XVII CONGRÉS VALENCIÀ
DE
FILOSOFIA

València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
6, 7 i 8 de març de 2008

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

UNIVERSITAT JAUME·I

VALÈNCIA
2008

Societat de Filosofia del País Valencià

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

JUNTA DIRECTIVA

Enric Casaban (**president**), Vicent Martínez (**vicepresident**), Vicent Baggetto (**secretari**), Pascual Casañ (**tresorer**), Antoni Defez (**vicesecretari**), Vicente Domingo García (**vicesecretari**); els vocals són: Jesús Alcolea, Amador Antón, M.ª Teresa Beguiristain, Rafael Beneyto, Salvador Cabedo, Neus Campillo, Jesús Conill, Adela Cortina, Román de la Calle, Carmen Ferreté, Joan Gaspar, Vicent Gozàlvez, Tobies Grimaltos, Javier Méndez-Vigo, Amparo Muñoz, Jesús Pardo, Marta Pedrajas, Fernando Pérez, Antoni Pomares, Eduardo Ranch, José Manuel Ros, Lluís Sánchez, Vicente Sanfélix, Sergio Sevilla, Xavier Sierra

Editor

Enric Casaban Moya
Societat de Filosofia del País Valencià

ISBN: 978-84-370-7375-0
Dipòsit legal: V-713-2009
Fotocomposició, maquetació i impressió: Impremta Lluís Palàcios, Sueca

ÍNDEX

Andrea Luquín Calvo: *José Gaos: El Pensamiento del Homo Viator* 7

Elena Nájera: *La utopía de los libros. Nietzsche y Sloterdijk contra el humanismo* 19

Jesús García Cívico: *Los usos del mérito* 35

Modesto M. Gómez Alonso: *"Una duda no es necesaria incluso cuando es posible": El uso del escepticismo en* Sobre la certeza *de Wittgenstein* 51

Javier Gracia Calandín: *Ensayo de realismo hermenéutico* 67

Isabel Tamarit: *Una propuesta de justicia global distributiva desde el enfoque de la capacidad. Posibilidades y virtualidades del enfoque* 77

Juan Carlos Siurana: *Las ventajas de las ideas regulativas en ética frente a las utopías* . 89

Nieves López Agrasar: *El debate Realismo-Antirrealismo en el neopragmatismo: la perspectiva de William* 105

Nemrod Carrasco: *Retórica y dialéctica, o el arte de juntar el* Fedro 117

Paolo Stellino: *Un análisis del resentimiento en la* Genalogía de la moral *de F. Nietzsche* 123

Juan Manuel Ros Cherta: *Consideraciones sobre la crítica republicana al liberalismo* 139

Soledad Arnau Ripollés y Mario Toboso Martín: *La "IN-dependencia": Un nuevo derecho de Ciudadanía. Una cuestión de Derechos Humanos:* 149

Lidia de Tienda Palop: *El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum: ¿Esencialismo o Liberalismo?* 163

Vicente Claramonte Sanz: *El concepte de ciència en la hipòtesi del disseny intel·ligent: la sentència* Tammi Kitzmiller et al. vs. Dover Area School District 175

Begoña Ramón Cámara: *La concepción de la retórica en el* Fedro *de Platón* 191

Lorena Cebolla Sanahuja: *Lyotard y Kant. Diferencia y Cosmopolitismo* 197

Vicente Raga Rosaleny: *Montaigne, Sócrates y la ironía, por una lectura aporética del rostro socrático* 209

Francisco Arenas-Dolz: *La retórica como fundamento de la ciudadanía* 225

José Ignacio Benito Climent: *Resistencias irresistibles (de Max Stirner a Paolo Virno)* 241

Guillermo Cano Rojas: *La creación absurda y el principio de creación permanente: dos aproximaciones hacia una teoría de la experiencia creativa en la estética contemporánea* 247

Juan José Colomina Almiñana: *La corazonada "Zombie" y el Materialismo* 261

Jesús Fernández Orrico: *Notas sobre* El silencio del arte 273

Carmen Ferrete Sarria: *Educar en valores globales trabajando en proyectos conjuntos* 289

Joaquín Gil Martínez: *El juicio teleológico kantiano: su recepción y la crítica hegeliana* 299

Jorge Pulla: *Walter Benjamin: el surrealismo y su fotografía en el origen de las nuevas funciones sociales del arte* 309

Karina P. Trilles Calvo: *El cuerpo propio en E. Husserl: un tratamiento ambiguo* 319

Joan David Mateu Alonso: *El cos com a voluntat i representació: Schopenhauer i la corporalitat* 331

Josep Rafel Moncho Pascual: *Refutando la refutación nietzscheana de la caridad cristiana* 343

Pedro Jesús Pérez Zafrilla: *La religión en los espacios públicos: propuestas para el debate* 349

José M. Sánchez Fernández: *La ilustración en la frontera: el espíritu y la cultura en Hegel. (Entre el proyecto deseado y la realidad vivida paradójicamente)* 365

Francisco Saurí: *Qué es la filosofía de las matemáticas. Unidad didáctica para un curso de introducción a la filosofía* 381

Teresa Aguilar García: *En torno a las necesidades: H. Marcuse y A. Heller* 403

Vicent Agut i Martínez: *Las ideas gnoseológicas y políticas de M. Sacristán: defensa de la abstracción y política de la cordura* 411

Verónica Rosillo Pelayo: *El nihilismo como enfermedad en Nietzsche. Un acercamiento a la patología enfermiza de la Europa moderna* 421

LA CONCEPCIÓN DE LA RETÓRICA EN EL *FEDRO* DE PLATÓN

*Begoña Ramón Cámara**

Abstract: The aim of this paper is to show that Plato's critical approach towards rhetoric is essentially the same in the *Gorgias* and in the *Phaedrus*, and that his criticism in both dialogues points to the same features of rhetoric: lack of knowledge and of moral excellence. We try to show that between both dialogues there is no essential change in Plato's attitude to rhetoric, because neither in the *Phaedrus* does the philosopher pretend to raise it to the status of a *téchnē*. The «true rhetoric» Plato talks about at the end of this dialogue is nothing but his own philosophical-political art: dialectic, since it consists of gathering together and dividing kinds of souls and speeches.

Keywords: Plato, Rhetoric, *Psychagōgía,* Dialectic.

I

La composición del *Fedro* está estructurada en dos grandes partes. La primera de ellas está compuesta de tres monólogos que constituyen el discurso escrito de Lisias, que Fedro lee, y los dos discursos de Sócrates. Un intermedio lírico conduce a la segunda parte, algo menos de la mitad, que es una conversación entre Sócrates y Fedro a propósito de los problemas de la retórica, tanto de la oral como de la escrita.

Determinar el tema del *Fedro* es uno de los problemas más notables de este diálogo. ¿Cuál es el verdadero tema del diálogo, la retórica o el amor? ¿Se puede hablar del *Fedro* como de un todo unitario, o bien debemos pensar que tiene más de un tema, y que Platón pasó de uno a otro uniendo inarmónicamente unas partes con otras?

Por nuestra parte, compartimos la opinión de quienes piensan que la unidad de las distintas partes del *Fedro* reside en sus relaciones con el problema de la retórica. Pero en el enfrentamiento entre la filosofía y la retórica, el tema del amor (*érōs*) ocupa un lugar excepcionalmente importante. Como dice T. Calvo, el amor como *epithumía hēdonōn* y la retórica no son temas que estén desconectados y yuxtapuestos. Por el contrario, lo que Platón dice de esta clase de hedonismo desenfrenado debe ser entendido como dicho asimismo de la retórica. Y, por contraste, lo que es dicho acerca del verdadero amor es aplicable a la forma filosófica de vivir.[1]

* Departamento de Metafísica y Teoría del conocimiento. Miembro del proyecto de investigación *Cultura y civilización. El contexto intelectual de la constitución de la filosofía del primer Wittgenstein* (HUM2005-04665/FISO) dirigido por el profesor D. Vicente Sanfélix Vidarte. Beneficiaria del programa V Siglos de la Universidad de Valencia.

El contenido erótico del *Fedro* hizo suponer en la Antigüedad que se trataba de una obra juvenil.[2] Schleiermacher sostuvo que tanto la intención de la obra como la manera de su ejecución le aseguraban la fecha más temprana entre todas las obras de Platón. Bonitz abogó también en pro de una redacción temprana del *Fedro*. Usener reanudó el intento de atribuir el *Fedro* a la época juvenil de Platón.[3]

Sin embargo, los estudios lingüísticos señalan en su totalidad una fecha de redacción tardía.[4] El *Fedro* se sitúa en el grupo de diálogos de madurez (385-370 a. C.) integrado también por el *Banquete*, el *Fedón* y la *República*. Por lo que respecta a la ordenación de estos diálogos entre sí, lo más pobable es que el *Fedro* sea el último de ellos y estaría inmediatamente precedido por la *República*. Se han ofrecido varios argumentos de contenido a favor de la posteridad del *Fedro* con respecto a la *República*. El pasaje del carruaje alado del *Fedro* presupone la división tripartita del alma operada en *República* IV (435d-445e) y el lugar supraceleste del *Fedro* es trasposición mítica del mundo inteligible propio también de *República*. En el *Fedro* encontramos expuesto de forma mítica el ideal de vida filosófica que Platón había elaborado en la *República*. En el mito que narra Sócrates en su segundo discurso, las almas que en la procesión celeste han tenido una mayor contemplación de la verdad irán a encarnarse en un amante de la sabiduría, o de la belleza, en un cultivador de las Musas, o del amor, es decir, en un filósofo (248d). Más adelante se nos dice (252d-e) que las almas que han pertenecido al cortejo de Zeus son las que buscan un amante que también haya sido miembro de este cortejo, al cual se define como un filósofo con aptitud para el gobierno (*hēgēmonikós*). Es decir, en estos dos pasajes se hacen coincidir en el filósofo los dos predicados fundamentales que se le atribuyen en la *República*: es el que más ha contemplado la verdad (y, en consecuencia, mejor llega a elevarse a ella en esta vida) y, al tiempo, el más apto para el mando.

II

Es frecuente que los comentaristas de Platón defiendan que, a pesar de las críticas negativas del *Gorgias*, el *Fedro* ofrece unos análisis positivos de la retórica. El *Fedro* se suele leer e interpretar como la exposición de los supuestos del proyecto de una nueva y verdadera retórica. Nosotros, en cambio, en las páginas siguientes trataremos de mostrar que la actitud crítica de Platón hacia la retórica es la misma en ambos diálogos.

Platón define la retórica como *psychagōgía*. Retórica es cualquier forma de práctica que pueda manipular el lenguaje y, a través de él, el alma de sus oyentes.

---

[1] Cf. Calvo Martínez, Tomás, «Socrates' First Speech in the *Phaedrus* and Plato's Criticism of Rhetoric», en Rossetti, Livio (ed.), *Understanding the Phaedrus*, Proceedings of the II Symposium Platonicum, Perugia, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 59.

[2] Cf. Pabón, José Manuel y Fernández Galiano, Manuel, *Platón, República*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, p. XXX.

[3] Theodor Gomperz discute estos puntos de vista. Cf. Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía de la Antigüedad*, trad. de J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg *et al*., Barcelona, Herder, 2000, t. II, pp. 432 y ss.

[4] Cf. Gil, Luis, *Platón, Fedro,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, pp. V y ss.; Hackforth, R., *Plato's Phaedrus. Translated with an Introduction and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 3 y ss.; Lledó, Emilio, *Platón, Diálogos,* Madrid, Gredos, 1981 (7.ª reimpr.), pp. 45 y ss.; Pabón, José Manuel y Fernández Galiano, Manuel, *Platón, República*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, pp. XXIII y ss.; Robin, Léon, *Platon, Oeuvres Complètes*, t. IV, 3e partie, *Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres, 1933 (reimpr., 1966), pp. II y ss.

Ya en el *Protágoras* encontramos esta concepción de la retórica. En efecto, en su introducción, Sócrates nos dice del sofista que da nombre al diálogo que «encantaba» con su voz al auditorio como Orfeo y que los discípulos que traía consigo de todas las ciudades por donde transitaba, le seguían «hechizados por su son» (315a). El mismo Sócrates, después de oírle, queda hechizado durante mucho tiempo (328d) y tiene que esperar que pase su fascinación para recuperar el poder de su dialéctica, que opone la capacidad de «dar razón y recibirla» (*lógon te doûnaì déxasthai*, 336c) al arte sofístico de los bellos y largos discursos.

El *Eutidemo* coincide con el *Protágoras* en considerar la retórica como una parte del arte de los encantamientos capaz de arrebatar sin justificación a los hombres. Los retóricos, hacedores de discursos (*logopoioí*), son como encantadores y hechiceros que, lo mismo que quienes con ensalmos curan las mordeduras de serpientes, tarántulas, escorpiones y otras bestias, son capaces de manejar las multitudes reunidas en las asambleas y tribunales (289c).

En el *Gorgias* la crítica de la retórica se desdobla en dos aspectos que van de la mano. Por un lado, se la denuncia como una falsa *téchnē* ya que no alcanza el ámbito del saber. La retórica no es un arte metódico, sino sólo una actividad empírica, rutinaria (*ouk éstin téchnē all´ empeiría kaì tribē*, 463b) e irracional (*alógon prágma*, 465a). De otro lado, se la considera al nivel de la mera adulación porque busca satisfacer las bajas pasiones del hombre.

Una vez que Sócrates y Gorgias han llegado a la definición de la retórica como artífice de la persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas sobre lo que es justo e injusto, Sócrates establece la diferencia entre conocimiento (*máthēsis*) y creencia (*pístis*). La segunda puede ser verdadera o falsa, mientras que el conocimiento pertenece al orden de la *epistēmē* y ésta es siempre verdadera. La retórica pertenece al orden de la *pístis* y no al de la persuasión fundada en el saber. La convicción que genera no pertenece a los dominios de la enseñanza de lo justo y lo injusto, sino al ámbito de las creencias. Y no podría ser de otra manera, ya que «no podría instruir en poco tiempo a tanta multitud sobre cuestiones de tan gran importancia» (455a).

Para Gorgias la eficacia del orador como artífice de persuasión no depende del conocimiento de las cosas ni de la capacidad del discurso para esclarecer la naturaleza del objeto en cuestión. Y precisamente porque la retórica es independiente del saber, Gorgias puede decir que ella abraza y tiene bajo su dominio la potencia (*dýnamis*) de todas las artes. Aunque el orador no es experto en ninguna ciencia, su capacidad para persuadir a los hombres hace que el resto de artes puedan llegar a ser eficaces. Para probarlo recuerda las ocasiones en que acompañaba a su hermano Heródico y a otros médicos a casa de los enfermos que no querían tomar la medicina o someterse a una operación. Los propios médicos no podían persuadir a los enfermos, pero él, por el contrario, lo conseguía «sin otra técnica que la retórica». De igual modo, puede que Sócrates lleve razón al decir que sólo el filósofo conoce la naturaleza del alma y cómo sanarla, pero ¿de qué valdría este saber si no consigue convencer a los hombres? Sin la persuasión que ofrece la retórica todos los demás saberes quedan confinados al terreno de la teoría, sin poder realizarse en la práctica. Por eso, la retórica es una ciencia universal, en el sentido de que está por encima de todos los saberes: gracias a ella todas las demás ciencias pueden realizarse en la práctica.

En contra de lo que piensan Gorgias y su discípulo Polo, a ojos de Platón una *téchnē* tiene que estar fundada en el saber porque, de otra manera, no es más que una actividad irracional que no puede dar explicación alguna de los procedimientos que

emplea. Sócrates echa mano de una ciencia tan prestigiosa en la cultura griega como es la medicina para esclarecer lo que es una verdadera *téchnē*. La medicina es un arte porque examina la naturaleza del cuerpo humano, conoce la causa de lo que hace y puede dar razón de todos sus actos (cf. 464b, 465a, 501a). Al estar basada en el conocimiento, la *téchnē* no puede ser independiente de los fines y un instrumento al servicio de valores moralmente opuestos, como defienden Gorgias y Polo. La auténtica *téchnē*, tal y como la conciben Sócrates y Platón, implica el conocimiento del bien. Gimnasia y medicina, legislación y justicia son las cuatro artes que procuran siempre el mejor estado, del cuerpo las unas, y del alma las otras. La retórica, al carecer de estos requisitos, es una de las formas de la adulación, igual que la cosmética, la cocina y la sofística, que consiste en producir cierto agrado y placer sin considerar qué es beneficioso o perjudicial.

En el *Fedro* Platón vuelve a criticar la retórica desde un doble punto de vista técnico y moral. Desde un punto de vista técnico, Platón sigue considerando que la retórica es una mera habilidad práctica (*empeiría*), dado que carece de la capacidad dialéctica de comprender la idea de las cosas y la verdadera naturaleza del alma. Desde un punto de vista moral, Platón vuelve a culpar a los retóricos de estar conducidos por la búsqueda egoísta del placer, de estar dominados por el deseo de placer físico (*epithumía hēdonōn*) que conduce a la *hýbris*.

Sócrates plantea el problema de la retórica de la siguiente manera:

> Sóc.— ¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar?
>
> Fed.— Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino sólo lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad (259e-260a).[5]

Ésta era la opinión generalmente sostenida por los grandes maestros de retórica. Sócrates comienza la crítica con las siguientes aclaraciones:

> Sóc.— Si yo tratara de persuadirte de que compraras un caballo para defenderte de los enemigos, y ninguno de los dos supiéramos lo que es un caballo, si bien yo pudiera saber de ti, que Fedro cree que el caballo es ese animal doméstico que tiene más largas orejas...
>
> Fed.— Sería ridículo, Sócrates.
>
> Sóc.— No todavía. Pero sí, si yo, en serio, intentara persuadirte, haciendo un discurso en el que alabase al asno llamándolo caballo, y añadiendo que la adquisición de ese animal era utilísima para la casa y para la guerra, ya que no sólo sirve en ésta, sino que, además, es capaz de llevar cargas y dedicarse, con provecho, a otras cosas.
>
> Fed.— Eso sí que sería ya el colmo de la ridiculez.
>
> Sóc.— ¿Y acaso no es mejor lo ridículo en el amigo que lo admirable en el enemigo?[6]
>
> Fed.— Así parece.

---

[5] Todas las citas del *Fedro* están tomadas de la traducción de Emilio Lledó en la edición del diálogo en Gredos (Madrid, 1986).

[6] Luis Gil da a esta frase un sentido distinto: «¿Y no es preferible que el engaño sea ridículo y amistoso a que sea sagaz y mal intencionado?» Cf. Gil, Luis, «Notas al Fedro», en *Emerita* 24, 1956, pp. 317-318.

> Sóc.— Por consiguiente, cuando un maestro de retórica, que no sabe lo que es el bien ni el mal, y en una ciudad a la que le pasa lo mismo, la persuade no sobre la «sombra de un asno», elogiándola como si fuese un caballo, sino sobre lo malo como si fuera bueno, y habiendo estudiado las opiniones de la gente, la lleva a hacer el mal en lugar del bien, ¿qué clases de frutos piensa que habría de cosechar la retórica de aquello que ha sembrado?
>
> Fed.— No muy bueno, en verdad.
>
> Sóc.— En todo caso, buen amigo, ¿no habremos vituperado al arte de la palabra más rudamente de lo que conviene? Ella, tal vez, podría replicar: «¿qué tonterías son ésas que estáis diciendo, admirables amigos? Yo no obligo a nadie que ignora la verdad a aprender a hablar, sino que, si para algo vale mi consejo, yo diría que la adquiera antes y que, después, se las entienda conmigo. Únicamente quisiera insistir en que, sin mí, el que conoce las cosas no por ello será más diestro en el arte de persuadir (260b-d).

Esta última afirmación sería correcta, si la retórica fuera una disciplina genuina (*téchnē*), pero sólo es un truco carente de método. Cuando los oradores tratan de manipular a los oyentes haciendo que confundan una cosa con otra, es decir, haciéndoles pensar que A es B, necesitan subrayar ciertas características comunes a A y a B y, para lograrlo, es necesario conocer la naturaleza real de A y de B, conocimiento que sólo lo proporciona la dialéctica: «luego el arte de las palabras, compañero, que ofrezca el que ignora la verdad, y vaya siempre a la caza de opiniones, parece que tiene que ser algo ridículo y burdo» (262c).

Platón distingue en el *Fedro* dos categorías de palabras. Sobre algunos nombres estamos de acuerdo; ante otros, por el contrario, disentimos unos de otros. Estamos de acuerdo en aquellos en los que la relación entre la palabra y lo que la palabra nombra no ofrece dificultades, por ejemplo, «hierro» o «plata». Sin embargo, con otras palabras, lejos de pensar todos en lo mismo, discrepamos, como ocurre, por ejemplo, con la palabra «justicia». Es más fácil que nos engañemos, y la retórica tiene su mayor poder, en aquellos nombres en que andamos divagando (*planáō*).

Platón juzga que sin el conocimiento de la dialéctica la tarea de los maestros de retórica se reduce a inventar adornos para el discurso. Sócrates ofrece una serie de ejemplos entresacados de los manuales didácticos de retórica de la época[7], para juzgar que los medios de persuasión de la tradición escolar retórica no tienen nada que ver con el auténtico arte de hablar, ya que pasan por alto lo fundamental: el conocimiento del tema sobre el que se quiera tratar.

Sócrates enlaza la crítica de la retórica con la teoría educativa que había defendido en la *República*: no es posible llegar a hablar bien sin dar el «largo rodeo» (*makrà períodos*, 274a). El rodeo, aquí como allí, es el camino que pasa por la dialéctica. Si se presta oídos al sofista, se oirá que para llegar a dominar el arte de la palabra no es necesario remontar tan alto hasta la dialéctica. En los tribunales no importa el conocimiento de la verdad en asuntos relacionados con lo justo o lo bueno, ni tampoco saber que los hombres son tales por naturaleza o educación. Los oradores sólo han de preocuparse de que sus palabras parezcan verosímiles y hacia ello es hacia lo que conviene que se oriente el que pretenda hablar con arte. Sócrates insiste en que el orador ha de conocer aquello de que habla, aun cuando su intención no sea sino engañar. El

[7] «Proemio», «exposición» acompañada de testimonios, «indicio», «probabilidad», «confirmación», «refutación», «alusión encubierta», «elogio indirecto», «reproche indirecto», «redundancia», «sentencia», «iconología», «correcta dicción», «recapitulación», etc., cf. pasaje 266d-267e.

descubrimiento de lo verosímil (*eikós*) en que se basa siempre la argumentación retórica presupone el conocimiento de la verdad, pues lo verosímil, como decían las Musas de Hesíodo (*Teogonía* 22-29), es algo falso que se parece a la verdad.

Como dice Guthrie, en el *Fedro* Platón trata el problema de la retórica del modo más típicamente socrático, no recurriendo a la denuncia directa, sino fingiendo tomarla en serio, para descubrir que la retórica «verdadera» es filosofía y que tiene que emplear los métodos de la dialéctica platónica.[8] Sócrates parte de los presupuestos de la retórica y acepta la «causa del lobo», para demostrar que no puede haber *téchnē* sin dar el «largo rodeo» que Isócrates consideraba como algo inútil para las necesidades de la política real.

Prestando oídos al lobo, Sócrates acepta el principio fundamental de la retórica, a saber, que la fuerza del discurso (*lógou dýnamis*, 271c) no depende del conocimiento de la verdad, sino que consiste en una «seducción de las almas» (*psychagōgía*). Para que la retórica llegue a convertirse en arte, es necesario que se cumplan ciertos requisitos. En primer lugar, para construir una teoría del engaño, habrá de hacerse una clasificación metódica de los objetos (263b), para saber cuáles inducen a engaño y cuáles no, y tener claro a qué clase pertenece el que vaya a constituir el tema del discurso. En segundo lugar, para que el discurso no sea un revoltijo sin ordenación lógica donde se dicen las cosas sin necesidad alguna (264b), deberá tener una unidad orgánica. Esto requeriría que el «arte retórica» fuera capaz emplear dos tipos de procedimiento: «(...) llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarque todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar» y «(...) recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero». Con ello se pone de manifiesto que la dialéctica constituye la sustancia de la que está hecho el verdadero arte de los discursos (*hē lógōn téchnē*, 266c).

Para hacer realidad la idea de un arte de los discursos, los oradores habrán de estudiar la naturaleza del alma, ver si es simple o compuesta, las partes que la constituyen y qué es lo que puede hacer o sufrir. Habrán de clasificar los géneros de discursos y de almas, para saber qué clase de almas se dejan persuadir por efecto de qué clase de discursos. Los oradores necesitarán también observar en acción a los demás, relacionar su éxito con la teoría y aprender a aplicar ellos mismos esta teoría. Deberán tener, por último, el sentido del *kairós* del que hablaba Gorgias. ¿Pretende Platón constituir una retórica basada en estas premisas?

Como una cuestión de hecho, Platón está tratando de apropiarse la eficacia política y psicológica de la retórica.[9] Estos instrumentos están pensados para hacer frente al problema político inmediato del acceso de los académicos al poder. Quizá Platón pensaba que podrían ser útiles para tratar de persuadir al *dēmos* ateniense.

Pero en el ámbito de la teoría, no hay espacio para la retórica. El dialéctico es el verdadero artesano del estado no por su talento oratorio, sino porque sólo él posee el saber universal y absoluto que alcanza el conocimiento de los principios y que legitima el poder político en la *República* (cf. libros centrales), porque sólo él tiene el conocimiento de la Idea que aquí en el *Fedro* permite pasar «de la multiplicidad de percepciones a una representación única» (249b).

---

[8] Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, trad. de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1990, p. 397.

[9] Cf. Calvo Martínez, Tomás, «Socrates' First Speech in the *Phaedrus* and Plato's Criticism of Rhetoric», en *op. cit.*, p. 60.