

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Agosto de 1994

CONTENIDO

Logos y Nomos. Platón y el reto político de la sofística en el <i>Gorgias</i> y el <i>Menón</i> <i>Jochen Wagner</i> <i>Javier Domínguez Hernández</i> - Traductor	11
Contextualizando el contextualismo. Reflexiones generales sobre el debate entre comunitaristas y liberales <i>Miguel Giusti Hundskopf</i>	33
Autonomía y derechos humanos en perspectiva kantiana <i>Francisco Cortés Rodas</i>	45
Elementos para una ética argumentativa <i>Alfonso Monsalve Solórzano</i>	57
Filosofía y realidad <i>Freddy Salazar Paniagua</i>	79
Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu <i>Carlos Másmela Arroyave</i>	101
De la posibilidad unidad y sistematicidad de la experiencia a la luz de la <i>Crítica del Juicio</i> <i>Lucy Carrillo Castillo</i>	133
Arte estético y escatológico. Funciones de compensación del arte en la sociedad moderna <i>Javier Domínguez Hernández</i>	151
Defensa de Quinto Ligario. Marco Tulio Cicerón <i>Pbro. Rafael Henao</i> - Traductor	173
Vida del Instituto	181
Reseñas	183

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121 - 3628

Comité Editorial

Director: Javier Domínguez Hernández

Editor: Jorge Antonio Mejía Escobar

Jairo Alarcón Arteaga

Francisco Cortés Rodas

Jairo Escobar Moncada

Comité Internacional

Miguel Giusti. Pont. U. Católica del Perú. Lima

José María González. C.S.I.C. Madrid

Pablo de Greiff. U. de Buffalo. New York

Axel Honneth. U. Libre de Berlín

Friedrich Kambartel. U. de Frankfurt

Correspondencia e información

Director de Estudios de Filosofía

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Apartado 1226. Fax (574) 263 82 82

Teléfono 210 56 80

Medellín - Colombia

Canje

Biblioteca Central

Universidad de Antioquia

Apartado 1226

Medellín - Colombia

Distribuye

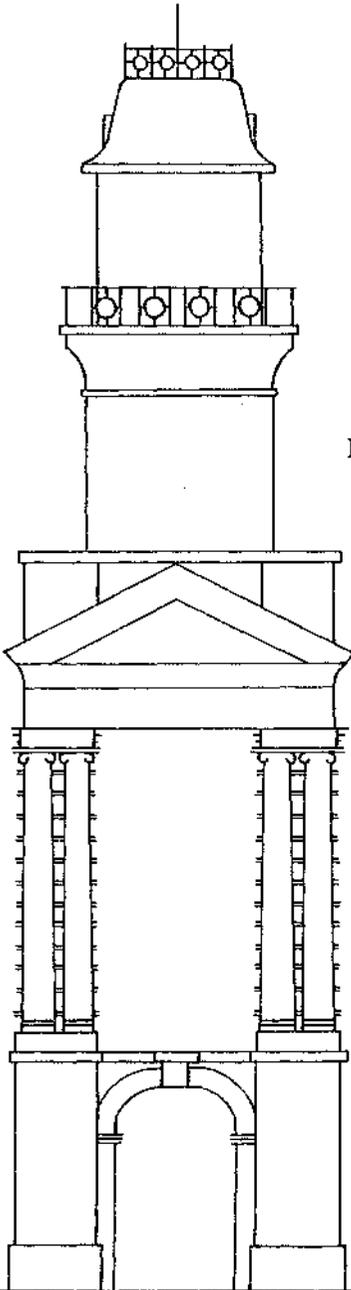
Ecoe Ediciones

Calle 24 13-15 Piso 3

Teléfono 243 16 54

Apartado 30969

Santafé de Bogotá - Colombia



Estudios de Filosofía

Nueva etapa

Nos alegra sobremanera comunicar a nuestros lectores que al cumplir nuestro primer lustro de labores (1990-1995) hemos llevado a cabo una internacionalización del *Comité Editorial*. Consideramos que este logro es una forma de retribuirles el apoyo y el estímulo que nos han brindado.

Agradecemos a los colegas Gustavo Valencia Restrepo y Juan Guillermo Hoyos Melguizo, que se retiran del *Comité editorial* debido a sus exigentes labores en la dirección de la Universidad de Antioquia y damos nuestro saludo a sus reemplazos, Francisco Cortés Rodas y Jairo Escobar Moncada, recientemente vinculados al Instituto de Filosofía. Igualmente queremos saludar con entusiasmo la vinculación de los miembros del *Comité Internacional* y destacar la generosidad con que sus miembros han aceptado nuestra invitación. Estamos convencidos de que, con el aporte de los nuevos integrantes, se logrará mayor solidez y calidad en nuestra publicación.

La Redacción

PRESENTACIÓN

El conjunto de artículos que presentamos en este número de *Estudios de Filosofía* a nuestros lectores, representa un reflejo fiel de las preocupaciones que han venido dominando en las actividades académicas y en los eventos propiciados por el Instituto de Filosofía. El predominio de la filosofía práctica responde a nuestro intento de participar con juicio propio en el diálogo filosófico intercontinental, donde esta temática marca la pauta, y de reaccionar con reflexión ilustradora ante la destructiva violencia que afecta moral y políticamente nuestra vida cotidiana e institucional. Abrimos y cerramos las contribuciones con artículos de reto para la filosofía: en el artículo de Jochen Wagner, para lo que habría de ser, según Platón, la labor de ilustración filosófica en condiciones de opinión pública responsable; y, en el artículo de Freddy Salazar, lo que habría de ser la filosofía en una realidad llamada Colombia, donde la necesaria disciplina de la exégesis no debe apartar la atención de nuestros desafíos ciudadanos.

El juego mutuo de *Nomos* y *Logos* conforma la base de la filosofía práctica de los griegos que culmina en la idea del hombre consignada por Aristóteles en la *Política*: destinado a la sociedad, el hombre sólo puede sostenerse a sí mismo y a su comunidad en el intercambio retórico constante. La retórica política, es decir, el debate público en torno a los fines y a los medios de la praxis, es lo que nutre la comunidad política ilustrada, ya sea antigua o moderna. Platón vuelve a ser redescubierto para iluminar interrogantes tan decisivos de la filosofía práctica contemporánea, como es el del influjo mutuo entre comunicación pública y praxis política. La ilustración griega puso de presente que el *Nomos* absoluto no existe sino que los hombres tienen que decidirlo, y que una adhesión ciega al *Nomos* transmitido es impracticable. El núcleo del problema consiste en impedir la degeneración de la retórica en sofística. Hay acuerdo implícito en que la acción razonable, tanto individual como política, está mediatizada por el lenguaje, pero ronda siempre el peligro de tergiversar su *Logos* manipulándolo estratégicamente con fines egoístas que hacen explotar la comunidad. La propuesta de Platón frente a esta política de la arenga es la racionalidad dialogal de la dialéctica, donde el *Logos* orienta, da comprensión y se fortalece colectivamente. Este sorprendente espíritu de ciudadanía del Platón recién descubierto, puede aportar significativamente en el debate actual de la filosofía práctica entre comunitaristas y liberales, contextualizado por Miguel Giusti Hundskopf.

La saludable autocritica que el espíritu de la modernidad ha tenido que realizar en las últimas décadas, ha puesto de presente un pragmatismo ejemplar en la concepción de la filosofía práctica antigua. Este modelo mantiene una mediación entre la motivación ética y la política que la ilustración moderna echa a perder con su crítica a la autoridad y a la tradición, no quedándole más que una alternativa abstracta: o el contrato o la revolución; o el supuesto de sujetos obnubilados con la originalidad de su autonomía que por razones operativas pactan reglas de convivencia, o la toma del poder por la fuerza. El debate entre moralidad y eticidad, en un primer momento, y entre liberalismo y comunitarismo, más

recientemente, ha madurado una nueva relación ilustrada con la inspiración filosófico-práctica de los griegos y su racionalidad, acuñada por el predominio del *ethos* sobre el *logos*. No creemos equivocarnos al proponer en esta perspectiva de lectura las contribuciones de Francisco Cortés, cuya intención es corregir la abstracción del formalismo moral al separar la moral y la política, dejándole la moral al individuo y a la política la administración técnica de la sociedad. Análogamente, el artículo de Alfonso Monsalve busca con su propuesta de una ética argumentativa, encontrar interlocutores motivados ya éticamente para corregir así el debate político montado solamente sobre la estrategia. El artículo de Javier Domínguez, aunque de estética, pertenece también por su intención al ámbito de la filosofía práctica. Su defensa de un arte estético frente a un arte escatológico es la consecuencia de la reivindicación del arte en la tarea política de la ilustración, salvando, no obstante, la experiencia y el juicio del individuo frente a la manipulación de la opinión en un arte al servicio de ideales abstractos, provechoso sólo para el dirigismo. La tensión irreductible entre lo ético y lo estético fue neutralizada por el espíritu moderno al legitimar la autonomía de sus esferas, pero ha revivido en su autocrítica actual, y ello ha redundado en un concepto de autonomía del arte mucho más maduro, ya que éste no se plantea contra la sociedad sino como partícipe en ella.

Proponemos también dos reflexiones de índole inmanente al trabajo del concepto en la filosofía, y en dos maestros del pensamiento, Kant y Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu es la metáfora de Hegel en su *Fenomenología* para potenciar nuestra percepción de la tensión entre historia y sistema, experiencia de lo singular y horizonte general de su integración. Carlos Másmela profundiza en esta problemática. Lucy Carrillo sigue, por su parte, la pauta kantiana. La objetividad y la arquitectónica del conocimiento humano están sustentadas en el hilo de la subjetividad, pues es ella la fuente misma de tales logros, gracias al potencial hermenéutico de su principio de la finalidad, cuya teleología articula naturaleza y libertad, praxis y cultura.

No pretendemos con los criterios de nuestra presentación quitarle el juicio propio a nuestros lectores, sino avanzar el primer paso en el desencadenamiento del diálogo de la reflexión. Su destino siempre está abierto, y esto ha de saberlo un auténtico interlocutor.

LOGOS Y NOMOS

Platón y el reto político de la sofística en el *Gorgias* y el *Menón**

Por: Jochen Wagner

Universidad de Rostock

Traducción: Javier Domínguez Hernández

Universidad de Antioquia

Bajo el título *Logos y Nomos* ha de plantearse a continuación un tema que, como ningún otro, ha animado la filosofía clásica de los griegos. El *Nomos*, un concepto relativo a la ley divina que en la filosofía preclásica domina indistintamente sobre lo natural y lo social, es descubierto en el ámbito de lo político como un orden configurable. En el ámbito del lenguaje, del *Logos*, los hombres pueden reorientar y modificar la forma y las leyes de su comunidad política, acomodarse a un cambio externo o a nuevas necesidades. El *Nomos* se convierte así en lo contrapuesto al orden natural, a la *Physis*, percibida como lo invariable, hasta que también en este dominio termine por imponerse la experiencia de la técnica, de la producción planeada de cosas, y conduzca a una postura modificada. El *Logos*, empero, este medio de orientación genuinamente humano, transmitido verbalmente y estabilizado colectivamente, no sólo posibilita la autonomía de las comunidades políticas, sino que al mismo tiempo establece también la medida de cualquier modificabilidad arbitraria del *Nomos*. Este juego mutuo de *Logos* y de *Nomos* es lo que *ex-negativo* han puesto claramente al descubierto los sofistas mediante el particularismo de su oficio, y cuya reflexión fundamental se convirtió en el objeto principal de la filosofía de Platón.

Sistemáticamente, este tema pertenece por ende al dominio de la filosofía práctica, donde se encuentra tematizado como la interrelación de opinión, discurso y acción, o de retórica y política ejemplarmente en Platón y Aristóteles, y ha encontrado su expresión más brillante en la doble determinación aristotélica del hombre como ser viviente, parlante y político:¹ el hombre, destinado por naturaleza a la sociabilidad, sólo puede sostenerse a sí mismo y a su comunidad en el intercambio retórico constante. Según se dice en la *Política* de Aristóteles, en la medida en que los hombres ante situaciones cambiantes se ponen de acuerdo repetidamente sobre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto,

* El presente artículo fue escrito especialmente para *Estudios de Filosofía*. Para la traducción de las citas de Platón, se siguió la versión de la Biblioteca Clásica Gredos: Platón. *Diálogos*, vol. 7. Madrid: Gredos, 1981-1992. (N. del T.).

1 Uno de los grandes méritos de Martin Heidegger es el haber redescubierto esta conexión bajo la petrificada formulación escolástica del *animal rationale*, así como el haberla hecho accesible a un tratamiento. Cfr. también: BUBNER, R. *Das sprachliche Medium der Politik*. En: *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*. Frankfurt/ M. 1992.

establecen una comunidad política a partir de la cual, teniendo en cuenta siempre retos nuevos e inesperados, sus acciones obtienen orientación y estabilidad.

Tal marco elemental de comprensión puede ser entendido como una trama de opiniones intersubjetivamente afirmada, lo suficientemente flexible como para medirse con las circunstancias cambiantes de la acción, y lo suficientemente estable como para ofrecerle al individuo una orientación continua de la acción y la vida, así como para asegurarle a la larga una coordinación comunitaria de la praxis. Siempre que hablamos entre nosotros nos ponemos recíprocamente en relación con el horizonte presumible de opinión de los otros, el cual estamos en condiciones de apreciar unas veces con más, otras veces con menos confianza. Nos apoyamos para ello en un "nivel profundo de opiniones silenciosas", como lo ha denominado Merleau-Ponty, es decir, en esas convicciones fundamentales de la praxis que los griegos describieron como *ethos* y que proporcionan la base confiable para la realización de cualquier acción. A todo obrar y hablar le es inmanente una anticipación de esta comunidad, una anticipación en la que se concretiza y confirma caso por caso toda praxis colectiva.²

En cuanto retórica política, el debate público en torno a las características correctas de la praxis común, es el núcleo de toda comunidad política. Esto se aplica tanto a las condiciones, relativamente sencillas, de la democracia ateniense como a las complejas sociedades modernas de masas, que a través de los medios escenifican amplios procesos retóricos de entendimiento, y se aplica igualmente a aquellos estados en los cuales pequeños gremios se reservan las decisiones políticas importantes. Lo decisivo en cada caso consiste en que las ideas directrices de la praxis política son formuladas y dispuestas en la perspectiva de los actores. Debido a que, al menos retóricamente, las decisiones políticas se tienen que poder transmitir a los involucrados, en un grado elemental son ellas, por consiguiente, proporcionadas al horizonte de opinión y acción de los individuos.

El íntimo acoplamiento entre política y retórica se muestra no solamente en el hecho de que toda política (entendida en el sentido de regulación de la praxis colectiva) está retóricamente mediada, sino también en la forma políticamente determinada de la retórica pública. Esto se ve claramente si uno pone a la vista la intensidad con que las constelaciones políticas de base predeterminan el modo de aparición de la retórica. Algunos ejemplos: en nombre del saber Platón expulsa a los retóricos del Estado, en su opinión, porque la convicción pública no es asunto del individuo particular sino del gobernante sabio, o bien, de buenas leyes. La retórica aparece aquí con la vestimenta de la sabiduría. Aristóteles, quien tenía una confianza mayor en la razón práctica universal, estaba convencido *in politicis* de la superioridad de las decisiones colectivas sobre las individuales: los afectados saben mejor qué es lo bueno para ellos. Aquí, como también en el liberalismo burgués de J. St.

2 Más precisión sobre el concepto de opinión como concepto fundamental de la filosofía práctica se encuentra en: PTASSEK, P./SANDKAULEN-BOCK, B./WAGNER, J./ZENKERT, G. *Macht und Meinung*, En: *Die rhetorische Konstitution der politischen Welt*. Göttingen, 1992.

Mill, la retórica política es entendida como debate público. La serie de los diferentes conceptos de retórica puede prolongarse fácilmente hasta el presente, desde la retórica cristiana de la evangelización o desde aquella de los Estados teocráticos, hasta el disfraz de la retórica como ciencia, tal como actualmente la podemos percibir en el estado tecnocrático moderno. También, pues, desde este ángulo es visible la intrínseca relación entre retórica y política, hacia la que apuntaban ya las determinaciones aristotélicas del hombre citadas anteriormente.

Aunque el fenómeno del influjo mutuo entre discurso y acción, entre comunicación pública y praxis política, es algo familiar para todos, no está de más tenerlo presente en este momento, pues los rasgos fundamentales de este fenómeno, a pesar del auge actual de los temas retóricos y teórico-comunicativos, han quedado injustificadamente fuera de la reflexión,³ y si se tematizan, como por ejemplo en las Ciencias Sociales, lamentablemente echa uno de menos una discusión teórica más específica. Los estudios empíricos del ámbito de la demoscopia y la política parecen impedir más bien el acceso al campo del problema. Las siguientes consideraciones están consecuentemente concebidas bajo la convicción de que ocuparse de Platón puede ser fructífero para los interrogantes de la filosofía actual, que en los últimos años se ha volcado tan claramente hacia los temas de la praxis.

La idea de que Platón es una referencia de máxima significación, precisamente para cuestiones provenientes del horizonte de la filosofía práctica, es algo que ha tenido que ser redescubierto en este siglo. La Hermenéutica, en la línea de Heidegger y Gadamer tiene en este punto grandes méritos. La recepción de Platón estuvo mucho tiempo dominada por la metafísica de la llamada teoría de las ideas, que marcó unilateralmente la comprensión de su filosofía desde el Neoplatonismo, hasta la metafísica escolástica del siglo XVIII y hasta la actualidad. En nuestro siglo el juicio de Popper sobre el Platón político hizo también de las suyas: la magia de Platón se volatiliza en la dictadura de una filosofía sabelotodo.

El reto sofístico

La obra platónica, tal como nos ha sido transmitida, lleva claramente el sello de este tema práctico. Donde es más ostensible es en los diálogos tempranos y medios; aquí puede comprobarse de qué modo el contenido y la forma de la filosofía de Platón ganan en perfil en la confrontación con la sofística. A diferencia de lo que ocurrirá luego en la Stoa o en la

3 Una excepción muy importante la representa ciertamente la obra de J. Habermas. El compromiso de su empresa con la ilustración en pro de una racionalización permanente del mundo de la vida recuerda en muchos aspectos la confrontación de Platón con la sofística, pues ambos ven en el potencial integrativo del lenguaje determinantes decisivas para la praxis política. Pero mientras Habermas utiliza los rasgos comunicativos básicos del lenguaje como correctivo crítico de estructuras sociales y políticas, para producir procedimentalmente comunidad, Platón apunta al efecto integrador de intuiciones compartidas en común. De Habermas Cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main, 1981, y *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/Main, 1992.

tradición del cristianismo, en Platón la pregunta por la vida realizada (por la eudaimonía) está inseparablemente unida a la pregunta por la forma de la vida en común (según el *nomos*). Este motivo no sólo se encuentra en la base de la *República*, que trabaja con una correspondencia entre la constitución del alma y la del Estado, sino que constituye también el auténtico motor de la dialéctica platónica.

El fondo histórico de los interrogantes platónicos es el decisivo cambio de estructuras de la Polis que tuvo lugar en el siglo V.⁴ La propia generación de Platón y la de su maestro Sócrates fueron propiamente las primeras que pudieron tener la significativa experiencia de las ventajas y los peligros de una amplia deliberación pública, y de los efectos de la retórica política. La experiencia de la incommensurabilidad de las culturas, documentada en las *Historiae* de Heródoto,⁵ puso ante los ojos de los griegos que el *Nomos* absoluto no existe. Costumbres y leyes, así lo habían mostrado ya los contactos comerciales de ultramar y la experiencia de los colonizadores, están siempre bajo condiciones dadas previamente y rigen sólo en correlación con ellas. El papel político mundial que inesperadamente le sobrevino a Atenas y a las demás polis griegas a consecuencia de la guerra contra los persas, trajo consigo grandes transformaciones políticas; sobre todo la necesidad de ampliar el círculo de los participantes en las decisiones políticas y de llevar todas las cuestiones que afectan a la comunidad a la deliberación y decisión colectivas en la asamblea popular. Las reformas políticas de Clístenes y Pericles pusieron claramente a la vista de todos la configurabilidad racional del estado y los espacios políticos de acción. En aquel entonces pudo experimentarse originariamente hasta qué punto, no solamente un régimen sino toda una sociedad, pueden ser transformados de raíz mediante la labor mediadora (no en último término retórica) de políticos hábiles. La asamblea popular, recién creada como institución sesionaba casi permanentemente, decidía sobre la ocupación de los cargos, sobre cuestiones de la política del momento, del derecho, del arte, de la conducción de la guerra, etc., a tal punto, que por fuerza los ciudadanos atenienses pronto se vieron convertidos en políticos profesionales. En ninguna otra parte quedaron tan a la vista el mérito de la deliberación en común y los peligros de los discursos manipuladores. Tampoco en ninguna otra parte se percibió de un modo tan patente cuán sensible es la forma de la unidad de una comunidad política: si bien hoy piensa, siente y actúa al unísono como un solo cuerpo, mañana puede estar al borde de la guerra civil; y todo esto como efecto de los discursos políticos.

Una constelación histórica particular e instituciones políticas recién creadas, cuyo funcionamiento depende de una gran participación de los ciudadanos, constituyen el marco externo para el surgimiento de la retórica clásica. Solamente en esta coyuntura pudo surgir el gran movimiento espiritual de la Sofística, cuya tendencia emancipatoria corrió de la

4 Cfr. al respecto la plástica y lúcida exposición que nos ofrece la última obra de MEIER, Ch.: *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*. München, 1993, y del mismo autor, *Die Entstehung des politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M, 1983.

5 Por ej.: III, 38, 3-4.

mano de la democratización política.⁶ La Sofística es ciertamente ese vástago de la Retórica que, tan pronto altamente apreciado como despreciado, cualquier cosa es menos un fenómeno homogéneo fácil de caracterizar. De todos modos, lo que se puede advertir, es que los sofistas se ofrecían como maestros para algo que podría describirse como “capacidad de acción y destreza social”.⁷ Ellos se presentaban ante una audiencia –casi siempre selecta–, pronunciaban discursos ejemplares, exponían técnicas paradójicas de argumentación –en algunos casos lúdicamente– o impresionaban como Hippias, por su sensacional nemotecnia. Las fronteras entre exhibicionismo y preocupación formativa serían debieron haber sido a menudo fluidas.⁸ Si bien algunos sofistas como Gorgias, ocasionalmente viajaron en misiones políticas en favor de sus ciudades nativas, el hablar ante la asamblea del pueblo no era propiamente su asunto. Lo que querían más bien era transmitirle a sus alumnos, hombres jóvenes de las casas acaudaladas, la habilidad para presentarse con una retórica efectiva ante un público. En los discursos transmitidos de Demóstenes, en la obra histórica de Tucídides y en los escritos de Aristóteles sobre los tópicos y la retórica, o en la descripción usual del orador como *deinos anér*, es decir, de un hombre arrollador y temible, han quedado ejemplificados el impacto de los grandes discursos y sus efectos en la praxis. Pero el testimonio más impresionante de la grandeza de la sofística reside en el hecho de que fue ella la que permitió la aparición de Sócrates, siguiendo al cual Platón y Aristóteles crearon la filosofía clásica de los Griegos.

La sofística provino de la retórica. Para poder comprender la magnitud de la irritación sofística, tenemos antes que poner brevemente a la vista en qué consiste propiamente la racionalidad de la retórica, sobre la cual se erige la sofística. Primero que todo, consideremos la situación básica: los oradores se presentan ante un público reunido sobre cuyas opiniones y acciones desean influir; tienen por tanto que poder hacerse entender ante dicho público. Hacia esta meta se orienta la educación del orador: éste está entrenado para acomodarse en cada caso al trasfondo de opinión de su público, constantemente cambiante, para proponerle los asuntos más diversos. A ello se debe el que la retórica, con razón, pretenda poder ser abogado de cualquier posición.⁹ Si logra tal cosa, ella puede contribuir a la articulación de los aspectos más diversos, de los cuales se apropian los interlocutores como criterios de

6 Sobre la sofística en general cfr. KERFERD G.B. *The Sophistic Movement*. Cambridge, 1981; CASSIN B. (Editor). *Positions de la Sophistique*, París, 1986 y CLASSEN, C.J. (Editor), *Sophistik*, Wiesbaden, 1976.

7 Sobre la autocomprensión de la retórica sofística y su ideal de formación cfr.: GOMPERZ, H. *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des EU LEGEIN in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*. Leipzig/Berlin, 1912; KUBE, I. *TEXNH und APETH. Sophistisches und Platonisches Tugendwissen*. Berlin, 1969; y BAUMHAUER, O.A. *Die sophistische Rhetorik*. Stuttgart, 1986.

8 Naturalmente hay que distinguir estrictamente a los sofistas de los grandes oradores políticos –casi siempre talentos natos como el temido Cleón, un rico curtidor de oficio– los cuales dominaron la asamblea popular.

9 Una aguda determinación atribuida a Protágoras afirma en tal sentido, que la retórica puede hacer fuerte el Logos débil (ARISTÓTELES, *Retórica*, 1420 a 24). Como modelo de ello puede considerarse la magnífica pieza ejemplar de oratoria transmitida por Gorgias, *El elogio de Helena*, en la que es defendida la fuga de ésta con Paris, a pesar de la condenación general de sus contemporáneos.

decisión. El mérito de tal modo de hablar reside precisamente en que la retórica con lo que se las tiene que ver es con “meras opiniones”. La interpretación que Platón da al problema de la retórica amenaza fácilmente con desfigurar este hecho. Es cierto que debido a no pretender para sí ningún saber especial certificable, la retórica renuncia quizás a la posibilidad de una justificación objetiva (*logon didonai*); pero por otra parte puede abonarse a su favor su capacidad de traducir puntos de vista especiales (como el del experto, el del marginal, el de una minoría), al horizonte de acción de los participantes, lo cual, al menos potencialmente, sirve para la objetivación y la democratización de las confrontaciones.¹⁰ Desde este punto de vista, la presentación, a modo de opinión, de diferentes posiciones representa una ganancia, pues, gracias a ella, el espacio de acción para una decisión a tomar es diferenciado *in concreto*. Al proporcionar elementos relevantes para la acción, a los que cualquiera podría remitirse inmediatamente, si es que el discurso ha de ser convincente, la retórica no sólo le transmite al público una multiplicidad de aspectos sino que con ello fomenta también lo común en política. Al verse todos convocados a la misma situación de decisión y encontrar planteados los aspectos concernientes, se les abre a todos un horizonte afín de acción ante el cual pueden comprenderse como una comunidad política indivisible.¹¹ Tal ganancia de racionalidad para las decisiones públicas, y con ello la constitución o el fortalecimiento de la comunidad, representan el mérito decisivo de la retórica política, por lo cual se convierte en un medio irrenunciable de autocomprensión política.

Platón, por esta razón, ha tratado a la sofística como un fenómeno eminentemente político. En ella vio el indicio y el catalizador de un sacudimiento social fundamental, cuya reflexión general concibió él nada menos que como la filosofía. El surgimiento de los sofistas, así como la resonancia que despertaron, nos señalan un cambio radical de las orientaciones individuales y colectivas de la acción. En conceptos modernos uno hablaría de un “cambio de valores”. La “confianza originaria” en la intangibilidad del *Nomos* ha desaparecido. El *Nomos*, antes entendido como un carácter inamovible de la comunidad política, se interpreta cada vez más como una postulación arbitraria. *Nomos* y *Physis* comienzan a separarse abismalmente y llegan a ser comprendidos finalmente como oposición (hasta que Aristóteles los reconcilia de nuevo teóricamente en el concepto de *Ethos*, al que concibe como “segunda naturaleza”).

La pérdida de obligatoriedad ética, el relajamiento de la fuerza normativa de las intuiciones comunes –sobre la que se queja tan amenazadoramente Anito en el *Menón*–, se reflejan en una transformación de la cultura política. Desaparecen algunas convicciones comúnmente compartidas y se estrechan las bases de la comprensión política; la imposición

10 Cfr. p. ej. MULLER, R. *Sophistique et Démocratie*. En: Cassin (Ed.), *Op. cit.*, p. 179-193.

11 Que esta comunidad política puede fundarse aun en el conflicto. lo ha mostrado N. Loraux en sus investigaciones sobre el concepto de *stásis* (cuyo significado va desde “posición firme” hasta “lucha” y “guerra civil”) en la polis: *Le lien de la division*. En: *Cahier du Collège International de Philosophie*. No. 4, 1978, p. 101-124.

de intereses propios en la asamblea popular se convierte en una posición política legítima y reconocida. La unanimidad en lo práctico resulta, cada vez con más frecuencia, de la convergencia contingente de intereses, reconocida en el aplauso de la masa. Esta cultura en la que se presentan egoidades que entre sí no se entienden, donde se pronuncian discursos pero no se realiza ningún diálogo, en la que se aducen opiniones pero sin explicarlas, ha sido descrita por Platón como la “cultura” de la lucha de opiniones¹² y a ella le opuso el procedimiento dialógico.

El diálogo es por lo tanto un programa. Platón se sirve del diálogo como del medio de exposición de la filosofía, convencido de que una comunidad práctica en lo sustancial sólo se puede tener en el *Logos* y a través del *Logos*. Apoyarse en el *Logos* significa apoyarse en una concertación lingüística. Pero el *Logos* es una propiedad colectiva que escapa a toda disponibilidad individual. Sobre este punto recae la crítica de Platón a la retórica y a la sofística: por un lado ellas ven correctamente que la acción razonable, la individual tanto como la política, están mediatizadas por el lenguaje y ven también que el empecinarse ciego en el *Nomos* transmitido no representa ninguna alternativa practicable,¹³ pero, por otro lado, incurren en un error elemental cuando parten de la posibilidad de una instrumentalización individual del *Logos*. El *Logos* es un medio de comprensión y orientación, fortalecido colectivamente. Servirse estratégicamente del *Logos* conduce finalmente a aislarse del marco común de orientación, inclusive, a destruir la comunidad. Con esto queda al par descrito el punto en el que la retórica se transforma en sofística, transformación que ocurre, según piensa Platón, por una necesidad interna.

***Gorgias*: La Retórica en Tránsito a la sofística**

En ningún otro diálogo se enfrentó Platón de un modo tan amplio con lo que él percibió como el reto de la sofística, como en el *Gorgias*. Este diálogo, que se inicia con la pregunta aparentemente académica por la esencia de la retórica, termina en un mito del más allá que representa una comprometida defensa en favor de la conducción de una vida justa. Una sucesión de tres conversaciones con los retóricos Gorgias, Polo y Calicles respectivamente, produce el nexo dramático entre la retórica y la pregunta por la recta conducción de la vida.

Toda interpretación de un diálogo platónico tiene que prestarle también debida atención a la forma especial en que se presenta esta filosofía. Esto significa que no sólo hay que reparar en el intercambio de los argumentos objetivos, sino especialmente también, en quién dice qué según la situación. Así, por ejemplo, en el *Gorgias* hay que tomar en serio la circunstancia de que el joven Calicles al comienzo de su conversación con Sócrates le

¹² Cfr. por ej. *Teeteto*, 170d (*antidoxazein*, a los cuales se le oponen los *dialégesthai*).

¹³ Esta posición se encuentra clarísimamente representada en la figura de Anytos en el *Menón*.

haga a Polo, el segundo interlocutor de Sócrates, la misma objeción que ya antes le había hecho a Gorgias. A quien lo había precedido le reprocha calicles haber hecho concesiones a Sócrates que, objetivamente, no hubieran sido necesarias (*Gorg.* 461b y 482d, e). Tras la invariable objeción se oculta un creciente alejamiento intelectual de la forma de vida vivida, reflejado como una **radicalización del cuestionamiento de los sobreentendidos** y que apunta a una inmanente “lógica del desarrollo” del asunto: el joven Calicles en su posición como retórico se ha alejado ya tanto del viejo Gorgias, que el decano de los retóricos, Gorgias, parece estar mucho más cerca del prototipo del filósofo, Sócrates, que el retórico sofista de la generación más joven. Indicios de ello da no solamente el modo como Gorgias y Sócrates se enfrascan en un diálogo común y las convicciones que comparten, sino más aún, la misma elección del título del diálogo: el retórico Gorgias tiene apenas una pequeña parte en el diálogo, no así en su desenvolvimiento.

La comunicación indirecta¹⁴ contenida en esta escenificación dramática del diálogo, apenas si puede ser apreciada para mostrar la perspectiva desde la cual concibe Platón el fenómeno de la sofística. Así, la composición del diálogo apunta a un aspecto de la retórica que, para la determinación que Sócrates expresamente le asigna en su conversación con Polo (*Gorg.* 462-465), le confiere pleno contenido. Frente a la burda definición clasificatoria de la retórica que da Sócrates en el diálogo, con la ayuda de la analogía y la relación de copia,¹⁵ la construcción del diálogo remite a una imagen altamente diferenciada y a un rasgo fundamental de la retórica rico en consecuencias: a la retórica en su **tránsito a la sofística**.

Con la figura de Gorgias¹⁶ ingresa el tipo de orador honorable a la escena del diálogo. Gorgias es un experto en su especialidad y un buen maestro; quiere transmitir sus conocimientos, para que otros puedan también ayudarse a hacer prevalecer sus legítimos intereses. La consideración de que él pudiera ser responsable de un posible abuso por lo que sus alumnos pudiesen hacer con las capacidades aprendidas, le es completamente

14 Que en los diálogos platónicos hay un excedente que va mucho más allá de lo que en ellos se verbaliza, es algo desde hace mucho tiempo indiscutible en la investigación. Si se discute en cambio en qué consiste tal sobrepasamiento. En la llamada “Escuela de Tübingen”, representada en primera línea por H. J. Krämer, se emprendió el ambicioso intento de reconstruir una doctrina esotérica existente tras los diálogos (Cfr. KRAMER, H.J. *Arété bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg, 1958. y GAISER, K. *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1962). Una vía diferente y más plausible la ha abierto no hace mucho W. Wieland, siguiendo a Heidegger y a Gadamer; Wieland parte de la idea de que es propia de los diálogos una dimensión comunicativa imposible de captar bajo la forma de *dógmata*, pues se sustentan más bien en momentos ocasionales de disposición (como puntos de vista o actitudes): *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, 1982.

15 De un modo completamente esquemático se dice allí que la retórica como apariencia de la jurisprudencia es la contraparte de la culinaria, y la sofística como apariencia de la legislación es la contraparte de la decoración.

16 Sobre el Gorgias histórico cfr. la edición renovada de Th. Buchheim: *Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien*. Hamburg, 1989; además los trabajos más antiguos de DIELS/H. *Gorgias und Empedokles*. En: *Classen* (Ed), *Op. cit.*, p. 351-383 y CALOGERO, R. *Gorgias and the socratic principle Nemo sine sponte peccat*, p. 408-421.

extraña. Recurriendo al ejemplo análogo del maestro de esgrima, el cual tampoco puede garantizar el empleo correcto del arma por parte de sus alumnos, se acoge a la neutralidad del medio que él ha transmitido "para su uso legítimo" (*Gorg.* 475b, c). Esta postura tradicional sobre su oficio es completamente comprensible. No obstante, si Sócrates insiste en la exigencia de someter incluso el uso de la *techne* a su juzgamiento, ello se debe a que en el caso de la retórica se trata evidentemente de una técnica que no se puede juzgar de igual forma que el arte de la esgrima.¹⁷

La peculiaridad de la retórica en comparación con las otras artes sale a flote, si, como Sócrates lo hace en el diálogo, se resalta el aspecto técnico-instrumental de la retórica, y se hace reflexionar sobre la particularidad de su asunto y el alcance de sus objetivos. Tras una breve investigación se muestra rápidamente que la retórica, curiosamente, no tiene objeto. Su asunto son los discursos, dice Gorgias, pero precisamente ningún tipo de discurso sobre cosas determinadas, sino discursos en general (*Gorg.* 449). Pero resulta que los discursos, *logoi*, son de otra clase que, por ejemplo, la madera que el carpintero tiene como objeto. Éste encuentra su material en cierto sentido ya listo, lo trabaja y produce entonces un objeto que se acomoda a un contexto previo de usos. Con los discursos ocurre otra cosa: los discursos son siempre discursos sobre algo determinado y sirven no sólo para el entendimiento entre los hombres sino, más aún, para la comprensión de la realidad. En vista de que abrimos el mundo por medio del lenguaje, los discursos son el medio a través del cual nos ponemos en concordancia comprensiva con él. Servirse estratégicamente de este medio, significa jugar con esta orientación. Y esto exactamente es lo que a los ojos de Platón hacen los sofistas: al concebir el *Logos* como instrumento de su técnica, socaban la base individual y colectiva de la autocomprensión. Aquí yace la **destruictividad sistemática de la retórica sofística.**

Esta tendencia de la retórica se encuentra en el Gorgias platónico apenas sugerida en su relación expresamente ambigua con la propia disciplina. La utilidad de la retórica la ve él en el hecho de que le trae la libertad a los hombres en la ciudad y los pone en condiciones de dominar a otros, por cuanto les ayuda por medio de los *logoi* a convencerlos en los juicios y en las sesiones del Consejo (*Gorgias* 425d, e). Gorgias no destaca precisamente con ello el objetivo político de la retórica, sino que de conformidad con posiciones vitales de dominio general, resalta sólo su provecho para el particular. A todo lo largo de su justificación de la retórica permanece fiel a esta perspectiva. Gorgias comparte además, todavía, las premisas tradicionales de la vida de la polis, según las cuales, el saber del bien común (la justicia) le está inmediatamente presente a la comunidad política, y a la acción del individuo le subyace un fundamento estable. De un modo completamente evidente parte del hecho de que el saber de lo justo es un saber general, y de que la retórica es un instrumento para la **salvaguardia** de las pretensiones y de los intereses legítimos en el

17 Sobre la diferencia entre el concepto sofístico y el platónico de *Techne*. Cfr. HEINIMANN, F. *Eine vorplatonische Theorie der TEXNH*. En: *Museum Helveticum*. No 18, 1961, p. 105-130, y L. Kube, *Op. cit.*

marco ético previamente dado de la ciudad. Según la autocomprensión de los protagonistas, la retórica pertenece al contexto funcional de los medios de autoafirmación ciudadanos, y tiene por tanto un valor semejante a la institución posterior (desde los romanos) de la abogacía. Por la forma como Platón reviste la figura de Gorgias, no deja ninguna duda de que para él es asunto serio la retórica como algo al servicio de las representaciones tradicionales de la justicia.

Gorgias, quien ve su arte completamente anclado en la vida tradicional de la polis y a su servicio, experimentará pronto en el comportamiento de alguien como Calicles lo que Sócrates en el diálogo, argumentativamente, no podía hacerle comprender, a saber, que la retórica gana inevitablemente una dimensión práctico-política, que al final conduce también a la negación de su propia base, la vida común y las convicciones comunes en la polis. Que aquí no se trata solamente de ciertas peculiaridades de Calicles en particular, sino de una dinámica inherente a la propia retórica, lo ejemplifica la figura de Polo, quien asume una posición intermedia entre la retórica tradicional (personificada en el diálogo por el viejo Gorgias) y la sofística radical (representada por el joven Calicles), y continuamente pasa de la posición de Gorgias a la de Calicles. Del sublime ideal de la formación retórica, tal como lo imagina Gorgias, en Calicles sólo queda un medio irrenunciable en la lucha salvaje de todos contra todos, una lucha que en esta agudeza él mismo produce precisamente con su comportamiento. La comunidad política, a la cual está referida la retórica, y en la cual ésta se mueve, según Gorgias, como en su elemento familiar y como lo que tiene que ser salvaguardado, en Calicles se ha convertido en un poder extraño y enemigo. Platón ha reflejado en la configuración literaria del acontecer del diálogo esta tendencia inherente a la retórica sofística, de socavar incluso su propia base. Este desarrollo, cuyas estaciones están personificadas en los tres interlocutores de Sócrates, está representado también aquí como una incapacidad creciente para el diálogo, la cual culmina en la negación programática de toda comunidad, tal como lo pone en práctica Calicles.

En la composición de su diálogo, Platón coloca a Gorgias en un contexto que contrasta claramente con la destacada integridad de su persona. La actitud ambivalente de Gorgias frente a su propio arte, donde la retórica es entendida como un instrumento de dominación en nombre de una comprensión inmediatamente asumida de la justicia, apunta ya sin embargo, al contexto ambivalente que se agudiza en la figura de Polo. En oposición a Gorgias, Polo entiende de antemano la retórica como un instrumento para la imposición de los propios intereses. Ponerla al servicio de la comunidad política está lejos de él. Está tan obnubilado por la fascinación de la "retórica" como instrumento, que tal carácter instrumental le es ocultado por las posibilidades que le abre.

Que el debate entre Polo y Sócrates sobre la utilidad de la retórica se resuelva finalmente ante la pregunta por el bien y el valor de una vida en la tiranía, es cualquier otra cosa menos el producto de un decurso contingente del diálogo. Pues quien cifra tanto en el poder, como lo hace Polo, y al mismo tiempo ignora de un modo tan obstinado su carácter

de medio, consecuentemente tiene que proponer el poder ilimitado, encarnado en la figura del tirano, como el objetivo supremo del esfuerzo humano. Sólo cuando Sócrates pone en duda que la felicidad del tirano dependa de su poder absoluto, y con ello saca a la luz la eudaimonía como criterio último para la utilidad de la retórica, queda entonces claro ante qué se orienta el orador Polo en la conducción de su vida y en su argumentación frente a Sócrates: ante la opinión del pueblo. Ésta no tiene más que una desmedida admiración por la vida del tirano.

A diferencia de Gorgias, quien abiertamente considera la conducción de la vida según los valores de la comunidad política como imprescindible para la actividad retórica, Polo ha abandonado hace mucho la consideración del bien común. Esto no sería, piensa Polo, sino una concesión desvergonzada e inconsecuente frente a Sócrates. Pero como Gorgias, también él se encuentra ahora en el desconocido dilema de tenerse que apartar estratégicamente, *ex professione*, de las convicciones comunitarias, a las cuales se siente necesariamente obligado como individuo actuante.

Si la crítica de Calicles a Polo, como la de Polo a Gorgias, es introducida con la misma referencia a la vergüenza,¹⁸ tal cosa no subraya simplemente la unidad del cuestionamiento que subyace a los tres diálogos del Gorgias, sino también la continuidad de un desarrollo determinado y la lógica del movimiento que la anima. Con el mismo argumento que Polo hace valer ante Gorgias, Calicles apunta también ahora al punto neurálgico en la estrategia de la argumentación de Polo. Así como éste le ha reprochado a Gorgias en su momento haberle concedido a Sócrates, por pura vergüenza, la pretensión de justicia de la retórica, del mismo modo Polo tendría ahora también que dejarse reprochar el haber admitido, también por pura vergüenza, que hay acciones buenas que no son bellas. Bello no es lo que place a la muchedumbre, sino lo que por naturaleza es bueno, y esto es precisamente lo más fuerte y lo de mayor capacidad para imponerse (*Gorg.* 482d-483c). Con la perspectiva del derecho natural, Calicles hace referencia a un punto de vista que cuestiona la vida de la polis en su totalidad y se pone en abstracta oposición a la forma de vida de la tradición.¹⁹

Que la concepción del derecho natural juegue precisamente en la sofística tan gran papel, tiene razones que hay que mostrar y que remiten a una radicalización de la ambivalente pretensión de poder de la retórica. Ya Gorgias había podido comprobar la utilidad de la retórica sólo estratégicamente como predominio sobre las otras *technai* en las asambleas (*Gorg.* 452e). El daba en realidad por supuesto que el orador ponía su poder al servicio de

18 Sobre la función de la vergüenza (*aidós*) cfr. también el mito en *Protágoras*, donde la repartición por partes iguales de vergüenza y derecho a los hombres es denominada el presupuesto para el surgimiento de la comunidad política (*Prot.* 320-322). Sobre este punto cfr. también: Theo Kobusch, *Sprechen und Moral. Überlegungen zum platonischen Gorgias*. En: *Philos. Jahrbuch*, No 85, 1978, p. 87-108.

19 Cfr. en este contexto HEINIMANN, F. *Nomos und Physis*. 1945. Repr. Darmstadt, 1987.

los valores aceptados, pero admitía también que no disponía de ningún otro criterio para un trato debido con la retórica, que lo que cualquiera en condiciones normales tiene por justo e injusto. Polo reclama la pretensión de poder de la retórica solamente para el interés propio, que obviamente, también él sólo puede derivar de la *opinio communis*. Calicles cree finalmente estar eximido de toda obligación con el *Nomos*. En esta suspensión personal del *Nomos* amparada en el derecho natural (*Gorg.* 484b1), sale a luz, de hecho, la ambivalencia de la retórica.

En cuanto *Téchne*, la retórica tiene al *Logos* como su objeto. Si como productora de convicciones (*Gorg.* 453a) la retórica se dirige a lo confiable para los hombres, a la *pistis*, al menos estratégicamente tiene que permanecer en la orientación del *Nomos*. Pero si la relación con el *Nomos* no es más que estratégica y ya no es sustancial, entonces, como praxis pseudo-autónoma y errática, persigue objetivos para cuya ejecución no puede encontrar ya referencia objetiva alguna. Pues toda orientación de la acción requiere un hilo conductor seguro, que a su vez no debe estar expuesto a un cálculo estratégico, si es que ha de proporcionarle al individuo una iniciativa de acción ilimitada y si él mismo no quiere convertirse en juguete de las circunstancias del caso, de las cuales ha de servirse como orador. En este conflicto de tener que orientar los objetivos de la *téchne* a algo que al mismo tiempo permanentemente está sometido al poder de disposición de ésta, la retórica sofística incurre, según Platón, en un dilema en principio insoluble. **La retórica orientada al *Nomos* comunitario se convierte entonces en sofística, cuando sólo se presenta como dominación táctica de la situación, y su único objetivo se convierte en pura autoafirmación.** Como arte aparente de la legislación (*Gorg.* 465), cree poderse proporcionar orientación a base de sus propios recursos e independientemente del *Nomos*. Esto significa en última instancia invocar un difuso derecho natural que se muestra en el dogma de la mera voluntad de imposición, y que simplemente se logra por la oposición abstracta al *Nomos*, volcándose con ello a una enemistad de principio frente a toda forma posible de comunidad humana.

La crítica fundamental de Platón a la sofística no está tanto dirigida a que los sofistas se sirvan del *Logos*, sino a que trajinen con él de ese modo tan irreflexivo, o sea, que en verdad no sean lo suficientemente radicales con él. El proyecto de ilustración de la retórica sofística de enseñar de modo racional el dominio de la praxis, permanece a los ojos de Platón necesariamente como una empresa insostenible, que en última consecuencia socava sus propias bases, mientras se siga desconociendo la función posible de orientación del *Logos*.²⁰ Pues el *Logos*, gracias al cual nos entendemos en relación con el mundo, funda a

20 Sócrates da en el *Euidemo* una bella imagen de trato puramente estratégico con el *Logos*. Una vez el ejercitado equipo de sofistas Euidemo y Dionisiodoro, mediante tretas simples, sumen en plena confusión al joven Clinias, Sócrates interviene y dice de ese procedimiento de entablar -aparentemente- una conversación para luego sólo jugar, que es "de la misma manera que gozan y ríen quienes quitan las banquetas de los que están por sentarse cuando los ven caídos boca arriba". (*Euthyd.* 278b). Traducción de PLATÓN, *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1987, p. 217 (N.T.).

través de la percepción general y compartida de la realidad una comunidad (política) que se refleja en el *Nomos* y de la que necesariamente nos servimos, no sólo para un trato sin fricciones en la praxis colectiva, sino sobre todo, para poder corresponder a la necesidad elemental de una orientación propia y coherente de la acción.²¹

Todo el alcance del gran cambio, que Platón ve con mayor intensidad en la desbordada y multicolor agitación de los sofistas, puede apreciarse con claridad, intelectual e históricamente, ante el trasfondo del pensamiento de Heráclito. En un mundo que en cuanto perceptible está sometido al cambio continuo, Heráclito encuentra sólo en el *Logos* un medio de orientación firme e invariante. Pero si ahora los sofistas comienzan a servirse de este *Logos* de un modo programático, es decir, lo captan como un medio que lo convierte en objeto de una técnica aprendible y enseñable, con ello introducen un proceso que termina por sacrificar la última base común y vinculante al poder del cálculo. La fuerza del *Logos* como un medio de orientación comunitario, corre el peligro de convertirse en un arma en la lucha sofisticadamente propagada de todos contra todos. Platón bosqueja tal revolución en el *Gorgias* como consecuencia de un cambio de actitud ante el *Logos*, que ya se insinúa en el proyecto de la antigua retórica, cual es el de ayudar mediante la oratoria al dominio pragmático de la acción.

Menón: Saber y Dialéctica

La dialéctica de la reciprocidad dialógica (*dialégesthai*) es la respuesta de Platón a la pugna de opiniones practicada por los sofistas (*antidoxázein*). Lo que Platón le tiene que contraponer a la retórica sofística no se deja determinar, por tanto, tan fácilmente como quiere hacerlo creer la simple fórmula de que ante una retórica atrapada en las opiniones, Platón le reclama el saber de la filosofía. Es cierto que él ataca una y otra vez con el saber las artes aparentes de la sofística; sin embargo, lo que en el marco de un modo de proceder dialéctico se quiere decir al hablar del saber, no es de ningún modo tan evidente, especialmente porque la dialéctica platónica misma aparece siempre como una **reflexión inmanente a la praxis** que, según su concepción, no deja ningún espacio para un concepto del saber independiente de la acción, y mucho menos aún, opuesto a ella. La certeza que ofrece el saber permanece como una certeza práctica y se refiere en especial a la conducción correcta de la vida. Con la oposición moderna entre teoría y praxis, entre saber y opinión, no se llega lejos en Platón. De todos modos, para determinar la función del saber conviene

21 Al inicio del diálogo con Calicles, destaca Sócrates expresamente al respecto: "Sin embargo, yo creo, excelente amigo, que es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga". (*Gorg.* 482b.e). Trad. *Ibid.* p. 79.

también asegurarse sobre el terreno, qué función hay que adscribirle en cada caso cuando se recurre a él.²²

Para apreciar correctamente la definición platónica de la opinión y del saber, es insoslayable tomar en cuenta esa constelación que se denominó aquí el reto de la sofística, la cual da el marco para tal contraposición. La objeción típica de Platón contra la retórica sofística, de que ella se orienta por las opiniones y no por el saber, no es una crítica de formación deficiente de tal o cual orador, sino que lo que quiere es llamar la atención sobre la **desfiguración sistemática de la praxis** que se juega a espaldas de los participantes, y cuya víctima potencial, como ya lo vimos, es la comunidad de la polis en su totalidad.

Es en el *Menón*, que en cuanto al contenido es el más cercano al *Gorgias* y se relaciona con él, donde Platón se dedica propiamente a la distinción entre opinión y saber. Menón, quien se presenta como discípulo de Gorgias, le plantea sin ningún rodeo a Sócrates la pregunta sobre si la virtud se puede enseñar. Pronto se ve claro **cuán estrechamente la pregunta por la virtud está relacionada con la virtud del preguntar**, y aquí en el diálogo y en la actitud ante el diálogo, se decide también la pregunta por el saber y la opinión.

Después de varios y vanos intentos de determinar en primer lugar la esencia de la virtud, en los cuales Menón siempre se ha sentido sólo como un interrogado, sin comprender aún la productividad de una discusión en común, compara finalmente a Sócrates, en una imagen que se ha hecho famosa, con el pez torpedo, que deja sin habla y pone a temblar a todos los que entran en contacto con él (*Men.* 80a). Sócrates acepta la comparación, pero con una modificación: que él no es alguien que, como el que conoce el camino correcto, precipita al otro en la aporía, sino que él mismo se encuentra en idéntica situación. Recién en este pasaje capta Menón que en un diálogo los interlocutores están abandonados a ellos mismos. Hasta este momento Menón había comprendido lo sucedido como un diálogo didáctico, suponiendo siempre que Sócrates ya sabía qué era la virtud y si era enseñable. Ahora, en cambio, cuando Sócrates dice de sí mismo que él igualmente se encuentra sin hallar solución alguna, salta a la vista un problema que toca las raíces mismas del diálogo: ¿puede buscarse lo que nadie conoce? ¿Cómo puede uno saber que ha encontrado lo correcto, si nadie sabe cómo se ve? Sócrates considera que este cuestionamiento es un “argumento erístico” (*eristikos logos*), “pues nos volvería indolentes y es propio de los débiles escuchar lo agradable” (*Men.* 81d). Lo erístico de este *Logos* consiste en aparentar que uno puede despreocuparse de tener que asegurarse siempre en el *Logos*. A los ojos de Sócrates, por el contrario, la aporía no libra a uno del vínculo con el *Logos*, sino que antes bien lo dispone

22 No debe, por ejemplo, perderse de vista que en la *República*, a donde tradicionalmente se recurre para la tesis de la intelectualización platónica de la ética, la conocida sentencia sobre el gobierno de la filosofía en la conducción de la praxis colectiva está expresada en un contexto muy intrincado del diálogo, y que lo primero que proporciona es una respuesta a la pregunta, cómo se le puede conferir eficacia a esa concepción del estado como **imagen** de la justicia, que se acaba de exponer.

a comprometerse con él. A Menón le parece que lo primero tiene que ver con haber sacado a relucir la aporía, y lo considera un “argumento hecho incluso hábilmente” (Men. 80e).

Contra tal razonamiento erístico objeta Sócrates que aprender consiste esencialmente en recordar. Este enunciado hace alusión a hombres y mujeres sabios en las cosas divinas, para quienes es importante “ser capaces de justificar el objeto de su ministerio” (Men. 81a, b). Inicialmente esto sorprende, pues el saber al que se refiere aquí Sócrates procede de sacerdotisas y sacerdotes, por tanto, de ministros del culto que por regla general no responden por su saber de un modo discursivo. Y, de hecho, es bien notorio y para nuestro uso actual del lenguaje también inusual, recurrir a un **saber** que no pertenece a ningún contexto de fundamentación teórica. No obstante, la sorpresa desaparece si se pone a la vista qué es aquello sobre lo cual las sacerdotisas y los sacerdotes están habituados a responder. No es éste precisamente un saber sobre lo que es el caso, no es por tanto un saber proposicional y disponible en enunciados, sino que hace relación, en primer lugar, a la conducción de la vida. Pues todos ellos parten de que “es necesario llevar la vida con la máxima santidad” (Men. 81b), ya que el alma humana es inmortal. A la luz de esta convicción de lo que se trata es de dar siempre cuenta de la propia conducción de la vida. En relación con el pasaje del diálogo en que estamos sobre la posibilidad del investigar, esto quiere decir: en el argumento de Sócrates de que el alma virtualmente ya lo sabe todo, se expresa la actitud del investigador ante la cosa. En este sentido, dice Sócrates, su *Logos*: aprender es recordar, nos hace “laboriosos e indagadores” (Men. 81c, e).

Se plantea ciertamente la pregunta ¿por qué tiene Sócrates que recurrir a las convicciones de las sacerdotisas y los sacerdotes para motivar su argumentación? ¿No hubiera podido hacerlo frente a tal argumento erístico, igual que Aristóteles, con la indicación de que en cierto sentido uno sabe de antemano qué es lo que busca, pero en otro sentido no?²³ Obviamente, es la actitud básica de Menón sobre el problema del aprender y el indagar lo que se lo impide. Si Sócrates hubiera tenido que “probarle” a Menón que aprender es posible, entonces, no sólo se hubiera abandonado definitivamente la cuestión esencial, sino que, y esto pesa incomparablemente mucho más, no se hubiera podido asegurar que Menón adoptase entonces una actitud adecuada para el hablar en común. Presumiblemente, en la alusión de Sócrates a la santa conducción de la vida de los ministros del culto, subyace la intención de poner a la base del diálogo común un punto más de orientación, y recalcar por medio de ello cierta actitud frente al preguntar y al investigar en general.

Menón no comprende inmediatamente esta dimensión de la respuesta, pues el mito del alma, de que ella alguna vez ya lo ha visto todo y por un estímulo externo es traída de nuevo al recuerdo, no lo capta como **imagen**. En vez de ello se refiere a lo que **en** esta imagen se dice sin percatarse del **para qué** de la imagen. Consecuentemente pide una demostración de que aprender en realidad es recordar, y, en concordancia Sócrates cede,

23 Cfr. *Anal. post.* 71a 24-30.

por su parte, a esta exigencia, dándole un **ejemplo** en el cual Menón debe poder reconocer el asunto en cuestión.

Para comprender el sentido de la célebre escena de los esclavos que sigue a continuación, importa ante todo ver para qué está propuesta. Si la escena se interpreta como una "prueba" de la corrección de la tesis de la reminiscencia, tergiversa uno de antemano la dimensión decisiva. Pues el símil de la reminiscencia es ya la respuesta a la pregunta cómo debe uno proceder ante ese argumento erístico, un argumento que, o bien conduce a una resignada apatía o bien ofrece una justificación para suspender la búsqueda de la verdad. Y esa aparente aporía, que aprender es imposible, provenía por cierto de la problemática de cómo uno, abandonado a sí mismo, puede buscar y aprender. Desde este punto de vista el mito del alma inmortal tiene entonces la función de posibilitar un diálogo orientado con objetividad. Con otras palabras, tiene ya el carácter de una hipótesis o de un axioma con cuya ayuda se puede probar algo, pero que él mismo no se puede probar de igual manera. En este sentido apunta Sócrates al hecho de que él no puede probar la tesis de la reminiscencia pero sí puede dar a entender lo mentado con ella.

Lo que ahora se muestra al hilo de un problema geométrico es el cambio de actitud que gana el esclavo en relación con el presunto saber de que disponía. La transformación se lleva a cabo formalmente en los siguientes pasos: primero cree saber, sin acertar de hecho en lo correcto (*Men.* 82e), luego cae en una aporía en la que se hace consciente precisamente de esta ignorancia. Todavía no sabe nada pero cree también no saber ya nada más (*Men.* 84a, b). Al final no dispone aún de saber, algo que en la bibliografía especializada frecuentemente se pasa por alto, pero sí de representaciones correctas (*aletheís dóxai*, *Men.* 86a) que al inicio están simplemente revueltas, pero sobre cuya base puede él entonces adquirir, como cualquier otro, un saber exacto, eso sí, sólo si puede soportar suficientemente el diálogo de preguntas y respuestas (*Men.* 85c, d).

En el transcurso de esta anámnesis, efectivamente, no se le inculca desde fuera al esclavo ninguna representación. Más bien, según el nexos con las representaciones que él mismo aporta, al final adquiere una relación con ellas que puede ser descrita como la formación del saber o del aprender. En este sentido, por tanto, aprender es recordar. Lo decisivo en la *anámnesis* no es una prescripción externa, sino la producción de una relación con las representaciones que uno ya lleva en sí mismo. **Aprender es entonces la transformación de las opiniones en saber, de tal modo que en la experiencia del no saber uno recuerda la naturaleza de opinión de todo saber inmediato, y como**

24 Mediante el conocimiento de esta distinción diferencia Platón en la *República* a los filósofos de sus rivales. No se trata, pues, de que el filósofo posee un saber allí donde los demás sólo tienen opiniones, sino de que él, precisamente porque está al tanto del origen de todo saber en las opiniones, se comporta de modo diferente con las suyas y en ello radica su especial cualificación. La adscripción de objetos diferentes (como devenir y ser, copia y modelo) a opinión o saber es consecuencia y no presupuesto de esta diferenciación (*Rep.* 475-479). Cfr. sobre este complejo: EBERT, Th. *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*. Berlin/New

consecuencia de esta experiencia, somete el saber a un continuo examen mediante el *Logos*. Las convicciones cotidianas, por regla general, han olvidado su origen en las opiniones, así que el meollo de aquella experiencia de la aporía con que comienza todo saber, consiste en la toma de conciencia de la distinción misma entre opinión y saber.²⁴ Con esto llega Sócrates al final de su demostración. Lo que cuenta en todo esto es que a través de la indagación por lo que uno no sabe, uno llegue a ser mejor. Sobre otras cuestiones no quisiera él insistir. Menón lo secunda sin ninguna reserva (*Men.* 86).

El procedimiento por vía de hipótesis tomado de la geometría para la conducción del diálogo, puede ser entendido como un intento de romper la inmediatez de las opiniones expresadas, de modo que puedan ser dilucidadas como proposiciones separadas de la persona que las representa. En este estilo de diálogo, las vanidades, las vergüenzas, las vulnerabilidades, en resumen, todo aquello que pudiera desviar un diálogo hacia lo agonal e inadecuado, no juega ya ningún papel. El procedimiento hipotético tiene, empero, también un lado desfavorable. Si ha de ser algo más que un juego, tiene que asegurarse de que los interlocutores busquen el diálogo por la cosa misma. Si nadie respalda personalmente una afirmación, crece el peligro de que no se haga nada por tematizar los pros y los contras de una tesis. El hecho de que Menón sepa orientarse inmediatamente en este tipo de discusión, no es cosa que sorprenda en un discípulo de Gorgias, pues es propio de la habilidad retórica saber manejar “neutralmente” opiniones como enunciados desligados del nexo de las propias convicciones.

El procedimiento de la conducción del diálogo por la vía de las hipótesis, pone al descubierto la convicción fundamental decisiva de la dialéctica platónica: en toda investigación, inicialmente tiene uno que vérselas con opiniones. Las opiniones están entrelazadas del modo más estrecho con las circunstancias de la vida de aquel que las profesa, están además siempre al menos en una rivalidad potencial con otras opiniones, las cuales en su inmediatez inicialmente no son ni mejor ni peor que cualquier otra. Afrontar la competencia de otras opiniones, es decir, entrar en un diálogo, significa percatarse de la presión de los propios puntos de vista, poner sobre el debate la conveniencia de las propias opiniones, y buscar las certidumbres en el intercambio dialogal y la comparación con los otros. El saber depende sin lugar a dudas de esta actitud, y sólo se puede lograr por la vía de investigaciones comunes.²⁵

En muchos aspectos, el episodio que sigue con Anito (*Men.* 89e-95a) ejemplifica de un modo contrastante lo que se persigue con el mito de la *anamnesis* y el modo de

25 El gran diálogo sobre la justa constitución del alma y del Estado, la *República*, desemboca recién en una empresa productiva cuando Glaucón y Adimanto por razón de la cosa misma hacen aplicación, por propia iniciativa, del procedimiento hipotético. Sócrates anota inmediatamente, que ambos hermanos sólo se ponen a la defensa de la tesis de Trasímaco, para poderse convencer plenamente de la superioridad de una conducción justa de la vida y constata que “algo divino” tiene que haberles sucedido (*Rep.* 368a). Sigue la propuesta de investigar en común la justicia en grande y de diseñar una imagen del Estado justo.

proceder por hipótesis. Pues con Anito entra al diálogo una persona que de ningún modo puede abstraer por sí misma la cosa tratada. Saber y opinión, persona y convicción, en Anito son absolutamente idénticos.

Sócrates lo trae al diálogo como a alguien a quien el pueblo de Atenas ha elegido para la más alta función y cuyo padre es considerado como hombre completamente virtuoso. Anito debe pues ahora dar información sobre quién ha de ser tenido como maestro de la virtud. Los primeros en los cuales se piensa son aquellos que se conciben a sí mismos como tales maestros, los sofistas. Enfadado, replica Anito que los sofistas no sólo no hacen mejores a los hombres, sino que más bien los pervierten. Anito, por cierto anfitrión de Menón, admite no haber tenido nunca contacto con sofistas, pero se mantiene en su juicio. Anito aparece aquí como alguien atrapado completamente en sus opiniones sin darse cuenta de ellas. Hasta dónde no llega su opinión o lo que ésta excluye de antemano, queda fuera de su percepción. Es la personificación del dogma de las opiniones, al cual escapa toda capacidad de toma de distancia de las propias convicciones. La experiencia de la aporía y de la liberación concomitante de nuevas perspectivas, queda necesariamente cerrada para Anito. Ningún procedimiento hipotético puede lograr aquí una aplicación; para él es válido que ya lo sabe todo, nada tiene por tanto que buscar, nada que encontrar y tampoco puede aprender.

La propuesta particular de Anito para aprender la virtud se apoya en la sustancia ética del pueblo ateniense. Quien esté resuelto a conducir virtuosamente la vida no necesita acudir a ninguna doctrina, sino que le basta con atenerse a cualquier ateniense. Anito parte del hecho, ciertamente sin explicitarlo, de que si bien la virtud no es enseñable, sí se puede aprender (un aspecto que durante todo el diálogo queda notoriamente en el trasfondo), y de que para ello es suficiente la orientación según los modelos de una comunidad política. En este sentido, se comporta como un político dogmático para quien la sofística representa un peligro político abstracto al que administrativamente hay que salirle al paso: las Poleis no deberían concederles ninguna intervención y deberían desterrarlos (Men. 92a, b).

Tiene, pues, una cierta consecuencia, que Anito sea impermeable a la pregunta por la posibilidad de enseñar la virtud. Ya desde el punto de vista de sus convicciones políticas esta pregunta tiene en sí algo de subversivo. Su mero planteamiento significa romper la seguridad inmediata que garantizan las formas de vida, y virtualmente exponerlo todo a

26 El nombre "Menón" (gr. "ménon", de "ménein", el que permanece) apunta a la disposición para el diálogo, deseosa de aprender, del protagonista. A diferencia de casi todos los interlocutores sofistas en los diálogos con Sócrates, Menón persiste en el diálogo hasta la aclaración del asunto. Diferente a, por ejemplo, los tres platicantes en el *Gorgias*, a Trasímaco en la *República*, o a los sofistas en los diálogos tempranos, Menón se muestra como el dispuesto a aprender, como aquel a quien lo que en definitiva le interesa es la aclaración objetiva sobre el tener la razón. Cfr. no obstante, también la diferente interpretación del título de BRAGUE, Rémi. *Le Restant. Suppléments aux commentaires du "Menon" de Platon*. París, 1978, p. 251s., quien trata este motivo en realidad de pasada pero que a diferencia de lo que aquí se propone, se refiere a la presunta inmovilidad del alma de Menón.

debate. Que esta extendida actitud entre los contemporáneos frente al fenómeno de la sofística no es adecuada en modo alguno y es completamente anacrónica (pues la pérdida de certidumbres inmediatas en la comunidad de una Polis no se deja restablecer con mero endurecimiento), Anito ni lo puede advertir, ni ve tampoco el carácter de la sofística o el interés constructivo de un Sócrates cara a la irritación que ésta provoca. Desde su óptica desaparece toda diferencia entre quienes no comparten su opinión. Este **dogmatismo de la opinión va de la mano con una dictadura del Nomos**. Se oye aquí rabiarse ya al posterior acusador de Sócrates. Con una amenaza masiva se sustrae entonces Anito de la continuación del diálogo (Men. 94e). El mundo de Anito, en el que no hay nada a disposición, configura así la oposición perfecta al de aquellos sofistas para los cuales el *Nomos* es sólo un poder a disposición.

Las lecciones no han transcurrido sin dejar huella en Menón, quien permanece constante en el diálogo.²⁶ Le maravilla (Men. 96d y 97c) que, de ser consecuentes con el discurso transcurrido, hombres virtuosos no deben existir en ninguna parte. En oposición al modo puramente académico en que al comienzo del diálogo planteó de una la pregunta por la enseñabilidad de la virtud, mostrando en ello una gran ingenuidad si se tiene en cuenta la complejidad de la materia, parece ahora al final haberse colocado en una posición nueva frente al objeto del diálogo, y con ello, frente a su propio saber. Su postura, proveniente de un planteamiento técnico de argumentos (p. ej. Men. 76a) y de un impaciente y apremiante acoso por una respuesta rápida, se ha convertido en una postura de interés por el asunto. No le pasa desapercibida a Sócrates esta experiencia de Menón, y le responde indicándole que es obvio que ambos no fueron debidamente instruidos por sus maestros, razón por la cual tienen que ocuparse de sí mismos e indagar con mayor ahínco quién podría hacerlos mejor (Men. 96d, e).

Recién aquí llega a ser claro: aunque no hay maestros de la virtud, la virtud, no obstante, se puede aprender. Pero aprender, tal como lo mostró el mito de la *anamnesis*, es la transformación de opiniones en saber, de modo tal que uno se haga consciente de la propensión a la opinión de todo saber, y en consecuencia lo someta constantemente a la prueba en el *Logos*. Bajo esta determinación, el saber no es otra cosa que el trato reflexivo con las opiniones. Y, aunque en esta cuestión cada quien no está apoyado más que en sí mismo, también está comprometido con la instancia común del *Logos*.²⁷

Si Sócrates al final comienza a hablar de nuevo sobre la relación entre la opinión correcta y el saber, no sucede esto solamente para complementar alguna diferenciación descuidada hasta el momento pero relevante, sino, ante todo, para mostrar que el saber en sentido estricto no se puede enseñar, no al menos en el sentido de que pueda ser transmitido como simples conocimientos. Visto desde una perspectiva externa, el saber no es, por tanto, distinguible de la opinión correcta. No se puede, entonces, del obrar de alguien al

²⁷ Cfr. *Cármides* 166b, donde el relacionarse con el *Logos* es denominado un bien común (*Koinòn agathón*).

que todos consideran virtuoso, concluir un saber correspondiente; sí se puede en cambio, mediante un diálogo, lograr reconocer si las opiniones correctas están cohesionadas en un nexo que las fundamenta. Esto es lo que queda convenido al final del diálogo como la diferencia específica entre el saber y las opiniones casuales (*Men.* 97d-98a). También sobre esto afirma Sócrates, claro está, no poseer ningún saber seguro (¡cómo podría tenerlo!), pero sí quisiera, y esto lo acentúa por segunda vez, poner entre lo poco que él realmente sabe, la diferencia de principio entre opinión y saber (*Men.* 98b).

Logos y nomos

A la luz de la distinción explicitada en el *Menón* entre saber y opinar, se cristalizan ahora dos modelos opuestos, los cuales divergen en su respectivo trato unilateral con las opiniones. El uno, el sofístico, como lo describe el *Gorgias*, puede asumir a voluntad diferentes opiniones, estratégicamente se sirve de ellas, y pasa por alto así el aspecto político de las convicciones instauradoras de comunidad, sólo captable en forma de opiniones. El otro, personificado en el *Menón* por el político dogmático Anito, absolutiza precisamente este aspecto de las opiniones, desfigurándolas así en una sugerentemente grotesca dictadura del *Nomos*. A ambos les es común quedar atrapados de distinto modo en la opinión y equivocar fundamentalmente el carácter de ésta. Las opiniones no están a disposición como afirmaciones arbitrarias, ni pueden ser tenidas como un andamiaje invariable de la praxis política. En las opiniones se hacen captables y comunicables las convicciones prácticas y las directrices de la acción de los hombres, en relación con las cuales puede entonces orientarse la praxis común general. Los sofistas se sirven, en su propio interés, precisamente de esta capacidad de mediación inherente a las opiniones que Anito ignora por completo al tomarlas como un medio excluyente y no como uno integrador. La intención de Platón tiene entonces que interpretarse como el **reclamo en nombre del saber, de una reflexión sobre este status intermediario de las opiniones que subyacen en toda autocomprensión y toda comprensión del mundo, algo que hay que recordar permanentemente si de lo que se trata es de las posibilidades de una praxis política razonable. Por consiguiente, todo saber sólo puede constituirse como anticipo de un sentido comunitario.**

El proyecto de ilustración de la retórica sofística de instruir pragmáticamente a la

28 Sobre esta función del *Nomos* llama la atención con énfasis especial el *Político*, donde el *Nomos* como instrucción de la acción debe hacer la mediación entre un (imaginario) estadista sabio y los particulares. Que el *Nomos* no puede ser una magnitud fija, obedece a las peculiaridades de la acción humana: "Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo el tiempo". (*Político* 294a, b). El estadista ideal tiene que hacer valer siempre de nuevo el orden ideal entre los hombres. Pero mientras no exista el estadista sabio, la orientación según el *Nomos* vigente es la "segunda mejor vía" (deúteron ploüs, *Político* 300c). En su totalidad, el *Político* puede leerse como una defensa del trato reflexivo con el *Nomos*, cuya función de mediación debe ponerse a la vista a través de la imaginación de un estadista ideal.

capacidad de actuar, y de sugerir con ello la existencia de algo así como una técnica universal de la felicidad, desencadena una lucha por el *Nomos*, en la cual, a los ojos de Platón, está en juego mucho más de lo que los participantes quieren ver, a saber, la posibilidad en general de una praxis acertada tanto individual como colectiva. En este respecto, es razonable la posición de Anito al llamar la atención sobre la función orientadora de las costumbres y de los usos practicados, y al disentir sobre la creencia en poder disponer individualmente del *Nomos*, pero malentendiendo el carácter de éste al considerarlo como una magnitud inmodificable. Pues el *Nomos* en el que se reflejan y se expresan las convicciones de una comunidad política, no es otra cosa que un yo colectivo que genera una grandiosa capacidad de mediación integradora.²⁸ Exigirle al individuo el sometimiento incondicional al *Nomos* significa ignorar esta función de mediación. La retórica sofística procede, por el contrario, apoyándose sobre la flexibilidad arbitraria y la disponibilidad de opiniones generalmente compartidas; desconoce en ello, no obstante, la función orientadora al servirse de ellas estratégicamente. La sofística se traiciona finalmente a sí misma, primero, porque mina las convicciones generales de las cuales se tiene que servir en su proceder estratégico, y luego, porque ya no posee ningún otro asidero para su propia conducción de la vida. Cuando todo se convierte en estrategia, ya no queda ningún punto de apoyo y todo objetivo desaparece en una voluntad de imposición ciega e imperiosa.

Es en esta constelación del problema que el Sócrates platónico recurre a una vinculación radical con el *Logos* (Gorg. 505c). Si hay que echar mano del *Logos* como la instancia orientadora última para la realización de la praxis propia y colectiva, es decir, para la decisión sobre la pregunta “¿qué debo hacer?” (Cfr. Gorg. 492d), entonces tiene que asegurarse de hecho también que el *Logos* siempre pueda decir lo mismo (Gorg. 482 a-c). Esto exige, sin embargo, un trato reflexivo (podría decirse también: cultivado) en los discursos que se asegure siempre de la comunidad,²⁹ la cual sólo puede instaurarse en el ámbito del diálogo. Finalmente, aquí se hace visible también el fundamento práctico-político del recurso platónico a las ideas como comunidad sobreentendida, cuyo último punto de fuga sería luego la praxis o la idea del bien.

29 En el *Menón* expresa Sócrates el llamado a ser “más dialéctico”, lo cual significa, querer la comunidad y medirse por el horizonte de comprensión de los otros (*Men.* 75).

**LOGOS Y NOMOS. PLATÓN Y EL
RETO POLÍTICO DE LA SOFÍSTICA
EN EL GORGIAS Y EL MENÓN**

Por: Jochen Wagner

***PLATÓN *DIALÉCTICA
*SOFÍSTICA**

RESUMEN

El reto de la sofística obligó a Platón a afirmar el juego recíproco de Nomos y Logos, de ley y medida, para poder sostener debidamente la ilustración de la comunidad política en su intercambio retórico constante. La sofística demostró que el Nomos absoluto no existe y que son los hombres quienes tienen que forjarlo. Sobre la racionalidad de la retórica se erigió la sofística, cuyo objetivo fue ganar ilustración para las decisiones públicas. Retórica y sofística ven correctamente que la acción política razonable está mediatizada por el lenguaje, pero caen en un error al asumir el Logos como mero instrumento o estrategia individuales, pues ello hace estallar la comunidad política. El saber como dialéctica es una respuesta de Platón a la lucha de opiniones que practican los sofistas. El saber es saber en la opinión, reflexión inmanente a la praxis, siempre abierta a la corrección.

**LOGOS AND NOMOS. PLATO AND
THE POLITICAL CHALLENGE OF
SOPHISTICS IN THE GORGIAS AND
MENON DIALOGUES**

By Jochen Wagner

***PLATO *DIALECTIC *SOPHISTICS**

SUMMARY

The challenge of sophistics forced Plato to posit the reciprocal interplay between *nomos* and *logos*, law and measure so as to be able to feasibly sustain the enlightenment of the political class in its constant rhetorical interchange. Sophistics showed that absolute *nomos* is non-existent and that it is man himself who has to craft it. Sophistics is based on the rationality of rhetoric with a view to achieving enlightenment concerning political decisions. Both rhetoric and sophistics correctly view that reasonable political action is mediated by language, but equally both succumb to the erroneous conception which consists in assuming that *logos* is a mere individual instrument or strategy however this idea undermines the political class. Knowledge as dialectic is Plato's response to the struggle between viewpoints as put into force by the Sophists. Knowledge is only knowledge in opinion, in practically inherent reflection which is always open to correction.