

LA POLÍTICA DE LA DIALÉCTICA

Resumen:

En contra de las interpretaciones que suponen que el planteamiento de Platón de la filosofía como una forma de vida significa la subordinación de la práctica política a un saber de tipo eminentemente teórico, el presente artículo pretenderá argumentar, mediante el análisis especialmente del *Gorgias* y de la *Apología*, que la propia formulación de la noción de dialéctica en Platón representa no sólo una crítica y una subversión de la concepción de política vigente en la Atenas de su época, sino la propuesta de una práctica política ajena a la política competitiva del orador de la *pólis* democrática. En otras palabras, se intentará mostrar que, en Platón, el ejercicio de la dialéctica como el camino de búsqueda conjunta de la verdad significa, también, la realización de un tipo de política ‘auténtica’, de acuerdo con las posibilidades abiertas al hombre por el *lógos*.

palabras clave: dialéctica, *lógos*, amistad

En la literatura filosófica pareciera casi una obligación rastrear el origen de los conceptos fundadores de la tradición filosófica europea hasta Platón. En un artículo publicado en 1961, Hannah Arendt, por ejemplo, reconoce la deuda platónica de nuestro concepto moderno de autoridad. El sentido de la intervención de Platón en el pensamiento político griego, de hecho, es el de la “introducción [del concepto de autoridad] en el manejo de los asuntos públicos en la *pólis* [...] en la búsqueda de una alternativa tanto a la manera común griega de lidiar con los asuntos internos [de la *pólis*], que era la persuasión, como a la manera común de lidiar con los asuntos exteriores [a ella], que era la fuerza y la violencia”.¹ El pensamiento de Platón, para Arendt, representa un momento crítico de la política de la *pólis* clásica y es fundador de una tradición de pensamiento político en tanto introduce en ella un elemento exterior a la política en cuanto tal, a saber, el principio de autoridad, con que la práctica política se subordina al saber que produce la filosofía. La intención de este artículo es proponer una lectura alternativa del pensamiento de Platón. Intentaremos argumentar que, si bien en sus diálogos podemos encontrar un rechazo a la política democrática de su época, esto no pretende ser un abandono de la política en cuanto tal. Intentaremos mostrar que la alternativa platónica no se construye subordinando la política a la ‘soberanía de la filosofía’, sino planteando una convergencia entre filosofía y

¹ Hannah Arendt, “What is Authority?” en *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961 p. 93. Todas las citas textuales de fuentes no publicadas en español, son traducciones mías.

política por medio de la noción de dialéctica, en el sentido de que la dialéctica, como vía del que filosofa, constituye en sí misma una propuesta política.

1. La crítica platónica a la política.

Desde el más temprano de los textos platónicos conocidos, la figura del filósofo, encarnada por Sócrates, cobra forma en contraposición con la del político. Algo “divino y demoníaco” dentro de Sócrates “se opone a que [éste] ejerza la política”,² y el antagonismo no podría cobrar una forma más radical cuando el filósofo es condenado a muerte por una audiencia y un tribunal compuesto por ciudadanos de la *pólis*, muy a pesar de haber desmentido e incluso ridiculizado las acusaciones imputadas por el político y el orador, representado por Meleto. No resulta extraño, entonces, que la figura del orador, del político y del sofista sean objeto recurrente del escrutinio y escarnio socrático en los diálogos.³ En cambio, sí es desconcertante que, por otra parte, el mismo Sócrates sea retratado, en un diálogo como el *Gorgias*, preciándose de ser el único ateniense que ha procurado llevar a la práctica el auténtico arte de la política.⁴ Cabría entonces preguntarse si la vida al margen del ágora y de los tribunales, abocada cada día a entablar “conversaciones sobre la virtud” y a “examinarse a sí mismo”, consiste en una renuncia rotunda y total a la política a favor de una vida consagrada al saber, en la que la política, en todo caso, cobraría apenas valor como *saber-de-la-política* y no como la práctica que es en sí misma,⁵ o bien, si la intención de Platón, como se sugiere en el *Gorgias*, es más bien la de denunciar una noción espuria de política, a la cual el filósofo se resiste para optar por una noción distinta pero auténtica.

Es imposible reseñar aquí a detalle las intervenciones de Sócrates. Baste decir, para propósitos de este trabajo, que el esfuerzo por encauzar una y otra vez la discusión es reveladora

² *Apología*, 31d-32a, en *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1981

³ La retórica y la sofística “son distintas por naturaleza, pero, como están muy próximas, se confunden, en el mismo campo y sobre los mismos objetos, sofistas y oradores, y ni ellos mismos saben cuál es su propia función ni los demás hombres cómo servirse de ellos.” (*Gorgias*, 465a) En este trabajo hablaremos de sofista y orador atendiendo al tipo de intervención en la vida pública de la ciudad, en contraste con la cual Platón caracteriza al filósofo. ‘Orador’, en todo caso, será en este trabajo cualquiera que se valga de la retórica para intervenir en la esfera pública con fines persuasivos sin necesariamente poseer ‘ciencia’ de aquello de lo que habla, mientras que ‘sofista’ llamaremos aquí a aquél que se precia de poder enseñar justamente este pseudo-arte (*Gorgias*, 449a, 455a-455e).

⁴ “Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal” (*Gorgias*, 521d-e).

⁵ Para Hannah Arendt, la subordinación de la política a la filosofía en Platón implica la instauración dentro de la política de un principio de autoridad que a la política en cuanto tal le es ajeno, a saber, la fuerza normativa de la *teoría* política por encima de la práctica de la misma. Hannah Arendt, *op. cit. passim*.

del ánimo con el que el filósofo y el orador acuden al diálogo, notable incluso en el uso del humor y la ironía. En los pasajes en que se hace presente la famosa ironía socrática podemos ver que ésta resulta mordaz no porque tenga como propósito lograr una suerte de disminución cómica de la dignidad de su interlocutor, sino porque el interlocutor mismo demuestra nunca estar a la altura del papel de dialogante, que es en todo momento asumido por el filósofo. El orador, por otra parte, insiste en tratar de confundir al filósofo por medio de “largos discursos”, ridiculizando e intimidando a su *oponente*, e intentando por cualquier medio posible convertir la propuesta socrática de diálogo en una competición retórica, a la manera de un espectáculo presentado a una audiencia incapaz de juzgar los argumentos expuestos. Esto, por cierto, no sólo por la ignorancia de la multitud, sino porque el ejercicio mismo de la oratoria, con la división de los participantes entre una audiencia pasiva y un orador que monopoliza el uso de la palabra, hace posible enmascarar toda clase de alteraciones y omisiones en la argumentación o *lógos* en desarrollo. Al mismo tiempo, permite que estas adulteraciones deliberadas del discurso acontezcan sin denuncia, *hablando sin ser conminado a responder*, tal que se vuelve posible la simulación del orador de algo que él mismo no es, la fabricación de la apariencia de posesión un saber cuando podría no contarse siquiera con recta opinión. El objetivo del orador, por lo demás, no es el de causar el bien en el alma de los que presencian el ejercicio retórico, sino el de adularla y conducir las acciones del escucha a través de la manipulación de sus pasiones y su pensamiento, por lo cual dicho saber les resulta prescindible.

Tanto el diálogo, en el que insiste el filósofo, como la oratoria, a la que se deslizan los oradores de forma recurrente, son despliegues *públicos* del *lógos*. Sin embargo, las condiciones en que cada uno se lleva a cabo son completamente diferentes. Lo anterior es patente no sólo para Sócrates, que reconoce en Polo a alguien “bien instruido para la retórica” -que en su práctica habitual es política,⁶ pero que es incapaz de mantener un diálogo-, sino para Polo mismo, quien no puede ver en Sócrates más que un prestidigitador de argumentos; en definitiva, un enunciador de cosas sorprendentes y absurdas. Pero este desencuentro no tiene, en realidad, un carácter personal. Tiene que ver más bien con el tipo de uso de la palabra pública por parte de uno y otro. La retórica, para Sócrates, es apenas un “simulacro de la política” porque *simula*

⁶ En griego, señala el traductor, la palabra para “orador” servía para denotar también al “político” en un contexto ordinario. Platón, *Diálogos II*, Traducción y notas por Calonge Ruiz et. al., Madrid, Gredos, 1983 p. 52

el saber del bien del alma, cuya vida, se sobreentiende, acontece en la *pólis*,⁷ toda vez que lo que le interesa es únicamente la persuasión en un contexto político.⁸ En palabras del maestro, la retórica “tiene bajo su *dominio* la potencia de todas las artes”.⁹ La retórica es la práctica –si no el *arte*- del dominio mediante la adulteración del *lógos*. En ésta, sólo la comunión de la ignorancia del orador y de la multitud, respecto al objeto y fines de la política, permiten la jerarquía en la relación política en cuanto tal, cuyo ideal de dominio perfecto es el del vasallaje de los súbditos por parte del tirano. Sócrates, en cambio, “no es político” en este sentido, pero es claro que su propuesta dialógica construye, antes que una “vía para el conocimiento”, una manera de enfrentarse y establecer un vínculo con el otro.

Entre todos los diálogos que concluyen de forma aporética, el *Gorgias* quizás sea el único en el que este tipo de final es forzado no tanto por la naturaleza de la cuestión sometida a examen, sino por una incapacidad de llevar a cabo el ejercicio dialéctico ahí donde no se cuenta con un ‘suelo común’ entre los participantes. Es decir, uno en el que el intercambio honesto de ideas permita el desarrollo de las implicaciones de una tesis hasta sus últimas consecuencias, para probar, cuando menos, la consistencia del discurso consigo mismo.¹⁰ Interlocutores como Polo o Calicles muestran los límites de la dialéctica socrático-platónica, en el sentido de sus condiciones de posibilidad mismas. El diálogo aquí no está impedido por la carencia de una opinión igual sobre las cosas.¹¹ Por el contrario, la incompatibilidad de opiniones parece ser, la mayoría de las veces, el motivo que congrega a los participantes del diálogo, y finalmente, el filósofo experto no carece de recursos para disponer y mantener el ánimo propicio para el intercambio dialéctico,¹² ni mucho menos de sagacidad para dismantelar las tesis del interlocutor que entrañan alguna inconsistencia consigo mismas. El ejercicio del diálogo mismo, además, suele incluir un esfuerzo por llevar a cabo una serie de definiciones provisionales que luego se someten a revisión crítica. La dificultad que pareciera ser insalvable es mucho más

⁷ “llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina” (*Gorgias*, 464bc).

⁸ “Luego la retórica, según parece, es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza sobre lo justo y lo injusto” (*Gorgias*, 454b).

⁹ *Gorgias*, 471a-d

¹⁰ “En todo caso tú y yo estamos haciendo algo ridículo en esta conversación. Durante todo el tiempo que llevamos hablando no cesamos de dar vueltas a la misma cuestión, sin enterarse cada uno de lo que el otro dice” (*Gorgias*, 517c).

¹¹ Cfr. Platón, *Sofista*, 218d en *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1988

¹² Para un análisis puntual de los elementos “no cognitivos” con los cuales el Sócrates platónico ‘atrapa’ en la conversación a sus interlocutores, ver Hallvard Fossheim, “The limits of rationality. A critical analysis of the practices of Plato’s Socrates” en *The European Legacy: Toward New Paradigms*, Vol. 13, No. 7, 2008

básica y ni siquiera de carácter teórico, a saber, la imposibilidad de congregación en el intercambio dialéctico en torno a un objetivo verdaderamente *común*, con un interlocutor cuya implementación del *lógos* responde únicamente a la ‘lógica’ de una erística competitiva que busca imponerse sobre las razones del otro. Puesto que el dominio y la victoria son siempre relaciones asimétricas, la comunidad de propósito está ausente siempre que alguien acuda al ‘diálogo’ como el orador que salta a la palestra en el ágora de la ciudad.

2. Las condiciones del diálogo

El *Gorgias*, como es sabido, concluye en una *aporía*. Sin embargo, tendríamos que preguntarnos la razón del ridículo al que, según Sócrates, tanto él como Gorgias y especialmente Polo y Calicles, quedan expuestos en este caso. El reconocimiento de la carencia de certeza sobre la verdad de alguna tesis, como sabemos, nunca parece significar para Sócrates motivo de vergüenza.¹³ Más bien, representa justamente la oportunidad para plantear una hipótesis que ha de examinarse en conjunto, una vez que se ha refutado alguna otra tesis a partir de la cual da inicio el diálogo. Descartada esta tesis inicial, sobreviene en ocasiones en los participantes una perplejidad o estupor que, sin embargo, sólo podría ruborizar al vanidoso o a aquel que se hubiera visto atrapado en el ejercicio dialéctico ufanándose de antemano de ser un maestro en la materia.¹⁴ En verdad, la propuesta socrática de diálogo pareciera sugerir que el camino a la verdad y la virtud nunca está por completo negado para aquel que es capaz de reconocer el error como error;¹⁵ en cambio, sí está de principio trunca para quien no está dispuesto a entregarse al diálogo con sinceridad. En el *Gorgias*, por ejemplo, la posibilidad del diálogo se cierra progresivamente a medida que Calicles se muestra renuente a reconocer las implicaciones de sus propias tesis, y termina, de hecho, con el completo silencio del sofista y de los oradores, en el momento en que Calicles es incapaz de esconder por más tiempo la perversa deshonestidad que

¹³ “...si a alguno de vosotros le parece que yo me concedo lo que no es verdadero, debe tomar la palabra y refutarme. Tampoco yo hablo con la certeza de que es verdad lo que digo, sino que investigo juntamente con vosotros” (*Gorgias*, 506a).

¹⁴ “-Así pues, hay que llamarte orador. — Y buen orador, Sócrates, si quieres llamarme *lo que me ufano de ser*, como decía Homero. — Sí quiero.— Pues llámame así. . —¿Debemos decir también que eres capaz de hacer oradores a otros? — Proclamo esto no sólo aquí, sino también en otras partes” (*Gorgias*, 449a-b).

¹⁵ “Todo aquel que tenga creencias morales falsas, tendrá siempre al mismo tiempo creencias verdaderas derivadas de la negación de esas creencias falsas”. Marja Liisa, Kakkuri Knuttila, “The role of the respondent in Plato and Aristotle”, en *The development of dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 70

implica tergiversar el *lógos* a conciencia,¹⁶ que destruye “las bases de la conversación” que articula la búsqueda en conjunto de la verdad.

Del diálogo frustrado que Platón retrata en el *Gorgias*, entonces, es pertinente recalcar que en la pugna entre filósofo y orador no sólo está en juego la jerarquía entre dos actividades, ciencias o ámbitos particulares del hacer o del saber humano, sino el conflicto entre dos actitudes respecto al saber. Una que parte de un reconocimiento implícito del valor inherente de la verdad, frente a la que valora la utilidad instrumental (para Sócrates, falsa utilidad) de lo verosímil. Esta confrontación, a su vez, adquiere una significación más profunda al señalarse la íntima relación que guarda esta actitud acerca de la verdad, con una forma de entender y relacionarse con el mundo en el que ocurre y se desarrolla la vida humana. Quizás la postura de Platón al respecto esté sintéticamente expresada en la insistente petición de Sócrates de “entregarse valientemente a la *razón*”¹⁷ como condición de posibilidad del desarrollo de un auténtico diálogo que no se convierta, como vimos, en un hablar sin propósito.¹⁸ Para el filósofo, dice Platón en otro diálogo, es perentorio saber reconocer el momento y el modo apropiado para hablar, como el momento en que es oportuno callar.¹⁹ Como vemos en nuestra exposición, esto no puede tener –al menos no únicamente ni sobre todo– el sentido de que el “verdadero dialéctico”, como representante de una “nueva poesía” o del auténtico arte de hablar, debe tomar en cuenta el grado de instrucción del que escucha y reservarse “los desarrollos del problema y su solución” cuando el alma del lego o el francamente ignorante “no está en condiciones de recibir” la revelación.²⁰ Por supuesto, los límites del *hablar*, y por lo tanto, también la necesidad del silencio socrático, radican en la exigencia de hablar con base en el

¹⁶ “¡Ay, ay, Calicles! ¡Qué astuto eres! Me tratas como a un niño; unas veces afirmas que las mismas cosas son de un modo y otras veces que son de otro con el propósito de engañarme. Sin embargo, no pensé yo al principio que iba a ser engañado intencionadamente por ti, *pues creí que eras amigo*” (*Gorgias*, 499c). Las cursivas son mías.

¹⁷ *Gorgias*, 475d

¹⁸ Más que un hablar absurdo por completo, el hablar del *rheto*r aparenta sentido y coherencia tergiversando el sentido de lo dicho con el fin de persuadir a quien le escucha (por ejemplo, *Gorgias*, 489b). El *lógos* del orador tiene un carácter instrumental respecto al objetivo de derrotar al *adversario* dentro del marco competitivo de la ‘práctica política’ de la palestra pública. Sólo en este contexto cobra sentido, y fuera de él, por ejemplo, sometido a la exigencia socrática de coherencia del discurso consigo mismo, el *lógos* del orador se muestra como un hablar ‘mudo’ (que se rehúsa a responder, por ejemplo *ver Gorgias*, 505c) y un escuchar ‘sordo’ (*vid supra*, nota 21), que carece de propósito. La incompatibilidad de un uso de la palabra con el otro es clara toda vez que notamos que el *dialógos* de Sócrates resulta igualmente absurdo a oídos del orador (por ejemplo, *ver Gorgias*, 489b).

¹⁹ *Fedro*, 272a en Platón, *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1986

²⁰ Giovanni Reale, *En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, p. 116. La interpretación de Reale pareciera implicar que el filósofo, en realidad, sí es un sabio, pero uno que se abstiene de hablar en un acto de contención virtuosa, que considera y es condescendiente con la condición ignorante de su interlocutor. No me parece que esta postura sea exacta ni esté acorde con la recurrente precaución de Sócrates al insinuar la posesión de cualquier tipo de saber, y la insistencia en delimitar su carácter hipotético y sus limitaciones (*ver*, por ejemplo *Apología, passim*, *Gorgias* 506a).

lógos, lo cual implica la consciencia de sus propios límites, del reconocimiento y asunción del momento de ‘aturdimiento’ y aporía.²¹ Pero, por otra parte, la dialéctica como un *camino* de búsqueda de la verdad, incorpora la refutación y el examen crítico de una tesis expuesta. Si precisamente esto -y no la técnica de “división y agrupamiento”- representa “un progreso de la ignorancia al conocimiento”,²² es porque la ignorancia nunca es absoluta ni representa en sí misma un obstáculo en la *búsqueda* de la verdad.²³ Por el contrario, según el *Menón*, un cierto “olvido” de la misma es precisamente el motivo motor del intento de “recuerdo”.

La necesidad de callar tiene un sentido mucho más elemental pero importante para entender el espíritu de la dialéctica platónica: no hay *diálogo* posible con aquel que no está dispuesto a dialogar. En otras palabras, la realización del diálogo es en primerísimo lugar una disposición del ánimo para *entregarse* al mismo de *buena fe*, teniendo la *valentía* de reconocer la inconsistencia del *lógos* propio consigo mismo y la honestidad con el otro para externar este desacuerdo. No puede soslayarse, pues, el hecho de que la *valentía* necesaria para entregarse al *dialógos*, en este contexto, significa tener el arrojo de entregarse al otro y a la presunción en él de un ánimo semejante al del que insufla el alma de quien busca sincera y ardorosamente la verdad.²⁴ El vínculo de amistad, dice Sócrates, está determinado por el grado en que alguien es semejante de su semejante,²⁵ y aquí la semejanza está constituida por el deseo común de búsqueda en conjunto de la verdad mediante el diálogo: éste precisa del “*eros*, o de forma más general, aspiración, anhelo o compromiso, en falta de la [sabiduría]”.²⁶ El diálogo, entonces, no podría ser solamente una empresa teórica. La radicalidad con la que éste se asume, constituye a su vez, la forma de vida del que cultiva el arte de dialogar.²⁷ La amistad que lo hace posible es, a

²¹ Por ejemplo, *Menón*, 80b en Platón, *Diálogos II*, *op. cit.*

²² Para Hallvard Fossheim, “sólo el *elenchus* representa un progreso de la ignorancia al conocimiento (a menudo en la forma de un progreso de pretensiones equivocadas al conocimiento, al conocimiento de la ignorancia).” De acuerdo a este autor, no hay nada en Platón que nos indique cómo llevar a cabo el procedimiento de división. “A menos que el dialéctico posea ya distinciones y determinaciones de las cuales partir, el ‘método’ no representará ayuda ninguna en el intento por definir nada [...] los agrupamientos [collections] y divisiones nunca hacen otra cosa excepto simplemente sistematizar su objeto. Apenas hay indicios sobre las razones por las que la división fue hecha de la forma en que fue hecha. Ésta simplemente está ahí, como un hecho dogmático”. Hallvard Fossheim, “Division as method in Plato” en *The development of dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 97, 99

²³ *Vid supra*, nota 20.

²⁴ *Vid supra*, nota 23, y *Gorgias*, 487a

²⁵ *Gorgias*, 510b

²⁶ Fossheim, *op. cit.*, p. 101

²⁷ “Te entregas a la discusión, Calicles, con una noble franqueza. En efecto, manifiestamente ahora estás diciendo lo que los demás piensan, pero no quieren decir. Por tanto, te suplico que de ningún modo desfallezcas a fin de que en realidad quede completamente claro cómo hay que vivir” (*Gorgias*, 492e). “La defensa de Sócrates del *elenchus* forma parte de su argumentación a favor de la vida filosófico-teorética. Como alternativa, los oponentes de

su vez, el resultado del diálogo mismo, ya que el producto de una conversación franca y sincera, con arreglo a un *lógos* compartido que se esfuerza por ser transparente y bien intencionado, no puede ser otra cosa que la comunión emotiva e intelectual que Platón denomina ‘amistad’.²⁸

3. La política del diálogo

La dialéctica como *metá-hodós* de ninguna manera puede considerarse una especie de ‘protocolo de procedimiento’ para obtener conocimiento de forma casi automática una vez aplicado. En tanto esta actividad articula la forma de vida del filósofo, ella misma representa el corazón de una vida caracterizada por un esfuerzo permanente “no [por] parecer bueno, sino [por] serlo, en privado y en público”.²⁹ Esta correspondencia entre lo público y lo privado que Sócrates propone como forma de vida, sin embargo, no está planteada como una homologación entre dos espacios o ámbitos distintos de la vida diferenciados en sí mismos. Más bien, es la correspondencia entre el pensar, que ocurre al interior del individuo, y el hacer, que siempre se manifiesta al exterior como un actuar público. Aquí la contraposición entre el filósofo y el orador es reveladora, porque es claro que la congruencia entre el pensar y el hacer son entendidos como una suerte de correspondencia entre un *habla* interior y un *decir* exterior que se despliega en el diálogo concreto entre dos individuos, en el que se prueba la coherencia y unidad de uno y otro momentos del *lógos*.

La consecución de esta unidad, que se erige como principio rector de la vida del filósofo, está, sin embargo, planteada en todo momento como la escucha y realización del *deseo* de dicha unidad,³⁰ por encima de la preservación de la reputación o de la vida misma, como es patente en la célebre defensa de sí mismo que Sócrates lleva a cabo frente a los atenienses en la *Apología*. La amabilidad y la buena fe que anima a Sócrates, entonces, no debe confundirse con condescendencia, pues la concordancia del *lógos* consigo mismo exige, al mismo tiempo,

Sócrates, el mismo Gorgias, Polo y Calicles, representan la vida político-práctica, con la retórica como su forma constitutiva de comunicación” (Kakkuri-Knuuttila, *op. cit.*, p. 67-8).

²⁸ “Por tanto, cuando te oigo aconsejarme lo mismo que a tus mejores amigos, tengo una prueba suficiente de que, en verdad, eres amigo mío” (*Gorgias*, 487d).

²⁹ *Gorgias*, 527b

³⁰ “...ese orador de que hablábamos, el que es honrado y se ajusta al arte dirigirá a las almas los discursos que pronuncie y todas sus acciones, poniendo su intención en esto, y dará lo que dé y quitará lo que quite con el pensamiento puesto siempre en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca la injusticia” (*Gorgias*, 504d).

resistir las opiniones ajenas.³¹ Al contrario del orador, el fin del filósofo no es la adulación, sino el bien de todos los ciudadanos y de él mismo. Por esta razón, la dialéctica propuesta por Platón tiene que ser ajena a todo tipo de heteronomía del *lógos*. Si bien el diálogo está impulsado por el deseo común de saber (dándose por sentado la sinceridad del deseo mismo), la determinación del actuar sólo puede definirse con motivo del esfuerzo crítico de coherencia interna, un acuerdo interpersonal entre los que participan del diálogo que plantea la pregunta por el bien del individuo y de la ciudad. En la medida en que el producto del diálogo es una forma específica de actuar en el mundo compartido de la *pólis*, la dialéctica platónica no puede ser sino contraria a cualquier tipo de dominación en cuanto tal, dado que la única autoridad que reconoce como legítima es la que deriva del despliegue honesto y horizontal del *lógos*, patrimonio común del hombre.

La pugna entre orador y filósofo en el *Gorgias* es, ante todo, una discusión sobre el modo en que “se debe tomar parte en la vida pública”.³² Esto, como hemos visto, da cuenta de la significación de la política para Platón, puesto que explica el sentido en que se orienta el uso de la palabra pública del auténtico orador.³³ Para entender, sin embargo, la *necesidad* del diálogo y la naturaleza política del diálogo mismo, debemos hacer hincapié en el hecho de que, si bien la política precisa siempre del saber del bien del individuo y de la *pólis*, la sabiduría no se adquiere por mero “contacto” o por simple transferencia del que “posee” más al que “posee” menos.³⁴ Para Platón, la dialéctica no es por entero separable de las conversaciones que el filósofo establece con sus interlocutores, “como si la pregunta filosófica estuviera ya ahí y todo lo que tuviera que [hacerse] fuera enfrentarla y lidiar con ella”.³⁵ Hacer esto último, como vimos, requiere de un deseo y una disposición anímica que sólo pueden surgir de una situación vital concreta. La política es un arte (*techné*), porque es una acción cuya orientación a un fin depende de un saber, y pareciera ser que la búsqueda misma de dicho saber representa ya, para Platón, el proceso de construcción del vínculo político elemental, el de la amistad, llevado a cabo

³¹ “aunque eres hábil, no puedes oponerte a lo que dicen tus amores, ni a sus puntos de vista, sino que te dejas llevar por ellos de un lado a otro. En la Asamblea, si expresas tu parecer y el pueblo de Atenas dice que no es así, cambias de opinión y dices lo que él quiere” (*Gorgias*, 481d-e).

³² *Gorgias*, 515b

³³ “—Y al buen orden y concierto del alma se le da el nombre de norma y ley, por las que los hombres se hacen justos y ordenados; en esto consiste la justicia y la moderación. ¿Lo aceptas o no? —Sea.” (*Gorgias*, 504d).

³⁴ “Sócrates se sentó y dijo: Estaría bien, Agatón, que la sabiduría fuera una cosa de tal naturaleza que, al ponernos en contacto unos con otros, fluyera de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, como fluye el agua en las copas, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía” (*Banquete*, 175d).

³⁵ Seth Bernadette, *Socrates and Plato. The Dialectics of Eros*, München, Carl Friedrich Siemens Stiftung, 1999 p. 51

mediante la reunión libre de los hombres en la comunidad del *lógos*. En la defensa socrática de la filosofía como forma de vida y de la dialéctica como *arte* del filósofo, podemos encontrar el reconocimiento explícito de que ese mundo en el que ocurre y se desarrolla la vida humana es el de la *res publica*, por lo cual, el diálogo traza una convergencia entre el filósofo y el *verdadero* político, tal que podría decirse que, para Platón, la realización de ambas figuras confluyen en una misma figura: la del ciudadano, filósofo por su naturaleza y carácter deseante de la verdad, y político en tanto el camino a la verdad significa siempre un esfuerzo cooperativo, porque la verdad del hombre es la *pólis*.

Vista desde esta perspectiva, la resistencia socrática a “inmiscuirse en negocios ajenos” no significa una declaratoria de reclusión del teórico que ha abandonado la *pólis*, sino la demarcación de lo *político*, lo propiamente humano, como el ámbito del *la palabra* y de la *razón*, el terreno común que es, por consiguiente, el espacio propio del filósofo. Este espacio es ejemplarmente reclamado por el Sócrates de Platón y su proverbial capacidad de entrometerse en discusiones de otros. El ámbito de acción del filósofo es el terreno de lo *público*, en contraposición con el ámbito de lo privado o de lo divino, en el que las acciones no requieren ya de justificación, puesto que la intuición, el deseo o el sentimiento están *más allá* de la palabra.³⁶

4. La dialéctica como política

La aporía radical con que termina el *Gorgias* representa la constatación de que, sin *deseo* de dialogar, no hay diálogo posible. Lejos de significar esto apenas la obviedad de que cualquier conversación requiere por lo menos de dos participantes, esto parece cobrar el sentido más fundamental de que, para Platón, fuera del diálogo no hay dialéctica, es decir, no hay *camino a la verdad* posible. “Platón no necesariamente pensaba que la existencia de la contradicción y la falsedad pudiera ser establecida sobre la base de razones independientes del contexto dialéctico”.³⁷ Esto, de ser cierto, sería indicio de un vínculo necesario e indisoluble entre dialéctica y política, al representar el diálogo tanto la realización del vínculo político elemental como la apertura del único camino hacia la verdad asequible al filósofo. En la *Apología*, Sócrates explícitamente habla de la verdad en dos sentidos, como divina y humana, siendo la

³⁶ Es interesante pensar de esta manera la significación de la escenificación del *Fedro*, diálogo, entre otras cosas, sobre la inspiración de carácter divino, que ocurre más allá de las murallas de la *pólis*. Como diálogo sobre *eros*, representa quizás la constitución del vínculo político fundamental, fuera de la oratoria del *rhetor* y de la justicia del legislador. En suma, de la política democrática de la Atenas clásica.

³⁷ Luca Castagnoli, “Self-Refutation and Dialectic in Plato and Aristotle” en *The development of dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 34

primera presumiblemente la verdad como *aletheia* o desocultamiento del ser, o el ser mismo en tanto que se muestra, y la segunda la verdad como *lógos* o discurso sobre lo que es. La caracterización de la verdad como ‘divina’ responde quizás a su identidad con el ser mismo y, especialmente, a la incapacidad de aprehensión de este tipo de verdad mediante el *lógos* humano, no definible en los mismos términos en que se captura lo ente en la definición. Las limitaciones del *lógos* humano dotan al discurso que se refiere al ser de un carácter provisional, hipotético, que siempre puede ser refutado. De ahí la importancia del diálogo efectivo, al conformar éste el marco en el que una aproximación del pensar al ser puede llevarse a cabo mediante el ejercicio reflexivo del *lógos* sobre sí mismo, como examen honesto y colaborativo de la solidez de una tesis y de la consistencia con sus implicaciones.

Aquí, sin embargo, es pertinente hacer la aclaración de que la insistencia, por parte del filósofo, de “decir lo mismo sobre las mismas cosas”, o la consistencia interna del discurso, no constituye la verdad del mismo, sino apenas la condición para que éste pueda enunciar lo que es. Por esta razón, la armonización del alma de los que se entregan al diálogo filosófico entre sí, que además significa la armonización de cada alma consigo misma,³⁸ es parte inherente del *camino* de la dialéctica hacia la verdad, que entonces significaría, también, la vía de armonización del *lógos* humano con el ser. La dialéctica platónica tiene, por lo tanto, un carácter dual, epistémico-ontológico y político. Si en *Sofista* el pensamiento es propuesto como el “diálogo interior y silencioso del alma consigo misma”,³⁹ aquí pretendemos argumentar que esto no puede significar el establecimiento del refugio privado del filósofo, desde donde fundamenta su autoridad sobre la comunidad, sino, al contrario, la interiorización de la dinámica supraindividual y esencialmente política del *lógos*.⁴⁰ Desde esta perspectiva resulta a todas luces erróneo sostener que el planteamiento de una figura como la del ‘rey-filósofo’ signifique en Platón la imposición de la “soberanía” de la filosofía o sujeción de la política a una autoridad no política en cuanto tal.⁴¹ Más bien, se trataría de una especie de “ontologización” de la política. El hecho de que el *lógos* se conciba como una suerte de capacidad discursiva-intelectual que

³⁸ “Es sólo porque el interlocutor de hecho ya posee opiniones en conflicto, que es posible para Sócrates poner esto al descubierto, externalizando el conflicto en la forma de un diálogo crítico [eléntic]” *Ibid*, p. 104.

³⁹ *Sofista*, 263e

⁴⁰ “Los argumentos autorefutatorios no nos muestran solamente que en la arena pública hay ciertas posturas que no pueden ser defendidas; no hay ningún espacio alternativo, probado, no dialéctico, al cual el pensador revisionista como Protágoras [...] pueda replegarse para tercamente aferrarse a su punto de vista, y al mismo tiempo seguir siendo un pensador” Castagnoli, *op. cit.*, p. 60.

⁴¹ Ver Abensour, Miguel, “Against the sovereignty of philosophy over Politics: Arendt’s reading of Plato’s cave allegory” en *Social Research*, vol. 74, no, 4, Winter 2007

permite trazar una continuidad entre su manifestación interior, como pensamiento, y su exteriorización, como palabra, discurso y acción,⁴² no anula que éste sea pensado en todo momento como *lógos* compartido, por una parte, y como *lógos público*, por la otra. Esto explica la avidez con que Sócrates está dispuesto a interpelar a sus conciudadanos. Primero, porque la armonización de su propia alma y de ésta con el ser requiere del ejercicio del *lógos* común como *diálogo*. Segundo, porque, en tanto común, todo uso ‘interior’ o ‘exterior’ del *lógos* es un uso *público*, con repercusiones que siempre trascienden la demarcación de lo estrictamente individual.

Todo uso privado del *lógos* desvirtúa su esencia pública. La argumentación sofística es justo un caso de lo anterior, dado que pretende fincar la verdad del discurso en su adecuación formal y emotiva al momento en que se enuncia. Lo que esto encubre, en boca del político-orador, es la indiferencia completa ante la verdad y la posibilidad de adulteración del discurso con fines persuasivos, es decir, de imposición de fines privados en el ámbito político, público por definición. El sofista y el orador intervienen en la *pólis*, en palabras de Heráclito, “como si tuvieran un *lógos* particular”.⁴³ El peligro que al respecto detecta Platón es que, tras la aparición de la “razón individual”, esta desnaturalización del *lógos* da pie al surgimiento de la fuerza como razón y a la arbitrariedad como justificación, postura que icónicamente enarbolan especialmente Calicles en el *Gorgias* o Trasímaco en *República*. La famosa expulsión de los poetas de la ciudad, en este último diálogo, parecería en verdad un elemento un tanto excéntrico si no advirtiésemos que lo que Platón intenta extirpar con ello es precisamente la posibilidad del *lógos* como simulación y engaño, que fundamenta la política de la dominación.⁴⁴ La crítica que Platón lleva a cabo de la política democrática de su época, lejos de significar el exilio voluntario de la vida pública, la subvierte por completo por medio del planteamiento de una noción distinta de dialéctica en la que se amalgaman tanto la facultad que el *lógos* despliega para inteligir la verdad de lo que es como una comprensión del *lógos* mismo como sustancia común de la vida humana, como posibilidad de realización de lo que la vida colectiva es en su perfección, en el bien que le es propio, o sea, como *pólis* justa.

El resultado es la formulación de un concepto de política en el que ésta se considera un ‘arte’ (*techné*), es decir, una práctica fincada en el saber del bien político: la justicia. Pero,

⁴² Fossheim, “Division as method in Plato”, *op. cit.*, p. 103

⁴³ Eggers Lan, Conrado; Juliá, Victoria E., *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 1981, DK22 B2

⁴⁴ *Cfr.* Platón, *Sofista*, 235d

también, una noción de dialéctica como realización cooperativa y libre del vínculo político primordial que es la amistad. La ejecución de Sócrates no significaría entonces la derrota de la filosofía en manos de su enemiga, la política, refugio de los taimados y oficio de los administradores del estado. Más bien, parecería la remoción quirúrgica del germen de un tipo de política de la libertad por parte de los representantes de la pseudopolítica de la dominación y la fuerza, cuyos herederos más fieles no serían los filósofos de las subsecuentes escuelas socráticas o platónicas, sino, quizás, y sin ser conscientes de ello, los filósofos igualmente proscritos que, muchos siglos después, pudieron imaginar la sociedad como una comunidad libre, constituida por hombres libres.

Bibliografía

- Abensour, Miguel, “Against the sovereignty of philosophy over Politics: Arendt’s reading of Plato’s cave allegory” en *Social Research*, vol. 74, no, 4, Winter 2007
- Arendt, Hannah, *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998
- --, “What is authority?” en *Between Past and Future. Six exercises in political thought*, New York, The Viking Press, 1961
- Bernadete, Seth, *Socrates and Plato. The dialectics of Eros*, München, Carl Friedrich Siemens Stiftung, 1999
- Castagnoli, Luca, “Self-refutation and dialectic in Plato and Aristotle” en *The development of dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012
- Dorion, Louis André, “Aristotle’s definition of elenchus in the light of Plato’s *Sophist*”, en *The development of dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012
- Eggers Lan, Conrado; Juliá, Victoria E., *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 1981
- Fossheim, Hallvard, “The limits of rationality. A critical analysis of the practices of Plato’s Socrates” en *The European Legacy: Toward New Paradigms*, Vol. 13, No. 7, 2008
- --, “Division as Method in Plato”, en *The development of dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012
- Kahn, Charles H., “The philosophical importance of the dialogue form for Plato”, en *The development of dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012
- Kakkuri Knuttila, Marja Liisa, “The role of the respondent in Plato and Aristotle”, en *The development of dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012

- Kenney, Ann, “The meaning of Dialectic in Plato” en *Auslegung. A journal of philosophy*, Vol. 10, No. 3, Winter 1983
- Meyer, Michel, “Dialogue and Questioning: Socrates and Plato” en *Philosophy Quarterly*, Vol. 17, No. 4, Oct. 1980
- Platón, “Apología” en *Diálogos I*, Traducción y notas por J. Calonge Ruiz et. al., Madrid, Gredos, 1981
- --, “Gorgias” en *Diálogos II*, Traducción y notas por J. Calonge Ruiz et. al., Madrid, Gredos, 1983
- --, “Fedro”, en *Diálogos III*, Traducción y notas por C. García Gual, Madrid, Gredos, 1986
- --, “República” en *Diálogos IV*, Traducción y notas por C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986
- --, “Sofista” en *Diálogos V*, Traducción y notas por I. Santa Cruz, Madrid, Gredos, 1988
- Politis, Vasili, “What is behind the *ti esti* question?”, en *The development of dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012
- Reale, Giovanni, *En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001
- Timponelli, Luca, “Plato, Arendt and the Conditions of Politics” en *Philosophical Readings*, Vol. IX, No. 1, Jul. 2017