

POETOLOGÍA, PERSUASIÓN Y CONOCIMIENTO EN PLATÓN

MARCELO D. BOERI¹

RESUMEN: El propósito de este artículo es (i) mostrar que en los diálogos hay algunos detalles dramáticos que con frecuencia adelantan el argumento filosófico (y su comprensión) y que (ii) el tipo de explicación que los personajes suministran siempre se da en un trasfondo dramático determinado que no es trivial. Por el lado de la consideración “poetológica” me centraré brevemente en el episodio de las cigarras en el *Fedro* y procuraré mostrar el modo en el que ese episodio sirve de introducción al debate filosófico sobre la persuasión y el valor del conocimiento y la verdad para un procedimiento persuasivo correcto. Sostendré que Platón está interesado no sólo en examinar cuáles son las condiciones de un discurso persuasivo legítimo, sino también en mostrar que no cualquier tipo de discurso es persuasivo para cualquier persona. Aunque en su opinión la “verdadera” retórica se identifica con la dialéctica, Platón es consciente de que la retórica (y, por ende, la persuasión), tal como se la entendía en el discurso público, puede ser más “práctica” que la dialéctica tal como el mismo Platón la comprende (en el *Fedro* y otros diálogos).

Palabras clave: Platón, persuasión, conocimiento, drama, poesía.

ABSTRACT: The purpose of this article is (i) to show that in the dialogues some dramatic details often advance the philosophical argument (and its understanding) and that (ii) the kind of explanation that the

¹ Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: mboeric@uc.cl.

Fecha de recepción: 27/1/2023. Fecha de aceptación: 3/4/2023.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.32.2023.p7-46>

characters provide is always given against a particular dramatic background that is not trivial. On the side of the "poetological" consideration, I will briefly focus on the episode of the cicadas in the *Phaedrus* and try to show how this episode serves as an introduction to the philosophical debate on persuasion and the value of knowledge and truth for a correct persuasive procedure. I will argue that Plato is interested not only in examining the conditions of legitimate persuasive discourse, but also in showing that not any kind of discourse is persuasive to any person. Although in his view "true" rhetoric is identified with dialectic, Plato is aware that rhetoric (and thus persuasion), as it was understood in public discourse, may be more "practical" than dialectic, as Plato himself understands it (in the *Phaedrus* and other dialogues).

Keywords: Plato, persuasion, knowledge, drama, poetry.

Es probable que el *Fedro* (junto con el *Simposio*) sea uno de los dos diálogos en los que Platón despliega con mayor intensidad y elegancia sus dotes de artista literario y de filósofo. Con singular maestría es capaz de combinar los aspectos más poéticos de su prosa y varias de sus características filosóficas más destacadas, tanto desde la perspectiva de la riqueza de ideas y recursos literarios como desde el punto de vista argumentativo. Para quien suele abordar los textos platónicos esperando encontrar ideas filosóficas que sugieran el modo de entender un problema, esta combinación de elementos, aparentemente antitéticos, a veces puede resultar decepcionante. Pero si se hace el esfuerzo

por tratar de evaluar de un modo balanceado ambos ingredientes de la prosa platónica y de entender el sentido en el que son constitutivos de su modo de hacer filosofía esa decepción inicial se disipa rápidamente.

La presencia de referencias literarias (tanto de citas de otros escritores como de estilos literarios) no debería sorprender, ya que, como se sabe, Platón conocía toda la literatura griega que lo precedía y, sin duda, permanentemente se sirve de ella.² Se trata de referencias de las que, en la mayor parte de los casos, Platón saca provecho para su argumento; esas referencias no sólo están ahí para hacer gala de su inmenso conocimiento de la rica literatura griega ya existente, sino también para reforzar una idea o un argumento.³ Es paradójico el

² En las últimas décadas han aparecido varios estudios importantes que han subrayado la presencia no sólo de autores filosóficos en los diálogos platónicos, sino también literarios (para la presencia de Hesíodo en Platón, cf. GRAZIOSI, 2010 y FORD, 2010). GIULIANO (2005) ha explicado con enjundia y claridad el problema del “entusiasmo” poético y el rol que a veces desempeña en algunos pasajes platónicos relevantes; cf. especialmente GIULIANO (2005: 137-218) y *Phdr.* 263d2, donde Sócrates dice que “por estar entusiasmado” o “poseído por un dios” –διὰ τὸ ἐνθουσιαστικόν–, no se acuerda bien –οὐ πᾶν μὲμνημαι– si en ese momento definió o no el amor. Por su parte, Halliwell sugiere que la práctica de Platón como escritor se nutre de ideas, personajes y temas, generalmente tomados de autores literarios y en su diversidad narrativa, dialógica y mitopoética toma prestados, adapta y “transmuta conscientemente” elementos tomados de diversas fuentes literarias y retóricas, que incluyen la poesía homérica, trágica y cómica; cf. HALLIWELL (2002: 84); cf. también (2002: 111-112), donde enfatiza que la presencia de la tragedia opera como una suerte de subtexto a sus observaciones sobre psicología. La presencia de Esopo en Platón ha sido analizada por ZAFIROPOULOS (2015: 196-211). Sobre los “trasfondos poéticos” del *Teeteto*, cf. TULLI (2011).

³ En su influyente y aún importante libro de 1996 C. Kahn sugiere que Platón contaba con las dotes dramáticas de un Sófocles o un Eurípides, pero decidió explotárselas en una forma literaria diferente. De un modo aún más enfático sugiere

hecho de que, a pesar de ser un severo crítico de la poesía, Platón sea probablemente el autor que más citas, explícitas e implícitas, hace de escritores “poéticos” en su propia obra (y no siempre para objetarles algo). Este hecho seguramente no es casual, sino que tiene que ver con el propósito de mostrar que los grandes educadores de Grecia (a la cabeza de los cuales seguramente está Homero, el poeta más citado y, a la vez, criticado por Platón)⁴ con frecuencia dicen o sugieren enormidades que de ninguna manera pueden ser apropiadas para la educación.⁵

que fue al representar a Sócrates en sus escritos que Platón “pudo desplegar sus poderes dramáticos al servicio de la filosofía” (KAHN, 1996: 36). Este modo de formular el problema describe una subordinación de lo literario a lo filosófico; quizá ésta es la lectura correcta para quien cree, como creo, que Platón fue primariamente un filósofo (aunque el portentoso despliegue de recursos dramático-literarios muestra que también le interesaba exhibir sus dones –*gifts*, como escribe Kahn– como “literato”).

⁴ Solamente en la *República* y las *Leyes* pueden encontrarse casi dos decenas de citas explícitas de Homero (varias de ellas son citas textuales; cf., por ejemplo, *R.* 334a-b, 363a-c, 364d, 377d, 378d, 379c-d, 388a-b, 389a, 391a, 393a-b. *Lg.* 624b, 651b, 658b, 680b-c, 681e, 706d-707a, 804a, 858e).

⁵ En *R.* 334a-b, por ejemplo, Platón nota que Homero sugiere que una persona justa es una especie de ladrón (idea que también atribuye al poeta Simónides); en *R.* 377d acusa a Homero, junto con Hesíodo, de haber compuesto mitos falsos; en 379c-d subraya que en su polis no se admitirán el *error* (ἀμαρτία) de Homero y de otros poetas acerca de los dioses. PLANINC (2003: 8) observa que en la conclusión del *Fedro* Sócrates sugiere que sus argumentos deben usarse para determinar si alguno de los que se cree que es sabio es digno del nombre “filósofo” (el nombre de “sabio” sólo es apropiado al dios 278d4-5). Luego de mencionar a varios candidatos (Lisias, Homero, Solón, Isócrates) Platón concluye –piensa Planinc– que sólo Homero merece ese honor, ya que él solo es un amante de la belleza y la música y un “hombre erótico”, lo cual muestra que la filosofía y la poesía están reconciliadas y ya no hay conflicto entre ellas. En el texto del *Fedro*, sin embargo, Platón pone a Homero en el segundo lugar después de Lisias y no dice de manera explícita que únicamente Homero merezca el honor de ser llamado “filósofo”.

Los personajes de los diálogos platónicos contienen numerosos ingredientes poéticos que Platón parece haber tomado de los grandes poetas a los que a veces critica (cf. *Smp.* 178a-180b).⁶ Esos ingredientes adquieren tonos encendidos, a tal punto que puede decirse que son “poética y literariamente” inspirados. Al menos algunos de los cinco discursos del *Simposio* corresponden a un estilo discursivo-literario: Fedro es un retórico aficionado, Erixímaco es el médico teórico, Aristófanes el poeta cómico y Agatón el poeta trágico.⁷ Pero el talento literario de Platón es capaz de hacer dialogar en un marco general de un argumento filosófico a todos esos personajes. Algunos intérpretes recientes han sugerido que, dado que Platón parece estar abogando por una nueva clase de poesía, quería reemplazar las obras de Homero (y, tal vez, también las de otros poetas) por su filosofía y que, por ende, lo que hace es presentar su propio arte literario como una suerte de nueva poesía.⁸

Mi propósito en este artículo es doble: por el lado de la consideración “poetológica”, procuraré mostrar que hay ingredientes literarios en los diálogos de Platón (y por lo que aquí interesa especialmente en el *Fedro*) que a veces son relevantes para el argumento filosófico

⁶ Para una brillante y pormenorizada discusión acerca de la presencia de los poetas en la composición de algunos personajes platónicos especialmente poéticos cf. SHEFFIELD (2006: 17-20).

⁷ Cf. ROWE (1998: 9-10); ROWE (1998a: 33-44); CENTRONE (2009: XXV-XXVI).

⁸ HALLIWELL (2002: 93-94); DESTRÉE-HERRMANN (2011: xiii). Atractiva e interesante como se ve esa sugerencia, creo que debe ser evitada: si se la admite, hay un sentido en el que habría que reducir la filosofía de Platón a una especie de “nueva poesía”, pero eso valdría solamente para los diálogos especialmente “poéticos”, como el *Simposio* y el *Fedro*, pero no para otros diálogos más “áridos” desde el punto de vista literario-filosófico (como el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Filebo*, o el *Sofista*), en los que los ingredientes “poéticos” son menos prominentes.

y que, si eso es así, puede ser importante procurar balancear la presencia y eventual impacto de lo literario en lo filosófico en un contexto determinado (al analizar el episodio de las cigarras –*Phdr.* 258e-259d– sugeriré cómo lograr ese balance). Por otro lado, en el contexto de carácter más filosófico”, sostendré que Platón está interesado en mostrar que no cualquier tipo de discurso es persuasivo *para cualquier persona*. Aunque en opinión de Platón la “verdadera” retórica parece identificarse con la dialéctica, fue consciente de que la retórica (y, por ende, la persuasión), tal como se la entendía en el discurso público, puede ser más “práctica” que su propia dialéctica.⁹

I. FILOSOFÍA Y POETOLOGÍA EN EL *FEDRO*

Desde la Antigüedad se ha discutido si los discursos que Platón pone en boca de oradores consagrados (como los que le hace pronunciar a Lisias en el *Fedro*, o a Agatón, que ganó el certamen trágico en las fiestas Leneas, en el *Simposio*) efectivamente pertenecen a esos oradores o si, en realidad, son del propio Platón. La razón para esto es relativamente sencilla: sus dotes literarias le permitían parodiar casi cualquier estilo literario, de manera que eso es suficiente para generar dudas razonables respecto de si un discurso reproducido y atribuido a un

⁹ El orador, advierte Platón, no está interesado en persuadir acerca de temas triviales, sino acerca de los asuntos más importantes (lo justo, lo injusto, lo noble, lo vergonzoso; *Phdr.* 263a6-10). Pero, precisamente, por ser objeto de persuasión los temas más importantes Platón sostiene, en contra de la posición de Fedro (que representa el “sentido común” en materia de oratoria), que el orador debe conocer la verdad de aquello acerca de lo cual está hablando (*Phdr.* 259e8-260a4; 260d5-e5; 262a2-b3).

orador en un diálogo perteneció o no a dicho orador. Las páginas iniciales del *Fedro* (227a-230e), antes del discurso de Lisias pronunciado por el personaje Fedro, son de una complejidad literaria inusitada. En esas páginas Platón recurre a todo tipo de giros y estilos (entre ellos, se nota la presencia de una parodia propia de la oratoria forense¹⁰ – 228c– y de tropos como la metonimia), evoca divinidades, un médico (Acumeno, pariente de Erixímaco, quien tiene un rol relevante en el *Simposio* como vocero de la medicina), el orador Epícrates (227b) y de inmediato el orador Lisias (cuyo discurso reproduce Fedro a partir de *Phdr.* 230d),¹¹ ninfas como Farmacia (229c), seres mitológicos como los Hipocentauros y las Quimeras (229d). Más aún, desde el comienzo Fedro advierte a Sócrates que lo que va a oír sin duda es de su interés, pues el discurso que va a pronunciar trata sobre Eros, y Sócrates declara que es “un experto en asuntos eróticos” (τὰ ἐρωτικά).

Pero después de hacerle decir a Sócrates que, dado que él no se conoce a sí mismo, sería ridículo examinar cosas que le son ajenas y que deberá ponerse a indagar acerca de sí mismo (*Phdr.* 229e-230a), Platón interrumpe de modo repentino el hilo de este debate que parece introducirnos a uno de los temas centrales del diálogo y hace una observación, aparentemente trivial, sobre un árbol y el paraje en el que dicho árbol se encuentra (230a-b). De pronto, el personaje Sócrates ha

¹⁰ Cf. SANTA CRUZ-CRESPO (2007: 50; n. 35).

¹¹ También en el *Simposio* es el personaje Fedro el primero en pronunciar su elogio o alabanza a Eros (ἐπαινος Ἔρωτος; *Smp.* 171d2-3). Unas pocas líneas después Platón le hace decir a su Sócrates que él no sabe ninguna otra cosa más que “asuntos eróticos” (τὰ ἐρωτικά; 177d7-8; claro que Agatón también es un experto en esos asuntos –*Smp.* 193e–, aunque en él esa pericia es menos llamativa, ya que el personaje Sócrates suele decir que no sabe nada). Ésta es una de las pocas cosas que el personaje Sócrates de los diálogos platónicos declara saber; cf. ROWE (1998: 136).

dejado de hablar del autoconocimiento (un tema que, como filósofos, siempre encontramos relevante) y se pone a describir un plátano que se encuentra en el paraje en cuestión. Claro que no es cualquier plátano, sino uno muy frondoso y alto. Pero cuando uno sigue leyendo advierte, una vez más, que este episodio trivial que súbitamente había interrumpido una discusión importante no tiene nada de banal. En efecto, junto al plátano hay un agnocasto (ἄγνος), un arbusto aparentemente insignificante pero que tiene un cierto halo sagrado y, paradójicamente, efectos *antiafrodisiacos* cuando se está por comenzar a hablar acerca de τὰ ἐρωτικά. Es como si Platón estuviese advirtiéndonos que cuando hay que tratar los asuntos de Eros debe evocarse una suerte de “disposición no afrodisiaca”, o, dicho de otro modo, una disposición erótica pero no en el sentido habitual en el que Alcibíades en el *Simposio*, por ejemplo, entiende su atracción sexual hacia Sócrates, porque el Eros del que va a hablar no es, precisamente, el que evoca un estado pasional descontrolado. Creo que es claro que aquí Platón está adelantando el tema, explicado con cierto detalle en *Phdr.* 238a-c, de que hay cierto tipo de deseo que tiraniza al sujeto, es decir, el deseo (ἐπιθυμία) que “desproporcionadamente” (ἄλόγως) arrastra a la persona hacia los placeres (238a1-2). Es el deseo que, desprovisto de razón, gobierna en nosotros de modo tiránico cuando somete al juicio que impulsa a lo que es recto (238b7-8). Considerada toda la situación desde esta perspectiva, la interrupción súbita de la conversación sobre el autoconocimiento no tiene nada de trivial; más bien, es la manera en la que Platón anuncia que el debate que se avecina es algo serio y, en cierto modo, desprovisto de ingredientes afectivos.¹²

¹² Griswold va más lejos y sugiere que en *Fedro* 229e-230a, cuando aparece por

Toda la sección introductoria de *Phdr.* 230b-d, llena de ingredientes poéticos, seguramente no es simple ni son triviales los giros dramáticos que conducen a los personajes de estar tratando el autoco-
nocimiento a comenzar a hablar de un plátano. Sócrates se detiene a describir el formidable entorno geográfico y sus implicancias poético-
filosóficas: el plátano es muy frondoso y la altura y sombra del agno-
casto son muy hermosas, ya que se encuentra en plena floración (la
que contribuye a impregnar el ambiente de su fragancia; 230b5-6).
También hay una encantadora fuente con agua muy fresca, como pue-
de comprobarlo Sócrates con su pie desnudo (230b6-7), lo cual vuelve
a recordarnos que está descalzo y que el ambiente es relajado y propi-
cio para la conversación, es decir, para el diálogo. En 230c se mencio-
nan al pasar las cigarras, que luego desempeñan un papel tan relevante
en el mito que presenta Platón asociado a ellas y que se anticipa nada
menos que con la afirmación de que el hecho de escribir discursos no
es en sí mismo algo innoble (aunque sí lo es no hacerlo bien, es decir,
de manera innoble y mal; *Phdr.* 258d1 ss.). Esta anticipación no puede
ser casual, ya que cuando comienza el mito de las cigarras (258e6)
Sócrates recuerda que “tienen tiempo” (258e6: Σχολή μὲν δὴ) y que
las cigarras, mientras cantan sobre sus cabezas, “dialogan entre sí”
(259a1: ἀλλήλοις διαλεγόμενοι). El episodio es de una enorme inten-
sidad dramática: si mientras las cigarras “cantan sobre sus cabezas,
dialogan entre sí” y ven que Sócrates y Fedro toman una siesta y no
conversan, se reirán de ellos con razón, ya que los considerarán unos
esclavos cuyo único propósito era dormir, como suelen hacer las per-

primera vez el tema del autoconocimiento, Platón ya está anunciando el *problema central* del diálogo (*i.e.*, el autoconocimiento; GRISWOLD, 1986: 2).

sonas vulgares en un día sofocante de calor. Pero si las cigarras ven que Sócrates y Fedro están conversando *quizá* los favorecerán, complacidas, con el don que los dioses han permitido a las cigarras dar a los seres humanos (259a-b).

Enseguida regresaré al mito de las Musas y las cigarras; por el momento sólo quiero indicar que esta colosal introducción, un bellissimo y bien armado preámbulo al diálogo antes del discurso de Lisias, lleno de referencias mitológico-poéticas, también contiene una impresionante cantidad de guiños que adelantan los temas filosóficos más relevantes del *Fedro*. El primero de esos temas se relaciona con el problema de la ignorancia, el conocimiento y, más importante aún, con el autoconocimiento, que seguramente constituye uno de los temas centrales del diálogo. El primero que hace referencia a la cuestión del conocimiento es el personaje Fedro cuando, después de ser instado por Sócrates a pronunciar su discurso, declara que, por ser un profano (un “amateur”: ἰδιώτης) en el arte de la palabra, no cree poder pronunciarlo de memoria (*Phdr.* 228a2-3). Aquí, como es obvio, aparecen dos detalles centrales de los debates epistemológicos de Platón: el conocimiento y la memoria. Este segundo aspecto sin duda está adelantando el regreso de Platón en el *Fedro* al papel fundamental de la reminiscencia (ἀνάμνησις) en el examen filosófico del conocimiento. La primera vez que aparece el término ἀνάμνησις en el *Fedro* lo hace después de la detallada explicación de la afirmación de que es ley que el alma que pierde sus alas y cae a la tierra no debe implantarse (μὴ φυτεῖσθαι) en una naturaleza bestial.¹³ Luego de explicar el juicio de

¹³ No es menos relevante, claro está, el lugar que ocupará el alma filosófica: el primer lugar, desde luego. En segundo lugar, Platón ubica el alma de un rey (248d4;

las almas y el destino que le depara a cada tipo de alma según haya vivido injusta o justamente, y de decir que “al llegar el milenio” (χιλιοστῷ) ambas almas escogen su segunda vida ya que son libres de escoger el estilo de vida que desean (αἰροῦνται ὃν ἂν θέλη ἕκάστη; 249b2-3),¹⁴ argumenta Platón:

“Ahí puede suceder que un alma humana llegue a la vida de una bestia y que, quien alguna vez fue un ser humano, vuelva a pasar de bestia a hombre. En efecto, el [alma] que nunca haya visto la verdad no pasará a esta figura,¹⁵ pues es necesario que el hombre comprenda (συνιέναι) [algo] de acuerdo con la llamada Forma (κατ’ εἶδος λεγόμενον), cuando va de múltiples percepciones hacia una unidad que reúne gracias al raciocinio (εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον). Y eso es una rememoración (ἀνάμνησις) de aquellas cosas que nuestra alma vio en algún momento cuando se desplazaba junto con el dios y miraba con desprecio (ὑπεριδοῦσα) las cosas que ahora decimos que son, y levantaba la cabeza hacia lo que *realmente es* (τὸ ὃν ὄντως)”. (*Phdr.* 249b3-c4; mi traducción).

Este pasaje no sólo es de una enorme intensidad filosófica (un εἶδος es la *unidad* que reúne la multiplicidad, probablemente perceptible, y lo

“nacido de las leyes”; εἰς βασιλέως ἐννόμου); el tercero está reservado al político o administrador, o a una persona de negocios; el cuarto es para un gimnasta; el quinto para quien se dedica a la adivinación o a los ritos de iniciación; el sexto para el poeta (una vez más, ¡Platón es poco generoso con los poetas!); el séptimo para el artesano y el campesino; el octavo para el sofista o demagogo; y el noveno para el tirano (*Phdr.* 248d-e). Los pasajes más importantes y más claramente argumentados por Platón en favor de la tesis de que el aprendizaje no es más que rememoración se encuentran en *Phd.* 73c-d; 74a; d. 76a-b.

¹⁴ Sobre este detalle cf. Platón, *R.* 617d.619c.

¹⁵ A la forma humana.

que posibilita que uno “comprenda” o entienda algo), sino que además aparece formulado después del relato cuasi-mítico del derrotero que seguirán los distintos tipos de alma según haya sido el estilo de vida que hayan tenido cuando estaban encarnadas. Más aún, si se avanza en la lectura del texto, se advierte rápidamente que el propósito es mostrar que lo justo es que únicamente la mente (διάνοια) filosófica “llegue a ser alada” (περοῦται) ya que, gracias a su memoria (μνήμη), siempre, *en la medida de lo posible*, se encuentra junto a aquellas cosas por las cuales un dios es divino. El giro “en la medida de lo posible” (κατὰ δύναμιν) sin duda es relevante, ya que quien califica como verdadero “filósofo platónico” es un individuo extraordinario, pero sigue siendo un ser humano con las limitaciones propias de su humanidad. Ni siquiera un filósofo platónico es capaz de moverse pura y exclusivamente en el dominio de lo que “realmente es”; es más, cuando el filósofo hace un uso *correcto* de sus recuerdos (ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος) de los objetos inteligibles, sólo en ese caso, se convierte en un individuo “realmente perfecto” (τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται; *Phdr.* 249c8). Desde luego que habría que sospechar que si alguien es un filósofo platónico debe al menos ser capaz de usar correctamente sus recuerdos acerca de esas realidades noéticas, las Formas, pero el texto también parece sugerir que ese uso puede no ser correcto, si no en todos los casos, al menos en algunos. Eso, tal vez, no desacredita a alguien que, de todas maneras, califica como “filósofo”, pero muestra que ni siquiera el filósofo es una especie de dios o de superhombre, como erróneamente, a mi juicio, parecen sugerir algunos intérpretes.¹⁶

¹⁶ Cf. ROSEN (2005: 81).

Regresemos ahora brevemente al episodio de las cigarras y, antes de él, al pasaje en que se las menciona al pasar (*Phdr.* 230c). Esta anticipación de las cigarras (en 230c2) probablemente forme parte del plan de Platón para comenzar a oponer la filosofía o dialéctica a la retórica. Como he mencionado antes, al principio del mito (258e6) Sócrates recuerda que ellos (Fedro y Sócrates) tienen mucho tiempo y que las cigarras, mientras cantan sobre sus cabezas, “dialogan entre sí” (259a1). Este diálogo de las cigarras puede estar anticipando que la retórica genuina debe presuponer algunas condiciones que pertenecen a la dialéctica o, más precisamente, puede estar estableciendo de qué manera la retórica debe adaptarse a la dialéctica platónica para constituir una técnica legítima de persuasión. Es claro que, si las cigarras, mientras cantan sobre las cabezas de Sócrates y Fedro, dialogan entre sí y ven que ellos se duermen y no conversan, se burlarán con razón. Pero si ven que conversan tal vez los favorezcan con el don que ellas han recibido de los dioses (259a-b); las cigarras, una vez que han nacido, no necesitan nunca alimento, por lo que pueden cantar desde que nacen hasta el momento de su muerte sin comer ni beber. A diferencia de los humanos, las cigarras pueden estar conversando *todo el tiempo*, sin detenerse a atender cosas tan “triviales” como comer o beber. Las Musas inspiran el canto de las cigarras, por lo que tal vez este canto pueda compararse con la conversación filosófica: (i) nunca termina y (ii) proviene de divinidades (las Musas). Cuando las cigarras mueren, le cuentan a Calíope, la más antigua de las Musas, y a su compañera Urania, sobre aquellos que pasaron su vida ejercitando la filosofía y honrando su particular tipo de música. Así, concluye Sócrates, “hay muchas razones para hablar y no dormirse al calor del mediodía” (259d8-9). Ahora está mucho más claro por qué Sócrates afirma (en

258e7) que ellos “tienen tiempo”. Entiendo que el comentario de Sócrates de que “tienen tiempo” (258e6) se refiere a la tesis platónica, también presente en *Tht.* 201b, de que una conversación filosófica no se rige por el tiempo que impone la clepsidra (un guiño platónico para rechazar el discurso forense y abrazar el filosófico).

Claro que podría pensarse que el “tenemos tiempo” no necesariamente se propone recordarnos que una conversación filosófica siempre “tiene tiempo”. Al fin y al cabo, es verano, hace mucho calor, Sócrates está descalzo y moja sus pies en el agua para refrescarse. Es evidente que quien puede hacer todo eso “tiene mucho tiempo”. Creo, sin embargo, que Platón está contrastando la posición de los que nunca tienen tiempo cuando hablan, “porque el flujo del agua en el reloj siempre los apura” (*Tht.* 172d) con la de quienes piensan que una conversación filosófica es una empresa interminable. Los argumentos de los primeros se refieren siempre a un compañero esclavo, dirigidos a un déspota, allí sentado siempre con algún castigo en la mano (172e5-7). En estos pasajes del *Teeteto* y el *Fedro*, el “amo siempre con algún castigo en la mano” es la multitud, a la cual le basta con lo que *aparenta* ser justo, bueno o malo, y no apunta a lo que *es* tal.

II. PERSUASIÓN, CONOCIMIENTO, ENGAÑO Y VERDAD EN EL *FEDRO*

Una tesis central de Platón (desde el *Gorgias*) es que la retórica bien entendida y ejercitada debe ser capaz de persuadirnos sólo si ella se funda en el conocimiento y, por tanto, en la verdad, lo cual garantizaría que puede enseñar (*Grg.* 453d-455a). Pero para que eso sea posible, sugiero, la persona que va a ser persuadida debe tener la compe-

tencia cognitiva que le permita distinguir lo verdadero de lo falso. En este sentido sostengo que no todo tipo de discurso es igualmente persuasivo para cualquier tipo de persona (después de todo, como afirma el personaje Sócrates al comparar la medicina con la retórica –cf. *Phdr.*270b7-9–, en el caso de la retórica se emplean discursos para dar al alma las convicciones que se quieran y prácticas lícitas para volverla virtuosa).

Como he señalado antes (cf. *supra* n.9), Platón es consciente de que los oradores no están interesados en persuadir sobre asuntos triviales, sino sobre los que son más importantes. Esos temas particularmente importantes son lo justo y lo bueno, nociones evaluativas que Platón distingue de otras de carácter puramente descriptivo (como “hierro” o “plata”; *Phdr.* 263a6-10). Desde luego es un detalle importante cuando se trata de explicar el engaño así como qué procedimientos pueden fomentarlo y cuáles evitarlo, ya que cuando alguien dice “hierro” o “plata” todo el mundo está de acuerdo; pero cuando dice “justo” o “bueno” todos discrepan en cuanto al significado, no sólo entre sí sino también uno mismo consigo mismo. Pero dado que nadie se pone de acuerdo sobre el significado de “justo” o “bueno”, nosotros mismos, al no estar del todo seguros, somos más propensos a ser engañados. Si, como sostiene Platón, el engaño puede verse favorecido por cosas que difieren poco entre sí (*Phdr.* 262a2-b3), el engañador debe estar atento a aquello que difiere menos y a la semejanza y disemejanza entre las cosas. Sin embargo, esto es posible sólo si quien engaña conoce la verdad de cada cosa, lo que muestra que el engaño –o más bien el ser capaz de engañar– presupone conocimiento. No puede ser cierto, entonces, lo que Fedro ha oído (*Phdr.* 259e8-260a4): que la verdad de aquello acerca de lo cual va a persuadir no debe estar pre-

sente en la mente del orador. También es evidente por qué Platón señala (a través del personaje Fedro) que la verdad no es relevante para el orador si lo que importa es lo que “*parece* o (a)*parece* a la multitud” que está escuchando.¹⁷ Pero si lo que el orador dice para persuadir no se basa en la verdad y el público conoce el asunto sobre el que el orador trata de persuadir, será mucho más difícil para el orador engañar a su auditorio.

Como he señalado, Platón advierte que es mucho más probable que se dé el engaño respecto de cosas que revelan sólo una *pequeña diferencia*. Por eso hay que evitar abordarlo a “grandes saltos”. Entonces, si uno está dispuesto a engañar a otra persona sin engañarse a sí mismo, debe conocer las semejanzas y desemejanzas de las cosas.¹⁸ Pero para poder distinguir una similitud en otras cosas, sean grandes o pequeñas, es necesario conocer la verdad de cada elemento; de lo contrario, no se podrá discernir ninguna similitud. Por ende, para quienes se forman opiniones falsas y se equivocan, es evidente que este estado afectivo (πάθος; “estar en el error”) se ha insinuado en ellos debido a ciertas similitudes.¹⁹ El tema del error es clave en toda la discusión re-

¹⁷ Escribo (a)parece para mostrar el doble valor (fenoménico y cognitivo) de δόξαντ' ἄν (en *Phdr.* 260a2-3) y de δόξει (en *Phdr.* 261d3). Para la proximidad semántica entre δόξα y φαντασία (y sus cognados: δοκεῖ-φαίνεται) cf. *Tht.* 152a6, 162a y *R.* 361b, 602c. Especialmente significativo es el pasaje de *Tht.* 174c5-6 (“su terrible desvergüenza produce una apariencia de necesidad”), donde es evidente que δόξα sólo puede significar “apariencia”.

¹⁸ Más sobre este importante detalle puede verse en RHODES (2003: 526-527).

¹⁹ Sostener opiniones falsas (es decir, opiniones “contrarias a lo que es el caso”: παρὰ τὰ ὄντα) y ser engañado es un “estado afectivo” (τὸ πάθος τοῦτο) en el sentido de que es lo que uno experimenta en el ámbito de sus estados mentales privados (*Phdr.* 262b2-3). Esto es así, incluso si uno no es consciente de que está siendo en-

lativa al contraste entre retórica y filosofía; hay buenas razones para sospechar que cuando Platón identifica la retórica con una técnica cuya finalidad es persuadir a como dé lugar, lo que está sugiriendo es que el orador recurrirá a cualquier medio, incluso al engaño, que le permita convencer a su auditorio. Pero Platón también parece advertir que el engaño puede no llegar tan rápido a cualquier persona; aquellos cuya capacidad cognitiva y de discernimiento esté mejor entrenada serán sin duda más difíciles de convencer. Platón pone de relieve el proceso psicológico que subyace al “ser engañado”; es un proceso que tiene que darse gradualmente y que debe centrarse en las semejanzas más que en las desemejanzas. Si no se hace así, será más difícil engañar. Por eso es más fácil engañar cuando el que se empeña en hacerlo no avanza “a grandes saltos”, sino que se centra *gradualmente* en pequeñas diferencias (entre lo que es verdad y lo que no lo es, o entre lo que “convincientemente” se ve como cierto y entre lo que no). Parece, entonces, que en el engaño intervienen dos ingredientes: uno que depende de quien engaña, ya que quien lo hace debe tener cuidado de avanzar gradualmente. El otro ingrediente pertenece a la persona a la que el orador intenta engañar: si quien recibe el discurso del orador carece de experiencia y es completamente ignorante acerca del tema del que versa el discurso, es bastante fácil que sea persuadido y acabe siendo engañado. El estado cognitivo del oyente, por lo tanto, es relevante de varias maneras: (i) si quien recibe el discurso tiene cierta formación platónica, puede exigir al orador que dé razones más sólidas

gañado; normalmente, la persona que se equivoca no es consciente de que está equivocada. Sobre el error como *πάθος*, véase también *Tht.* 187d1-6.

das.²⁰ (ii) Quien escucha el discurso del orador puede exigir (en la privacidad de su pensamiento o a viva voz si el orador se atreve a abrir el debate) que también se tomen en cuenta sus razones. (iii) El “mejor” estado cognitivo es *conocimiento*, pero lo que uno sabe es, en realidad, muy poco: no es posible saberlo todo y, si uno cree que lo sabe todo (o que sabe algo, pero no tiene razones suficientemente poderosas para dar cuenta de ese conocimiento), puede estar experimentando una “ilusión de conocimiento”, la que puede entenderse como una forma de autoengaño. Esto puede aplicarse al retórico que, como observa Platón en *Phdr.* 260c6-7, puede desconocer el bien y el mal, o puede creer que lo conoce sin conocerlo realmente. Parece evidente entonces que Platón entiende que quien está interesado en persuadir sin atender a la verdad también puede estar interesado en engañar. Si esto es así, se entiende por qué la verdad es irrelevante para el retórico. Pero si ese es el caso, a quienes se dirige el discurso del orador no conocen la verdad de lo que éste afirma ni están en principio interesados en conocerla. Por lo tanto, si el propósito del orador es engañar, se aprovechará seguramente del estado de ignorancia de su auditorio y no hará ningún esfuerzo por revelar la verdad (en caso de que la conozca) a quienes desea persuadir.

En el *Fedro* Platón está presentando el tipo de oratoria que ataca como la clase de discurso que se emplea en el debate público. De

²⁰ En una situación real, quienes forman parte de un auditorio no se ponen a pedirle razones a quien hace su discurso. Pero, aunque uno de hecho no diga nada, sí puede estar pidiéndole mejores razones en el interior de sus estados mentales, las mismas que *uno se pide a sí mismo* cuando piensa. Después de todo, pensar es un diálogo o discurso interior de uno consigo mismo, y ese discurso se refiere *a lo que uno está examinando* (*Tht.* 189e6: Λόγον ὃν αὐτῆ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχῆ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ; cf. también *Sph.* 263e4-6).

hecho, en 261d3 Sócrates le recuerda a Fedro que cuando el orador habla en el dominio público (ἐν δημηγορίᾳ... τῇ πόλει), puede intentar que sus conciudadanos vean las mismas cosas *unas veces* como buenas y *otras* como malas. Pero dado que para Platón lo que es *realmente* bueno o justo no puede ser *a veces* bueno y justo y *a veces* malo e injusto, en el caso de que algo sea realmente bueno o realmente justo (260a1-3: τὰ τῶ ὄντι δίκαια ... τὰ ὄντως ἀγαθά) sólo puede “dejar de ser” bueno y “empezar” a ser malo gracias al procedimiento retórico que conduce al oyente hacia lo que el orador quiere convencerlo. No obstante, si algo es realmente bueno y el orador convence a su auditorio de que es malo, es porque ha tenido éxito en su engaño. Quienes litigan en los tribunales (ἐν δικαστηρίοις οἱ ἀντίδικοι)²¹ pronuncian discursos “controvertidos” (261c4-5: ἀντιλέγουσιν); su controversia se centra en lo justo y lo injusto (esto recuerda los temas sobre los que hablan los oradores cuando pronuncian sus discursos; *Phdr.* 260a). Así, quien es hábil en esto y lo lleva a cabo teniendo una pericia cognitiva (τέχνη) consigue que la misma cosa *parezca* a veces justa y a veces injusta, *siempre que lo desee*. Ésta es una afirmación clave en el contexto, ya que Platón indica que un orador es capaz de hacer que *las mismas cosas* parezcan a veces justas y a veces injustas *a las mismas personas* (261c10-d1: ποιήσει φανῆναι τὸ αὐτὸ τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δίκαιον... ἄδικον). A mi juicio, no hay duda de que esto sólo es posible con personas cuyo estado cognitivo es especialmente débil (o ig-

²¹ El discurso público que, de acuerdo con Fedro, es el lugar natural de la oratoria.

norante del tema en cuestión); de lo contrario, no se dejarían manipular tan fácilmente ni cambiarían de opinión tan rápidamente.²²

Según los polemistas, el orador puede persuadir porque posee una *τέχνη* (*Phdr.* 261c10: ὁ τέχνη τοῦτο δρῶν), una “pericia técnica”, lo cual significa que posee un conocimiento experto que le permite manipular a su auditorio de manera que lo bueno “parezca” malo o que lo malo bueno. Esto se repite de nuevo más adelante (*Phdr.* 267a6-7), cuando Sócrates le recuerda a Fedro que Tisias –un exitoso polemista en el campo jurídico– y Gorgias avalan los argumentos que derivan de la *probabilidad* en lugar de los que lo hacen de la *verdad* (πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα), y utilizan el poder del discurso para hacer que las trivialidades parezcan importantes y las cosas importantes triviales.²³ Pero el personaje Sócrates quiere mostrar que el arte de la controversia (*i.e.*, la capacidad de argumentar acerca de una misma cosa en sentidos opuestos: ἀντιλογική) no sólo se da en los tribunales y asambleas populares, sino también en *todos* los discursos, *incluidos los que son privados*. Esto contribuye a disipar la sorpresa que siente Fedro (*Phdr.* 261a) cuando Sócrates describe la retórica como una

²² Esto recuerda que para Platón la opinión verdadera (δόξα ἀληθής) es un estado cognitivo débil, ya que quien la posee puede ser fácilmente persuadido a cambiar de opinión. Esta es una posición que aparece en *Men.* 96e-97c; 99a-b y que Platón sigue manteniendo en *Ti.* 51d6-e4.

²³ Platón ejemplifica el caso de los polemistas con “el Palamedes eleático” (Zenón de Elea), que hablaba hábilmente, de modo que a quienes lo escuchaban les parecía afirmar que las mismas cosas eran semejantes y desemejantes, una y muchas, en reposo y en movimiento (*Prm.* 127e; 128a-d). El argumento debe leerse en el contexto más amplio del debate monismo-pluralismo; la referencia al Palamedes de Elea en el *Fedro* probablemente pretende mostrar que un hábil argumentador como Zenón puede probar que lo desemejante/diferente es semejante y que lo semejante es desemejante/diferente.

forma de conducción de las almas (*ψυχαγωγία*) a través de *λόγοι* que tiene lugar *tanto en ámbitos públicos como privados*. Es evidente que Sócrates pretende mostrar que la práctica del arte de la controversia (“si es que realmente es un arte”; *Phdr.* 261e2: *μία τις τέχνη, εἴπερ ἔστιν*) pertenece a los oradores, cuya finalidad es hacer que lo mismo parezca *a la vez* una cosa y su contraria. La *ἀντιλογική* es la técnica de hacer que cualquier cosa se parezca a cualquier cosa, un procedimiento que permite el engaño y que puede aplicarse tanto al discurso público como al privado. La referencia a Zenón y a ese arte debe entenderse, entonces, como una estrategia para demostrar que, contra lo que afirma Fedro (en *Phdr.* 259e), hay razones para suponer que el orador debe tener conocimiento: si el principal interés de un orador es engañar, y si el engaño no puede producirse a menos que quien engaña conozca la verdad, entonces lo que Fedro escuchó es erróneo y el orador debe conocer la verdad. Así, el conocimiento del orador le permite distinguir cosas que son similares y manipular a su auditorio, lo cual indica que el engaño presupone estar en posesión de conocimiento. El problema para Platón, sin embargo, es que la supuesta *τέχνη* del orador no puede ser un conocimiento en sentido estricto si se utiliza para engañar; por eso cree que los oradores no poseen un verdadero arte.

El tema de la manipulación se sigue de todo el argumento en el que se explica el engaño, y es un problema que permite volver a ubicar a Platón en el debate contemporáneo. En vista de la brevedad, omitiré discutir este importante detalle.²⁴ Platón sin duda estaría de

²⁴ Sólo recordaré que en años recientes MERCIER - SPERBER (2017: 189) han observado que “la comunicación humana no se limita a temas de interés común en los que la veracidad y la confianza son mutuamente ventajosas”. Uno puede usar a voluntad las señales lingüísticas *para informar o engañar*, ya que no hay ninguna señal lin-

acuerdo con la idea de que la comunicación humana es una empresa compartida, ya que la investigación involucrada en un diálogo filosófico es siempre conjunta,²⁵ lo cual significa que en la investigación compartida cada parte controla la calidad de las razones que la otra parte aporta y adapta sus razones a las objeciones que se le plantean.²⁶ Este tipo de procedimiento, sin embargo, es completamente ajeno a la relación orador-auditorio, ya que, al menos en principio, el auditorio está condenado al silencio o a no dar razones. El otro detalle relevante (conectado con el problema del embuste y el engaño) tiene que ver con el hecho de que la manipulación también puede hacerse “en vista de lo mejor”; ése sería el caso de la “noble mentira”. Dicho de otra manera, un orador filosófico en un sentido platónico también podría manipular a su auditorio, aunque dicha manipulación fuera en vista de lo mejor.²⁷

güística que por sí misma sea completamente fiable. La mentira y el engaño, entonces, son parte del repertorio de recursos que uno puede usar para comunicar cosas. Pero dado que la comunicación es una empresa que presupone dependencia entre las personas, quienes están involucrados en procesos comunicativos siempre están expuestos a ser engañados y manipulados.

²⁵ Cf. *Cr.* 46d, 48d; *Chrm.* 158d; *Prt.* 330b; *Tht.* 151e; *Phlb.* 26e; *Sph.* 218b, *et passim*.

²⁶ MERCIER - SPERBER (2017: 228-231 y 261).

²⁷ Para no extenderme en demasía, sólo dejo sugerido el problema, pero recuerdo que varios de estos pasajes del *Fedro* evocan el *Gorgias* (especialmente 502e-503a), donde Platón sugiere que la retórica dirigida al pueblo ateniense no habla de lo que es mejor, sino que sólo le interesa gratificar a los ciudadanos y tratarlos como niños (los niños, claro está, son personas que aún no han desarrollado correctamente sus facultades cognitivas). Para un tratamiento detallado de la “noble mentira”, cf. *R.* 414b-c y SCHOFIELD (2006: 284-309).

III. LA RETÓRICA “GENUINA” COMO CONDUCCIÓN DE ALMAS Y EL PAPEL DEL CONOCIMIENTO

Platón sugiere que la nueva visión de la retórica que propone es una “conducción del alma” (ψυχαγωγία; *Phdr.* 261a8; cf. también 271c10-d2). Cuando esta palabra aparece por primera vez en el diálogo (261a10) aún tiene un carácter neutro; no es buena ni mala en sí misma, todo depende de cómo y con qué fines se la utilice.²⁸ A Fedro no le interesa determinar si la retórica es “una habilidad técnica que conduce al alma a través de los discursos”, sino si, en realidad, actúa en los tribunales, en otras reuniones públicas y en las privadas. Esto último constituye para él una novedad que apunta a la diferencia entre el discurso público y el que puede darse en un contexto dialéctico privado, en el que uno también intenta persuadir a su interlocutor, pero no usando el embuste o el engaño, sino mejores razones.

Si Platón piensa que “el poder del discurso es una conducción del alma” (*Phdr.* 271c10-d1) y, si el alma puede ser conducida correcta o incorrectamente, cabe suponer que entiende la retórica genuina como una técnica interesada en guiar (correctamente) a las almas hacia el conocimiento e incluso hacia el autoconocimiento: una vez que la propia alma ha sido correctamente guiada y se ha entendido por qué ese tipo de guía es apropiado, uno puede comenzar a guiar por sí mismo su alma en la dirección correcta. Éste es el proceso que seguramente prelude el trabajo en uno mismo y en el autoconocimiento, lo

²⁸ Platón explícitamente afirma (*Smp.* 180e4-181a4) que no hay ninguna actividad que, por sí misma, sea buena o mala (o “noble” o “vergonzosa”: καλή οὔτε αἰσχρά): es correcta si se la realiza bien y del modo correcto (καλῶς... ὀρθῶς). Si no se la realiza así, es mala (αἰσχρόν).

cual puede revelarse como una condición del conocimiento: si la persona no se conoce a sí misma, no puede pretender investigar o conocer lo que es ajeno a sí misma (*Phdr.* 229c-230a). Entonces, si el poder del discurso es *ψυχαγωγία*, el orador debe prestar atención a cuántas clases de alma hay, qué clase de personas producen, qué clase de discursos hay y qué clase de persona es persuadida por qué clase de discurso (*Phdr.* 271b1-5). Desde luego que el orador también debe entender los momentos oportunos para hablar (*εὐκαιρία*) y para callar (*ἄκαιρία*), y solo él puede decir que tiene el arte de retórica (*Phdr.* 272a5-7).²⁹

Seguramente, para poder conducir de manera apropiada el alma de las personas se debe tener una formación filosófica adecuada, lo cual explica que Sócrates exija a Fedro que deje de ser un lego en filosofía y se vuelva hábil en el uso correcto de la argumentación (*Phdr.* 261a4-5). Aunque no está dicho en forma explícita en el *Fedro*, creo que Platón estaría de acuerdo con la sugerencia de que el conocimiento implica responsabilidad. A diferencia de la retórica tal como Fedro la entiende (como lo que “le (a)parece a la mayoría”), la retórica filosófica debería depender de la capacidad de producir un pensamiento fundado en razones.³⁰ Desde luego que son o pueden ser razones muy

²⁹ Estos requisitos pueden considerarse como la forma en que Sócrates entiende que debe proceder una “retórica filosófica”, ya que “la dialéctica es la manera de hablar más apropiada para comprometer a los demás”, PLANINC (2003: 66); cf. también RHODES (2003: 532-533).

³⁰ La forma más refinada de diversión, sostiene Platón, se produce cuando el dialéctico toma “un alma apropiada (*λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν*) y planta y siembra en ella palabras o argumentos *acompañados de conocimiento*” (*μετ’ ἐπιστήμης λόγους*; *Phdr.* 276e5-277a1). Estas palabras son capaces de “ayudarse a sí mismas”, presu-

objetables, pero nunca son “razones definitivas” que no sean susceptibles de un nuevo examen. A diferencia del engañador, que posee un conocimiento para producir su engaño, un conocedor platónico, no estará interesado en engañar a su auditorio y, si es posible, lo ayudará a mejorar su comprensión de lo que se está discutiendo.³¹

IV. LA LOGOGRAFÍA Y LAS CONDICIONES DE UN BUEN DISCURSO

Cuando Sócrates concluye su elocuente palinodia a Eros con una ple-garia, Fedro parece especialmente impresionado: alaba la belleza del discurso de Sócrates y comenta que ahora le parece que el discurso de Lisias resultará comparativamente “mediocre” (ταπεινός) (257c3-4). Estas líneas son importantes porque en ellas aparece la primera referencia a la logografía, y ella es especialmente significativa porque permite a Platón introducir la opinión de Sócrates de que “escribir discursos no es en sí mismo algo vergonzoso”. Lo vergonzoso no es hablar o escribir bien un discurso (τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν), sino hacerlo no sólo vergonzosamente sino también mal (ἀλλ’ αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς; *Phdr.* 258d4-5). La afirmación de Sócrates pa-

miblemente porque las personas que las tienen son capaces de proporcionar buenas explicaciones.

³¹ Según Platón, la buena retórica debe estar guiada por el conocimiento. Sin embargo, al principio del diálogo (*Phdr.* 229e-230a) el personaje Sócrates reconoce que no se conoce a sí mismo y que, si es así, sería ridículo pretender investigar cosas que le son ajenas. Eso sugiere la inquietante posibilidad de que en su estado actual el personaje Sócrates no pueda aún practicar la “buena retórica”.

rece ser una respuesta a la sospecha de Fedro de que Lisias podría ser acusado de sofista debido a su escritura.³²

IV.1. LOS REQUISITOS DE LA PERSUASIÓN LEGÍTIMA

Las dos posiciones en pugna en el *Fedro* son (i) el punto de vista de Sócrates, que sostiene que la persona que va a pronunciar un discurso *bien y bellamente* debe tener en su mente el conocimiento de la verdad de lo que pretende hablar (τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδῶσαν τὸ ἀληθές; *Phdr.* 259e5-7). (ii) La otra posición es la de Fedro, quien sostiene que la persuasión no proviene de lo que *es* verdadero, sino de lo que *parece* serlo. No es necesario, entonces, que quien va a pronunciar un discurso comprenda lo que *es realmente* justo (τὰ τῶ ὄντι δίκαια μανθάνειν), sino sólo lo que le parece a la mayoría (τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει ... οὐ δὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει), que es quien decidirá si el discurso es persuasivo o no. Si esto es así, entonces la verdad es irrelevante para la persuasión. En opinión de Platón, siempre es mejor la palabra hablada, que garantiza un intercambio vivo entre dos personas interesadas en alcanzar la verdad en un escenario dialéctico cuyo propósito no es convertir el debate en un campo de batalla. Nada de esto es posible en el ámbito de la palabra escrita. Si esto es así, la retórica *more platonico* no puede ser una técnica alejada de la dialéctica.

Ya he discutido algunos de los argumentos que el personaje Sócrates proporciona a favor de su posición; enseguida me centraré en otros dos, pero antes puede ser interesante mencionar algunos temas

³² Véanse *Phdr.*257d y MCCOY (2008: 168-169).

que están implícitos en esas líneas. En primer lugar, debe destacarse el hecho de que Fedro “ha oído” (259e7: ἀκήκοα) que no es importante para el orador conocer la verdad si va a persuadir. ¿De quién ha oído esto? El contraste entre “es” y “(a)parece” evoca a la sofística. Este detalle quizá también sugiere que él es parte de quienes están felices de seguir las prácticas retóricas que eran populares en el momento y que muestran algunos rasgos sofísticos (como la relevancia de lo que le parece a “la multitud”). Más tarde Fedro responde a la pregunta de Sócrates de si esto es lo que ha oído sobre la retórica diciendo que no ha oído eso en absoluto. El contexto deja claro que Fedro no habría oído nada de esto porque el tipo de retórica que le interesa es la que se emplea en el dominio público, cuyo objetivo principal es persuadir al auditorio. Por eso es tan importante complacer al público, independientemente de que lo que diga el orador sea cierto o no. Como puede advertirse, de nuevo hay un contexto dramático de cierta intensidad que “preludia” un tema filosófico de crucial relevancia: persuadir a como dé lugar o hacerlo partiendo de lo que se sabe.

Con la distinción entre “lo que *parece* y lo que *es* tal y tal” (cf. *Phdr.* 259e-260a) Platón vuelve a recordarnos el contraste entre opinión y conocimiento de *R. V.* “Parece” puede significar “me parece”, “creo” (en el sentido restringido de lo que uno cree y de las potenciales fallas y limitaciones cognitivas de la perspectiva de la primera persona). Aunque Platón es consciente de que cuando la cuestión involucra nociones evaluativas hay un desacuerdo casi unánime (*Phdr.* 263a6-10), favorece la idea de que debería ser posible determinar lo que *realmente* es bello o vergonzoso, justo o injusto. Pero lo que le parece a alguien es siempre una opinión, la cual puede ser verdadera o falsa. El conocimiento, sin embargo, es siempre verdadero y no puede

depender de una opinión subjetiva. Si es razonable sugerir que el estado mental que se asocia con “me (a)parece” está anclado en la opinión y no en el conocimiento, y si la opinión no puede identificarse con el conocimiento, parece razonable pensar que es más fácil persuadir a la multitud, especialmente si esa “multitud” no está formada por personas que tienen conocimiento en sentido platónico.³³ Este detalle adquiere especial significación en el pasaje del *Fedro* en el que el núcleo del problema es sobre todo reconocer los procedimientos genuinos de persuasión, evitar el engaño y dar al auditorio la posibilidad de discernir entre lo que es verdadero y lo que es falso.

IV.2. OTROS ARGUMENTOS CONTRA LA TESIS DE QUE LA RETÓRICA

NO REQUIERE QUE LA MENTE DEL HABLANTE ESTÉ EN LA VERDAD

A continuación, discuto brevemente otros dos argumentos en contra de la posición de Fedro, los cuales recurren a aspectos literarios que sirven para introducir aspectos más filosóficos del *Fedro*.

ARGUMENTO DEL ASNO (*Phdr.* 260b1-c5): supóngase que el sujeto 1 (S^1) pretende persuadir al sujeto 2 (S^2) de que S^2 debe conseguir un caballo para defenderse de alguien. Si ni S^1 ni S^2 saben qué es un ca-

³³ En *Phdr.* 259e-260a el interés de Platón por distinguir lo que algo *es* de lo que *parece serlo* evoca el *Gorgias*, donde el personaje Sócrates afirma que el único testigo de lo que argumenta Polo es el propio Polo, no una multitud de “testigos respetables” (471e2-472a5; 472b6-c1; 474a5-b1). Sin embargo, respecto de la verdad (ἀλήθεια) este tipo de “refutación” no tiene ningún valor (*Grg.* 471e7-8: οὗτος δὲ ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν), pues hay ocasiones en que una persona puede ser condenada falsamente por una multitud de testigos que también *parecen* respetables.

ballo y uno de ellos piensa que un caballo es un asno, entonces eso sería ridículo, ya que estarían aproximándose a un asno como si fuera un caballo y le estarían atribuyendo las propiedades que esperan encontrar en un caballo (su ventaja para usarlo en la guerra, su capacidad para cargar equipaje, etc.). Fedro reconoce que esto sería ridículo, Sócrates aprovecha este acuerdo y afirma que tal vez sea mejor ser ridículo y amistoso (γελοῖον καὶ φίλον) que hábil y hostil (δεινόν τε καὶ ἐχθρόν; *Phdr.* 260c3). Sócrates señala entonces que cuando un orador que ignora el bien y el mal encuentra una ciudad en las mismas condiciones y trata de persuadirla para que tome un determinado curso de acción haciendo un elogio de lo que es malo como si fuera bueno, entonces, habiéndose familiarizado con la opinión de la mayoría, podría realmente persuadir a la ciudad para que haga algo malo en lugar de bueno. Entonces, si un orador que ignora lo que es bueno y malo obtiene el poder en una ciudad que se encuentra en el mismo estado de ignorancia, intenta persuadirla para que actúe mal en lugar de bien y tiene éxito, “la cosecha de las semillas será muy pobre” (*Phdr.* 260c6-d1).

El modo en que Platón asocia las palabras δεινός y ἐχθρός parece sugerir que, una vez más, está pensando en los sofistas³⁴ y parece decir que los pequeños errores cometidos por alguien amigable y abierto al diálogo son menos perjudiciales que los de un orador hostil lo suficientemente inteligente como para ocultar su ignorancia y evitar el ridículo.³⁵ Pero un “orador” platónico no necesita ocultar su igno-

³⁴ La palabra δεινός en Platón habitualmente se refiere a los sofistas y, especialmente, a Protágoras (véase *Prt.* 341a9; *Tht.* 154d-e; 164c-d).

³⁵ Este es el modo en que HACKFORTH (1997: 120, n.1) sugiere leer estas líneas.

rancia, sino admitirla en el caso de que, al cabo de una conversación dialógica, haya tomado conciencia de que es ignorante. Si la alternativa es ser ridículo o ser inteligente/hábil y hostil, cuando un orador que ignora lo que es bueno y malo encuentra una ciudad en la misma condición (*i.e.*, sin saber ni lo que es bueno ni lo que es malo) e intenta persuadirla, puede hacerlo para que actúe mal en lugar de bien. Según esta primera conclusión,³⁶ Fedro debería admitir que, si no hubiera conocimiento en la mente del orador, podría terminar persuadiendo a la ciudad para que actúe mal en lugar de bien. Hay que volver a señalar que, para ser persuasivo, el orador deberá haberse familiarizado con la opinión de la multitud (*Phdr.* 260c9: δόξας δὲ πλήθους μεμελετηκώς), lo que confirma que el procedimiento retórico, tal como lo entiende Fedro, opera en el plano de la opinión. Sin embargo, las personas no suelen estar dispuestas a aceptar que su ciudad actúe mal en lugar de bien, por lo que hay que admitir la relevancia de que el orador debe conocer la verdad de aquello acerca de lo cual se propone convencer. Esto explica por qué la retórica como la entiende Fedro “no cosecha un buen fruto”.

Esta sección del diálogo hace avanzar la discusión hacia el procedimiento que Platón recomienda para establecer definiciones y, cabría pensar, para conocer cualquier cosa. La *división* significa “cortar” un género por sus articulaciones naturales hasta obtener el *definiendum*. Si “reunión” significa poner juntas multiplicidad de “cosas” dispersas, pero que pertenecen al mismo género, aunque la *reunión* no proporcione una definición, constituye un camino necesario por el que

³⁶ Si se puede ignorar la diferencia entre un asno y un caballo y, por lo tanto, se puede atribuir a un asno las propiedades del caballo, entonces, análogamente, también se podría tratar algo malo como si fuera bueno.

se puede obtener una definición. Además, si uno no puede distinguir conceptualmente un caballo de un asno y, sobre todo, lo que es justo de lo que no lo es, no podrá explicar por qué, en lo que parece ser una redefinición de la retórica por parte de Platón, ésta debe referirse a la verdad y no a la apariencia (que puede ser verdadera o falsa). Tampoco se podrá explicar por qué su función no es persuadir a toda costa sino enseñar.

El pasaje del asno también es significativo porque Platón combina dos elementos básicos de su forma de hacer filosofía: un elemento literario (centrado en el humor) y un elemento más filosófico relacionado con el argumento. La humorada de la probable confusión entre el asno y el caballo quizás sirva para llevar el debate a un plano más amigable y, al mismo tiempo, mostrarle a Fedro que ha dicho con excesiva confianza que el orador no necesita conocer la verdad para persuadir. El argumento, por su parte, muestra por qué no se debe confundir una cosa con la otra: la sugerencia de que se puede confundir un asno con un caballo es ridícula para cualquiera; sin embargo, implícitamente, también es útil, ya que muestra a través del humor lo absurdo de afirmar que no es necesario que el orador conozca la verdad. En resumen, detrás de la sugerencia humorística hay un problema serio que Platón se propone discutir. Combinar un chiste con un tema serio es un recurso cuya finalidad puede ser examinar una cuestión en tono amistoso entre personas que no compiten por ganar la discusión, sino que están interesadas en dar con la verdad.

ARGUMENTO DE LA PERSONIFICACIÓN DE LA RETÓRICA (260d): Para añadir un poco más de dramatismo al argumento, Platón “personifica”

a la retórica y la hace decir que ella no obliga a nadie a hacer discursos sin conocer la verdad (*Phdr.* 260d5 y ss.). Mediante “la voz” de la retórica, Platón sugiere que el modo de Fedro no es el único de ejercer la retórica y que, de hecho, es una manera inapropiada de practicarla. A través del personaje Sócrates, Platón afirma que, si alguien va a pronunciar un discurso para persuadir a un público, primero debe conocer la verdad. Sin embargo, si el orador no tiene en cuenta la retórica como técnica que garantice que el discurso esté “científicamente” estructurado, ni siquiera el orador que conoce la verdad podría persuadir con arte (*Phdr.* 260d8-9). Esto significa que un buen orador debe conocer tanto la verdad que va a pronunciar como la retórica en tanto técnica para emplear el discurso “de manera artística”, es decir, con conocimiento. Así, quien posee una τέχνη también está en posesión de cierto conocimiento experto, lo que implica que la retórica puede dar cuenta racionalmente de la verdadera naturaleza de las cosas. Platón vuelve a recordar que, “según algunos”, la retórica no es una τέχνη sino una τριβή, una rutina o especie de pasatiempo que no tiene en cuenta los principios del arte. Esta observación vuelve a evocar la discusión de Platón en el *Gorgias*, donde el ataque de Sócrates procede del hecho de que (i) la retórica es sólo una rutina y de que (ii) pretende ser un arte cuando no lo es (464c), lo que significa que hace trampa. Si la retórica sólo apunta a lo que es placentero y no a lo que es mejor, no es una τέχνη, ya que no puede dar una explicación racional de la naturaleza de las cosas y no puede explicar las causas (465a-b). La retórica es sólo una lisonja (como la repostería; 463a), ya que persigue el placer y no se preocupa por el bien. Si es así, sólo produce un cierto tipo de gratificación y placer; éste es, sin duda, también el mensaje de Fedro en el diálogo homónimo, donde lo único relevante

es saber lo que gratifica a la multitud, de modo de persuadirla más fácilmente.

Cuando el personaje Sócrates afirma que no hay arte de hablar sin captar la verdad (*Phdr.* 260a), es claro que lo que está sugiriendo es que, si hay un “arte de la palabra”, ese arte debe captar la verdad. La personificación de la retórica aconseja que alguien la asuma sólo después de captar la verdad; su observación importante (τόδε μέγα) es que, sin ella, se puede tener conocimiento de cómo son las cosas, pero no se podrá persuadir con arte (260d7-9). Esto plantea la posibilidad de que haya dos artes: uno que proporciona conocimiento de la verdad y otro que enseña técnicas de persuasión independientemente de la verdad. Sin embargo, Sócrates objeta que esto sólo podría ser correcto si la retórica fuera una τέχνη (260e). Cuando la retórica recomienda que sus posibles adeptos comprendan la verdad antes de comprometerse con ella, la sugerencia es que se la considere como un procedimiento que muestra un cierto tratamiento de “conocimiento sistemático”, no una destreza no sistemática o una experiencia sin arte. Ésa es la razón, creo, por la que la retórica termina diciendo que “incluso alguien que sabe lo que es el caso (τὰ ὄντα) no podría persuadir con arte (πείθειν τέχνη) sin ella” (*Phdr.* 260d8-9). Éste puede verse como un segundo argumento contra Fedro y su opinión de que no es necesario poseer la verdad para persuadir.

V. EPÍLOGO: ARGUMENTACIÓN EMOCIONAL Y RACIONAL³⁷

Un procedimiento persuasivo puramente basado en emociones mueve más a las personas que un procedimiento mayormente fundado en razones. Claro que un procedimiento persuasivo que tenga ingredientes emocionales puede ser muy racional; pero lo que este contraste puede mostrar es qué es lo que ocurre con los procedimientos que recurren a cualquier medio para convencer a su auditorio, incluidos los que son puramente emotivos (no es casual que Aristóteles dedique el libro II de la *Retórica* al examen de los estados emocionales). Eso no significa que los mecanismos racionales no puedan nunca recurrir a recursos emocionales para convencer, pero, a ojos de Platón, si el auditorio no es capaz de distinguir estados emocionales de buenas razones, una persuasión completamente basada en emociones muy probablemente no será legítima.

La tesis de Fedro de que el orador no necesita conocer la verdad para persuadir describe el modo en que la retórica de hecho opera en el debate público; la posición de Sócrates, en cambio, es la de la filosofía platónica (*Phdr.*259e-262a), a la que no le interesa mayormente todo aquello que sea efectista o “útil” para convencer *a como dé lugar* al auditorio. El enfoque de la filosofía, defendido por el personaje Sócrates, está interesado en dar buenas razones, le importa lo que es realmente bueno o justo, porque el procedimiento dialéctico presupone que el interlocutor es una persona cautelosa, que es capaz y está dispuesta a evaluar razones y, de ser necesario, a aceptarlas, aun cuan-

³⁷ La redacción de este apartado final debe mucho a una sustanciosa conversación con Javier Aoiz.

do no coincidan con sus creencias iniciales. Sócrates está en lo correcto cuando afirma que lo justo o lo bueno, son nociones que, por tener un carácter evaluativo, son siempre debatibles. Pero eso, implícitamente sugiere Fedro, ya está *de facto* establecido en cada comunidad política. Lo justo no es lo mismo en todas partes, pero en todas partes hay algo que se establece (y con el uso se practica) como justo.

Pero esta antítesis, en cierto modo radical, muestra que Platón fue completamente consciente de ambas posiciones y de las dificultades que implican. En *Phlb.* 58a-b, por ejemplo, recuerda, a través de su personaje Protarco, que Gorgias solía decir que el arte de persuadir (ἡ τοῦ πείθειν; 58a8) supera mucho a todos los demás, ya que *voluntariamente*, y *no por la fuerza*, podría esclavizar a todos. Lo que Platón está sugiriendo, una vez más, es que el poder de la retórica que él está atacando (en el *Fedro*) puede tener un poder omnímodo. Si la expresión “lo que es realmente justo o bueno” es una manera de referirse a la Forma de Justicia y a la Forma del Bien, se podría pensar que la posición de Fedro evoca la crítica de Aristóteles a la Forma del Bien (que no es practicable ni susceptible de ser adquirida por un ser humano; *Ética a Nicómaco* 1096b32-34). Pero Platón es consciente de que los bienes humanos y *el* Bien no se identifican. Aunque la norma más alta de lo que es bueno es la Forma del Bien, Platón advierte que la persona justa lo será en el sentido habitual de cumplir un juramento, no cometer robos, hurtos, ni traiciones a los amigos, evitar el adulterio, la falta de respeto a los padres y el descuido de los dioses (*R.* 442e-443b).

Más aún, según Platón, la norma legal está en cierto modo subordinada a que la persona sepa lo que es la justicia *para* la ciudad. Lo crucial, entonces, no es que las leyes prevalezcan (ἰσχύειν), sino que

lo haga “la persona regia que posee la sabiduría” (*Plt.* 294a7-8). La ley no puede abarcar con exactitud lo que es mejor y más justo para todos, ya que nada permanece estable en el ámbito humano. Por el contrario, la ley, “como una persona obstinada e ignorante” (*Plt.* 294c1-2: ὥσπερ τινὰ ἄνθρωπον ἀυθάδη καὶ ἀμαθῆ), alcanza una simplicidad que no cabe en los asuntos humanos. Por eso la ley es inútil sin una persona que posea sabiduría.

Para concluir, en un citado y comentado pasaje de *R. X* (606e-607a), después de haber censurado duramente a Homero y sus enseñanzas, Platón parece querer resarcirse con el poeta cuando afirma que, “en lo que se refiere a la administración y educación de los asuntos humanos” (πρὸς διοίκησιν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρωπίνων), Homero es digno de que se lo considere para el estudio y “debemos disponer toda nuestra vida según lo que prescribe este poeta [...] y convenir [...] en que Homero es el más grande poeta (ποιητικώτατον) y el primero entre los trágicos (καὶ πρῶτον τῶν τραγωδοποιῶν), pero [...] en lo que respecta a la poesía solamente deben admitirse en nuestra polis los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos”. Platón aclara enseguida que esto lo dice “como su defensa” (607b1; ἀπολελογήσθω ἡμῖν) al regresar a la poesía por haberla desterrado de la ciudad, ya que “la disputa entre la filosofía y la poesía es de larga data” (607b5-6: παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ). Si, como ha sugerido Gaiser,³⁸ el componente poético y artístico de los diálogos no sólo se manifiesta en la forma, sino también y *sobre todo* en el efecto que provoca en el lector, uno puede entender mejor por qué primero había que censurar y desterrar de la ciu-

³⁸ GAISER (1984: 41).

dad a Homero, y luego pedirle disculpas y admitir “solamente” los himnos a los dioses y las alabanzas a la gente buena. Es como si Platón estuviera diciendo que, dado que sus obras, por el solo hecho de ser “prosa dialogada” y estar redactadas en clave dramática, no podían sino estar llenas de “registros poéticos” (en los que hay pasos de comedia y de tragedia), aunque, a diferencia de la poesía tradicional de Homero y Hesíodo,³⁹ la suya no podía sugerir tales enormidades en almas jóvenes que no son capaces de distinguir correctamente un mensaje alegórico del que no lo es. Más aún, quizá el mensaje de Platón es que, si lo que uno desea es producir un efecto en sus lectores, la prosa dialogada es el mejor medio, ya que puede ser capaz de hacer que un lector se involucre a tal punto en lo que lee que llegue a asumir alguna de las posiciones que defiende algún personaje.⁴⁰ Además, el hecho de que la prosa dialógica como método para hacer filosofía permita que los personajes intercambien sus roles siempre genera una nueva perspectiva en el diálogo como método de investigación conjunta, ya que cuando uno cambia de papel quizá puede apreciar mejor el punto de vista de su interlocutor (aun cuando no lo comparta).

Las últimas secciones de este ensayo se han centrado espe-

³⁹ Poesía tradicional que a veces compone fábulas falsas, en las que se sugiere que una persona justa es una especie de ladrón o en las que los dioses son presentados padeciendo estados pasionales (como la venganza), confabulándose y haciéndose la guerra unos a otros, todas acciones más propias de humanos que de dioses (a este respecto cf. el paradigmático pasaje de *R.* 377a-379b).

⁴⁰ ROSSETTI (2007: 47) ha hecho la interesante sugerencia de que parte de la magia de los escritos de Platón “debe muchísimo a su plausibilidad psicológica”, lo cual, creo, contribuye a que uno como lector esté dispuesto a adoptar la posición de alguno de los personajes.

cialmente en los aspectos filosóficos del *Fedro*, en los que Platón despliega los argumentos para tratar de mostrar por qué la retórica “a la Fedro” es tan nociva. Pero como he procurado mostrar en la primera parte, Platón hace un esfuerzo consciente por mostrar que los ingredientes dramático-literarios son relevantes para introducir el problema filosófico central que será objeto de discusión. Sin cigarras que nos “amenacen” con burlarse de nosotros si nos sorprenden durmiendo la siesta en un agobiante día de calor y no conversando, quizá no es posible tomar consciencia de la importancia de insistir, permanentemente, en la posibilidad del diálogo, la única herramienta legítima para combatir el a veces demoledor efecto de “lo que le parece a uno” por la simple razón de que “le parece”.⁴¹

BIBLIOGRAFÍA

- BOERI, M. D., *¿Serías capaz de hablar si nadie te respondiera? Filosofía y drama en Platón*, Berlin: Logos Verlag, 2023.
- CENTRONE, B., “Introduzione”: V-LX. En M. NUCCI, *Platone. Simposio* (Testo a fronte. Traduzione e commento di M. N. Introduzione di B. C.), Torino: Einaudi 2009.
- DESTRÉE, P., HERRMANN, F.-G. (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston, Brill, 2011.
- FORD, A. L., “Plato’s two Hesiods”: 133-154. En G. BOYS-STONES, J. H. HAUBOLD (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

⁴¹ Este artículo es un resultado parcial del proyecto Fondecyt 1200213 (Chile) y una reelaboración parcial de BOERI (2023), cap. 8, y otras secciones de ese libro.

- GAISER, K., *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici (Con una premessa di Marcello Gigante)*, Napoli, Bibliopolis, 1984.
- GIULIANO, F. M., *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005.
- GRAZIOSI, B., 2010. “Hesiod in classical Athens: Rhapsodes, orators, and Platonic discourse”: 111-132. En G. BOYS-STONES, J. H. HAUBOLD (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford: Oxford University Press.
- GRISWOLD, C. L. JR., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven and London: Yale University Press, 1986.
- HACKFORTH, R., *Plato's Phaedrus* (Translated with an Introduction and Commentary by R. H.) Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- HALLIWELL, S., *The Aesthetics of Mimesis*, Princeton: Princeton University Press, 2002.
- MCCOY, M., *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- MERCIER, H., SPERBER, D., *The Enigma of Reason*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017.
- PLANINC, Z., *Plato through Homer. Poetry and Philosophy on the Cosmological Dialogues*, Columbia and London: University of Missouri Press, 2003.
- RHODES, J. M., *Plato's Erotic Dialogues*, Columbia and London: University of Missouri Press, 2003.
- ROSSETTI, L. “Il dialogo socratico come unità comunicazionale ‘aperta’”: 33-52. En G. MAZZARA, M., NARCY, L., ROSSETTI, (eds.) *Il Socrate dei dialoghi* (Seminario palermitano del gennaio 2006), Bari: Levante Editori, 2007.
- ROWE, C. J., *Plato. Symposium* (Edited with an introduction, translation and commentary by C. J. R.) Bristol: Aris & Phillips, 1998.

- ROWE, C. J., *Il Simposio di Platone (Cinque lezioni sul dialogo con un ulteriore contributo sul Fedone e una breve discussione con Maurizio Migliori e Arianna Fermani)*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998a.
- SANTA CRUZ, M. I., CRESPO, M.I., Platón, *Fedro* (introducción, traducción y notas de M. I. S. C. y M. I. C.), Buenos Aires: Losada, 2007.
- SCHOFIELD, M., *Plato. Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SHEFFIELD, F.C.C., *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- TULLI, M., "Platone, il proemio del *Teeteto* e la poetica del dialogo": 121-133. En M. TULLI (a cura di) *L'autore pensoso. Un seminario per Graziano Arrighetti sulla coscienza letteraria dei Greci*, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2011.
- ZAFIROPOULOS, C.A., *Socrates and Aesop. A Comparative Study of the Introduction of Plato's Phaedo*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2015.