

Nuevos conflictos en torno al logos

RAFAEL RODRÍGUEZ SÁNDEZ*

La lectura del excelente libro de A. Vallejo *Mito y persuasión en Platón*¹ ocasiona las reflexiones que siguen y que toman el título de un trabajo anterior del mismo autor, *Conflicto en torno al logos*², también de muy provechosa y recomendable lectura. La posición de Vallejo puede expresarse así: la presencia de los elementos irracionales en la vida humana fue reconocida con inquietud por Platón; tanto que es posible que despertara las tendencias ordenancistas de su personalidad, por lo que trató de encontrarles un lugar y encauzarlos tanto en el alma de los individuos como en la organización de los estados. Pero no le fue posible realizar estas tareas sin caer en algunas contradicciones y dificultades así prácticas como teóricas. Pues el instrumento (o el mecanismo, como dice Vallejo³) con el que trató de realizarlas fue el uso de los mitos, medios de persuasión irracional, con el fin de poner del lado de la razón aquellos elementos que son más fuertes que la misma razón. Ahora bien, los mitos platónicos tienen carácter irracional de por sí, pues son expresión de una doctrina que no puede ser objeto de razonamiento dialéctico ni de traducibilidad al lenguaje del logos, dados su contenidos de naturaleza escatológica y, por tanto, de imposible verificación y contraste argumentativo. Y, sin embargo, esos contenidos escatológicos representan las más firmes convicciones de Platón y son la inspiración de casi toda su metafísica. Pues sin tales apoyos extrarracionales, la teoría queda reducida a un heroísmo trágico de muy escaso atractivo, y la moral de la renuncia a algo muy poco convincente. Por eso, la adopción de estos mecanismos de persuasión le supuso a Platón la quiebra con la enseñanza socrática con respecto a la cual «toda esa fantasía escatológica»⁴ está en clara contradicción. Sócrates fue un agnóstico coherente con su metodología⁵ y, según las noticias del mismo Platón en la *Apología*⁶, nada más lejos de su figura que la aceptación de tales relatos y de la persuasión que en ellos pueda fundamentarse. La ausencia de tales mitos en los diálogos socráticos indica con claridad que no fueron forma socrática de expresión y que, en tanto que opuestos a la mayeréutica, no pudo sentir Sócrates ningún aprecio por ellos. Además, este uso repetido de los mitos lleva a Platón a caer en contradicción con la crítica que él mismo había hecho a la retórica que le era contemporánea, es decir, que viene a caer en lo mismo que había criticado en oradores y sofistas dado que el ideal dialéctico desde el que construye la crítica no es respetado por Platón en cada una de las ocasiones en que recurre a los mitos. A su vez, toda retórica ha quedado condenada y no debemos creer en una que sea *techne* y arte subordinado a la filosofía, pues toda su enseñanza tiene una «orientación trascendente» incompati-

* Dirección: Universidad de Cádiz. Facultad de Filosofía y Letras. Avda. Gómez Ulla s/n. 11003, Cádiz.

1 A. Vallejo, *Mito y persuasión en Platón*. Sevilla, Suplementos de ER, 1993.

2 A. Vallejo, «Conflicto en torno al logos. El concepto de *techne* y la crítica filosófica de la retórica». ER, VIII/15.

3 MPP, 49.

4 MPP, 128.

5 MPP, 136-137.

6 29a.

ble con la tarea de complacer y dedicar agradables discursos a los compañeros de esclavitud de la oscura caverna⁷.

He aquí un resumen muy apretado de las principales y muy sugestivas posiciones de A. Vallejo que, de modo aún más apretado, pueden expresarse como acusación de irracionalidad al contenido de los mitos y a la persuasión que ellos puedan fundar, quiebra inevitable del platonismo con la enseñanza socrática y, como resultado, un pensamiento que contiene importantes contradicciones y ambigüedades, cuestiones todas, como se ve, que dan mucho que pensar. Sobre algunas de ellas nos manifestamos a continuación.

La persuasión y la racionalidad

La función persuasiva que Platón reserva a los mitos parece inseparable, como A. Vallejo nos recuerda⁸, de la quiebra progresiva que de los principios socráticos tiene lugar en el platonismo. Nos movemos aquí, a falta de noticias más seguras, en un contorno de conjeturas mejor o peor fundadas, según lo que permitan los textos y la libertad de la lectura. Sócrates no trató de convencer a nadie extradialécticamente, pues, al parecer, estaba convencido de la presencia de la razón en todos los individuos de la especie por igual y, por tanto, igualmente convencido de la universalidad del método. Desde este punto de vista, una de sus dificultades podría ser tan sólo la del tiempo, la de cómo disponer del tiempo suficiente para poder llegar al mayor número posible de interlocutores utilizando sólo el recurso de una conversación de la que uno de sus requisitos es, precisamente, la falta de prisa y el total sosiego y tranquilidad del ánimo. Podría Sócrates contemplar esta dificultad como única y como única objeción a la universalidad de su propósito, pero es obstáculo, al fin, exterior al procedimiento al que no afecta de modo propio y esencial. Pues si hubiera, como ya contempló hipotéticamente Platón⁹, muchos incitadores de mayeútica, el procedimiento podría ser universalizado sin ningún tipo de impedimento interior, dado que sólo requiere, en verdad, la presencia desnuda de una razón frente a otra razón¹⁰.

Teniendo presente lo anterior, resulta claro que Vallejo nos diga que la filosofía socrática es incompatible con la retórica¹¹. Evidentemente que lo es y Platón no se ha privado de manifestarlo con insistencia. Lo que, a nuestro juicio, no es tan evidente es que también la filosofía platónica lo sea, como también afirma Vallejo¹², con el que coincidimos en creer que esta cuestión es, sin duda, una cuestión central. Sin embargo, si no le hemos entendido mal, creemos que no es fácil mantener, por una parte, la excelencia de la argumentación dialéctica socrática y, por otra, acusar a Platón de requerir una «audiencia divina» por resultarle interlocutores de poca calidad e insuficientes los compañeros de la prisión¹³. Esta acusación, que puede considerarse verdadera y con apoyo suficiente en algunos textos, sobre todo de *República* y *Teeteto*¹⁴, pierde significación aislada del contexto general de lo que pudiéramos considerar como preocupaciones platónicas generales. Mantener esas conversaciones sólo con los interlocutores que pueden y saben seguirlas es mantener en su literalidad la actividad socrática. Abrir las posibilidades reales de audiencia haciendo entrar en la conver-

7 CTL, 39.

8 MPP, 103-120.

9 *Político*, 295b.

10 *República*, 409a, 577a-b; *Gorgias*, 523e.

11 CTL, 23.

12 CTL, 39-40.

13 *Ibíd.*

14 *República*, 496b-d; *Teeteto*, 172d-177c.

sación también a los menos dotados y a los incapaces del esfuerzo dialéctico sí que es ir más allá de Sócrates e, incluso, romper con su enseñanza. Es decir, que o bien mantenemos el ideal racionalista socrático, en cuyo caso tendremos que convenir en que no todos los hombres son interlocutores válidos sino que sólo lo son algunos escogidos, o bien intentamos retocar ese ideal dando cabida en la conversación a todos los hombres, aun sabiendo que no todos pueden ser dialécticos. Si aceptamos la primera opción, no es correcto que la alabemos en Sócrates y la tachemos de elitista en Platón. Y si aceptamos la segunda, hay que admitir que la conversación, al dar cabida a tanta audiencia, tendrá que dar cabida también a procedimientos expresivos nuevos y distintos a los de la argumentación dialéctica.

Los trabajos cuya lectura nos suscitan estas reflexiones quieren «reconstruir la experiencia platónica de lo irracional»¹⁵ y las maneras expresivas de su trato con él, habida cuenta de su fuerza y presencia en la vida humana. Por lo que sabemos, Platón estuvo sólidamente convencido de esta fuerza y presencia, así como de que la enseñanza socrática no la tenía en cuenta lo suficiente. Pero tenerla en cuenta no quiere decir justificarla ni tampoco que sea lo mejor que haya en los hombres; tan sólo que en muchos hombres se manifiesta con tanta fuerza que parece que no hay otra cosa en ellos. Si, pues, al tratar de atender también a los hombres de débil racionalidad (en lugar de enviarlos directamente a los sofista, por ejemplo) hay que acudir a procedimientos extradialécticos *in modo no in re*, no hay que sorprenderse demasiado ni lamentar tampoco que Platón venga a caer por ello en la irracionalidad. Pues lo que ocurre es que no en todos los hombres la razón tiene la misma calidad y fuerza y que si bien el proyecto socrático es válido en su pretensión de universalidad, puede que no lo sea en cuanto esta universalidad es entendida sólo como del método y la mayeútica. Y Platón parece tomar tan en serio el intento socrático de universalidad que da en urdir modos y reglas para que lo esencial de aquel intento sea realmente universal llegando a la mayoría de los ciudadanos. No abandona el ideal de la mayeútica y las exigencias de la conversación dialéctica con los interlocutores que son competentes y con los que es posible la igualdad del trato racional. Tampoco el momento de contemplación que Vallejo llama el de la audiencia divina. Pero tampoco abandona a los compañeros de la caverna a los que intenta narrar lo mismo con otros medios persuasivos. Será muy discutible la manera de llegar a ellos, la persuasión narrativa o la coacción ilustrada, y también que la propuesta socrática admita sin violencia una tal universalización, pero no se le puede negar el intento de lograrla.

Entre Sócrates y Aristóteles

Esta franca aceptación platónica del papel de lo irracional en la vida humana está más cerca de Aristóteles, al que anticipa, que de Sócrates del que, como insiste A. Vallejo, ciertamente se separa. M. Nussbaum localiza en el *Fedro* no una aceptación resignada de lo irracional, sino el descubrimiento de su función positiva de guía y motivación de la conducta, su lugar principal en la vida buena, su actividad estimulante con respecto a la razón¹⁶. También está Aristóteles anticipado en aquel conocido lugar del *Político*¹⁷ en el que Platón se enardece contra toda rigidez y afirma la vulnerabilidad y la imprevisión, la singularidad y la inquietud a que está sometida toda vida humana, afirmaciones que vuelven a aparecer en *Leyes* con expresiones parecidas¹⁸. Hay cierta

15 MPP, 16.

16 M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*. 1995, 269 ss.

17 294a-b ss.

18 P. e., 653a, 732e, 733a-b, 875a, etc.

quiebra del intelectualismo, como bien sabe y dice Vallejo, pero quiebra consciente que no supone una caída en la sinrazón, sino el reconocimiento de las dificultades entre las que se resuelve la vida de los hombres, ante la cual, como en el dicho clásico, gris es toda teoría, verde el árbol de la vida.

Sí parece preocupar a Platón la posibilidad de encontrar procedimientos que puedan presentar la verdad como aceptable. Pues a muchos les resulta más fácil el asentimiento al discurso bien compuesto que al discurso verdadero, como demuestra la práctica de sofistas y oradores. ¿Habrá de ser siempre incompatibles y contrarios? Es propósito de Platón (y permanente paradoja de su pensamiento) la voluntad de instaurar la razón en el alma y en la ciudad sin olvidar la debilidad que puede tener esta misma razón, su fragilidad y mínima fuerza. Tan evidente debió resultarle esta fragilidad que, como es sabido, llega a desconfiar incluso del estamento organizado de los filósofos¹⁹, es decir, de aquellos a quienes la naturaleza y la educación han dotado de las mayores garantías acerca del uso de la razón. Desconfianza que no sólo es imputable a los desencantos que el paso del tiempo deja en el alma, sino también a la variedad de figuras y tipos humanos que bajo la denominación común de filósofos hubo de conocer en la Academia.

Presentar la verdad como verosímil y ponerla en situación de poder ser acogida por aquellos a los que su brillo no deslumbra, es también tarea del filósofo. El cual reconoce de este modo la presencia de lo irracional en el alma y lo valora en su medida como algo que ha de ser tenido en cuenta y que no puede ser abandonado en las manos de la tradicional educación homérica o en la nueva de oradores y sofistas. Por eso nos creemos lo que Platón dice en *Gorgias* y *Fedro* sobre la posibilidad de una retórica ajustada al arte y técnica auxiliar de la ciencia arquitectónica. Su lugar y función han sido ejemplificados en el mismo texto del *Gorgias* mediante la escena en la que el mismo Gorgias convence y persuade a los enfermos rebeldes que no quieren seguir el tratamiento que prescribe su hermano Heródico, que es médico²⁰. La escena ha sido narrada por Gorgias que quiere ejemplificar con ella el poder de la retórica y su dominio sobre todas las artes. Pero no hay duda de que el ejemplo y la escena han sido vistos por Platón con total aceptación y simpatía, como se desprende del contexto en el que la medicina es presentada como la ciencia rectora de todas las técnicas que se refieren al cuerpo y su buena disposición.

Esa fraternidad entre Gorgias y Heródico, entre técnicas auxiliares y técnicas rectoras es la tematizada en ambos diálogos. Su finalidad es la de conseguir la persuasión de los interlocutores, de aquellos interlocutores, en este caso, que no saben o no pueden mantener las exigencias argumentativas de la conversación dialéctica, situación mental de muchos hombres a los que no por eso puede abandonar el socrático cuidador de las almas. Platón debió pensar que la enseñanza socrática, escribe A. Vallejo, era demasiado bella para ser abandonada y demasiado difícil para llevarla a la práctica²¹. También nosotros lo creemos así. La dificultad va unida al progresivo convencimiento platónico acerca de la complejidad de la vida humana y de lo difícil y oscuro de su funcionamiento. Tendrá que atender con la debida atención el claroscuro de aquella irracionalidad que, aunque no le guste demasiado, es la más habitual y frecuente manera de aparecer lo humano en el individuo y en la ciudad. Estos convencimientos justifican que ponga en entredicho la retórica al uso en lo que se refiere a sus pretensiones de neutralidad y autonomía, de técnica persuasiva al servicio de los asuntos más contrarios y diversos. La apelación al carácter de *techne* sólo parece indicar que la técnica superior es quien señala los fines a los que ha de servir el arte de la persuasión. El orador, por tanto, no posee una técnica meramente formal que ponga al servicio de

19 *Leyes*, 693d, 875a-c.

20 456b ss.

21 MPP, 316.

los fines que el interés o el poder le señalen, sino que esa técnica ha de estar sometida a los fines que señala la técnica superior correspondiente. La ejemplificación es muy conocida: del mismo modo que la gastronomía está subordinada al arte superior de la medicina, del mismo modo que la técnica persuasiva de Gorgias al superior conocimiento de la salud y la enfermedad de su hermano Heródico, del mismo modo que la actividad guerrera a la estrategia, ésta y la economía y la retórica a la política, pues los fines de las artes principales son preferibles a los de las artes subordinadas, pues hay una arquitectónica de los fines²².

En ningún caso parece desprenderse de los textos de *Gorgias* y *Fedro* que el carácter de *techné* que se pide para la retórica suponga hacer de ésta una especie de ciencia apodíctica y cuasi deductiva, que opere reductivamente sobre la sutileza de los asuntos humanos y los convierta, en la intención al menos, en objetos de mensurabilidad imposible, como el mismo Platón ha advertido en algunas ocasiones²³. Pues esta técnica auxiliar no pretende tener un estatuto de ciencia que no le conviene por su objeto; pretende, tan sólo, saber a quien sirve, del mismo modo que la gastronomía o el gourmet que se someten a un plan dietético saben a quien se someten y por qué.

Hay otros motivos para creer la tesis platónica de la retórica subalterna. Si afirmamos, como lo hacemos con Vallejo, que la filosofía socrática es claramente opuesta a la retórica, no debería sorprendernos que, siendo así las cosas, sus argumentos convencieran a muy poca gente²⁴. Es que él no era un retórico ni tampoco buscaba hacer exhibiciones ni trataba de convencer retóricamente a nadie. Presumía incluso de no hacer caso de las opiniones de la mayoría a las que no concedía valor especial sólo porque fueran sostenidas por la mayoría. Pero emplazaba, en cambio, a su interlocutor a que le refutara del mismo modo que él refutaba a su interlocutor, convencido, según parece, de que el argumento bien construido e irrefutable supone para ambos la experiencia de la verdad y la verdad misma²⁵. La rareza de la doctrina y su contraste con las estimaciones usuales de la ciudad es, a juicio de Vallejo²⁶, lo que lleva a Platón a la búsqueda de dimensiones escatológicas con el fin de que esa rareza pudiera resultar convincente. Pero no podemos olvidar que esa rareza es presentada dialécticamente y así, argumentando, consigue poca o ninguna aceptación o, todo lo más, inquietud y perplejidad. ¿Debemos ver en todo caso el recurso a lo irracional por parte de Platón como el propósito de dotar a la teoría del fundamento que no tiene? Pudiera ser, aunque deberíamos tener en cuenta: 1) que el Sócrates de la *Apología* que no usa mitos y que se manifiesta agnóstico, mantiene, sin embargo, una doctrina tan extraña como la mantenida por el Sócrates de diálogos más tardíos, que sí usa mitos. Parece, por tanto, que las doctrinas que el personaje defendía no llegaba a convencer a mucha gente, circunstancia que no le hizo cambiar de costumbres ni aprender retórica. Y 2) que parte de la extrañeza de la gente ante el personaje podía venir de la despreocupación de éste, también en la *Apología*, ante el éxito o fracaso inmediato de sus intervenciones. Nada más lejos de la mayeutica que el éxito apresurado y momentáneo y nada más propio de la retórica que este tipo de éxito ante cualquier audiencia. Esto es, justamente, lo que separa a la una de la otra y Platón lo sabe y así lo expresa. Digamos que el Sócrates que no recurre a los mitos y el que sí recurre tienen en común un cierto estilo de doctrina que choca con los deseos y las aspiraciones de una mayoría de ciudadanos. La teoría, por su parte, tal como es revisada o presentada por Platón (o como la interpretaron y vivieron otros socráticos como Antístenes) parece mantener que el criterio

22 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a.

23 *Eutifrón*, 7b, *Fedro*, 263a.

24 MPP, 167, nota 35.

25 *Gorg.* 486e, 487e.

26 MPP, 167.

de la corrección de un argumento no es nunca el éxito inmediato en forma de pronta persuasión del interlocutor. Muy al contrario, la conversación que genera la mayeutica nunca es apresurada ni busca tampoco que el convencimiento del interlocutor, si lo hay, lo sea. No puede serlo por la naturaleza misma de la argumentación dialéctica. Frente a la concepción de la razón que subyace a la retórica, Sócrates (el que usa y el que no usa los mitos) propone una otra concepción que busca fines más lejanos que la persuasión deslumbrante y momentánea, una tarea que puede durar la vida entera y que se manifiesta confiadamente, con lúcida ingenuidad, ante los demás hombres y la ciudad entera.

Platón, ciertamente, ha podido recibir toda esta enseñanza con la disposición y el convencimiento (indicados en la Carta VII²⁷ y que en su opinión los hechos le fueron confirmando) de que hay una diferencia enojosa entre la minoría ilustrada de los que saben y poseen conocimiento y la desobediente mayoría de la de la torpeza ambiciosa e irracional. Por consiguiente, la falta de éxito inmediato de la conversación socrática no refuta la teoría sino que la confirma, del mismo modo que la consecución del éxito confirma las expectativas de la retórica. A Platón no se le olvida ese aspecto esencial del socratismo y la mayeutica. De ahí que cuando intenta universalizar la enseñanza socrática del cuidado del alma convirtiéndola en un proyecto político, procura evitar el riesgo de quedar en los márgenes de la ciudad, al que por definición está vocado el socratismo. Y verá como necesario recurrir para ello a procedimientos tales como mantener alejados del poder a los timócratas, y exhortar a los racionalmente más débiles mediante técnicas persuasivas que hagan inteligible para ellos lo que la minoría de los sabios y conocedores debate argumentativamente. Tales son los principios que inspiran la teoría política de *República*. El reconocimiento de estos principios le ha llevado, de manera coherente, a postular una retórica que, como todas las artes en general, ha de estar subordinada a la ciencia arquitectónica que proporciona el conocimiento de los fines. Pero en el corazón de ese movimiento y de esa exigencia de aceptación de la irracionalidad (no de justificación de ella) es donde la teoría va encontrando paulatinamente una flexibilidad cada vez mayor que la aproximan a lo que serán los planteamientos aristotélicos. Pues también la obra de Platón está atravesada por la presencia de alguien más que un solo Platón, y hay algo en ella que no permite reducirla a lo que parece su expresión más próxima y evidente. No sólo por la atención que hay que dar al género del diálogo que afirma una y otra vez la posición del interlocutor como la contraria de la que se supone que es la del autor del texto (quien también ha escrito la del interlocutor). También por el lugar que en ella ha ido encontrando el reconocimiento de la fragilidad y vulnerabilidad de la vida humana, la necesidad de contar con la razón allí donde se manifiesta con tan gran debilidad, el afán de que, a pesar de su debilidad y teniéndola en cuenta, sea ella quien trate de dirigir y encauzar la vida.

Poner en circulación con tanto acierto y agudeza éstos y otros muchos motivos de la interminable conversación que inauguró Platón y que con él seguimos manteniendo, es mérito de los textos de A. Vallejo a los que sus lectores tanto consideramos y debemos.

junio 1996

27 Carta VII, 324b-326b.