tema de la retórica y la dialéctica. Muchos comentaristas han discutido cuál es el tema principal y qué es lo que une ambas partes del diálogo. La interpretación correcta parece ser la de Jaeger, quien sostiene: “La unidad del *Fedro* reside en sus relaciones con el problema de la retórica”¹⁰. El discurso de Lisias que lee Fedro es el discurso de un orador famoso e influyente. También el primer discurso de Sócrates es retórico y a su término Sócrates confiesa haberse expresado tan desvergonzadamente como Lisias (243 c). En cuanto al segundo discurso de Sócrates (244 a-257 b), ciertamente es de naturaleza filosófica (hay referencias a la teoría de las ideas y a la teoría del alma); pero su belleza, según Fedro, es muy superior a la del primero y difícilmente podría ser superada por Lisias. La pregunta pertinente para nosotros es: ¿Quiso Platón con ello ofrecer una muestra de “buena retórica”, o más bien quiso mostrar la superioridad de la filosofía sobre la retórica, no sólo en cuanto a la verdad, sino también en cuanto a la belleza, la única idea que, según Platón, podemos captar por nuestros sentidos? (250 d).

En cualquier caso, es la retórica lo que está en cuestión en los tres discursos de la primera parte del diálogo; ellos constituyen muestras de “mala retórica” (los dos primeros) y de “buena retórica” (el segundo discurso de Sócrates). El hecho de que Platón ponga en boca de Sócrates una manifestación de “buena retórica” puede ser un indicio de esta “nueva fase” de su actitud ante la retórica.

En el *Fedro*, Platón no modifica sus planteamientos condenatorios de la “mala retórica” desarrollados en el *Gorgias*. Pero lo importante del *Fedro* no es su similitud en este aspecto con el *Gorgias*, sino más bien su diferencia, esto es, su tratamiento detenido —incluyendo un ejemplo práctico— de las posibilidades de la “buena retórica”.

Las críticas platónicas a la “mala retórica” que comienzan refiriéndose a diversos aspectos formales del discurso, en lo esencial apuntan en la misma dirección que el *Gorgias*: según Sócrates, el requisito indispensable de un discurso bello y bien pronunciado es que “la mente del orador conozca la verdad de aquello sobre lo que se dispone a hablar” (259 e).

Platón pone en boca de Fedro la objeción que desde la práctica puede plantearse a la posición socrática, y que es la misma que antes defendieron Gorgias y Polos. La diferencia es que ahora Fedro simplemente repite lo que ha oído decir, no siendo ésta necesariamente su posición, lo que permite un análisis más frío. Lo que Fedro ha oído decir es que “a quien va a ser orador no le es necesario aprender lo que es en realidad

¹⁰ Jaeger, *op. cit.*, p. 984.

justo, sino lo que así pudiera parecerlo a la multitud, que es precisamente quien va a juzgar; ni tampoco las cosas que son en realidad buenas o malas, sino aquellas que lo parecen. Pues de estas verosimilitudes procede la persuasión y no de la verdad" (260 a).

Sócrates hace ver que sólo males pueden alcanzarse de un hombre que domina la retórica pero desconoce el bien y el mal. Si tal hombre se dirige a una asamblea de ciudadanos que tampoco saben lo que es el bien y el mal, y habiendo estudiado las opiniones de la multitud, alaba lo malo como si fuera bueno y los convence de hacer el mal en vez del bien, sólo cabe esperar consecuencias nefastas para la ciudad (260 c).

Es interesante la reflexión que a continuación hace Sócrates:

“¿Acaso no hemos vituperado con más rudeza que la debida al arte de los discursos?” (...). “Tal vez la retórica podría decir: ‘Yo no obligo a nadie a aprender a hablar ignorando la verdad. Por el contrario, mi consejo es que la adquiera antes de relacionarse conmigo. Pero he aquí la importante afirmación que hago: sin mi concurso el conocedor de las realidades de las cosas no conseguirá en absoluto llegar a persuadir con arte’” (260 d).

De lo que se trata entonces es de convertir a la retórica en una verdadera arte, y al retórico en un *technikós*, un conocedor de lo justo y lo injusto, porque una verdadera *téchne* de la palabra necesariamente tiene que estar ligada a la verdad (260 e).

Sin embargo, la sola verdad es impotente; ella no puede ser transmitida y volverse prácticamente eficaz —esto es, ser persuasiva— si no es expresada a través de las técnicas retóricas. Éste es el dilema que enfrenta Platón, quien percibe el poder que en la realidad ejerce la retórica; pero desconfía de ella, porque no está orientada, ni es su preocupación primaria, la verdad, sino la mera persuasión. Por cierto, Platón se inclinará por el método dialéctico como el único adecuado para alcanzar la verdad. No obstante, él hace el esfuerzo de tratar de sistematizar la “buena retórica” desde los cánones de la propia retórica.

Según Sócrates, un auténtico arte retórico debería partir por clasificar metódicamente los objetos distinguiendo aquellos sobre los que no caben discrepancias y aquellos sobre los cuales es posible discrepar. El arte de la persuasión sólo tiene sentido en cuanto se orienta al segundo tipo de objetos, y al hablar de ellos, el verdadero orador, utilizando su poder persuasivo, debe desempeñar una función educativa; pero para ejercer tal función, obviamente, él debe estar ya en posesión del conocimiento pertinente.

Pero, una vez más, estas prescripciones no resultan efectivamente convincentes en Platón y desde Platón. Su solución al problema de la

persuasión orientada hacia la auténtica *paideia* es la dialéctica y no el discurso unilateral. Según Platón, la retórica monológica sólo podría ser utilizada en caso de que el maestro o el orador estuvieran ya en posesión del verdadero conocimiento y comprensión de las cosas. Pero la comprensión sólo puede lograrse en y a través de la discusión, el diálogo. La dialéctica es, entonces, la única verdadera retórica que puede cumplir fines paidéuticos¹¹.

En efecto, la *paideia* no consiste en seducir momentáneamente a un auditorio con el hechizo de bellas palabras, aun en el caso de que éstas sean verdaderas, sino en cambiar un modo de vida. Esta meta exige una participación activa y cooperativa en la búsqueda del conocimiento, actitud que sólo es posible adoptar en la discusión filosófica. La filosofía, en la concepción socrático-platónica, no consiste en proclamar la verdad, sino en investigarla. De ahí que la mera exposición de una tesis, aunque sea verdadera, no es beneficiosa ni para el expositor ni para la audiencia. Si la tesis no ha sido examinada y aceptada por ambos, nada se habrá logrado en términos prácticos, porque ella no tendrá la fuerza suficiente para modificar efectivamente la conducta¹².

Sócrates y Platón rechazan el "autoritarismo del discurso unilateral"¹³, tanto el del orador, como el del poeta, o el del escritor. Ninguno de ellos permite la intervención del receptor, quien, en consecuencia, podrá ser seducido transitoriamente por el encantamiento de las palabras, pero sin que éstas puedan ejercer en él un efecto permanente, esto es, realmente formativo, paidéutico.

En definitiva, Platón no logra solucionar el problema de la retórica. La "buena retórica" que él preconiza es en realidad la dialéctica, pero ésta es esencialmente diferente de la retórica propiamente tal. La pregunta pertinente es cuál es efectivamente más persuasiva, esto es, más influyente en la práctica. Sin duda, Platón está en la razón al sostener que la dialéctica conduce a la auténtica *paideia*, entendida ésta como el modelo ideal de humanidad. No obstante, y aun cuando podamos concordar con las críticas platónicas, no podemos sino reconocer la mayor influencia efectiva que ha ejercido la retórica —la "mala retórica", en términos de Platón— en la *paideia*. En este sentido, la pretensión de transferir a la dialéctica la capacidad persuasiva de la retórica, no puede sino ser calificada como un fracaso de Platón. Pero, por esa misma razón, su proyecto ideal conserva plenamente su vigencia, precisamente en cuanto constituye un ideal no realizado.

¹¹ Ijsseling, *op. cit.*, p. 9.

¹² Steven Rendall, "Dialogue, Philosophy, and Rhetoric: The example of Plato's *Gor-*

gias". *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 10, N° 3, 1977, pp. 166-167.

¹³ Connors, *op. cit.*, p. 54.