



Tópicos

ISSN: 1666-485X

revistatopicos@hotmail.com

Universidad Católica de Santa Fé
Argentina

Vigo, Alejandro G.
PLATÓN, EN TORNO A LAS CONDICIONES Y LA FUNCIÓN DEL DIÁLOGO COOPERATIVO
Tópicos, núm. 9, 2001, pp. 5-41
Universidad Católica de Santa Fé
Santa Fé, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28800901>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

PLATÓN, EN TORNO A LAS CONDICIONES Y LA FUNCIÓN DEL DIÁLOGO COOPERATIVO*

Alejandro G. Vigo

Universidad de los Andes, Santiago de Chile

I.

Uno de los temas que han ocupado con fuerza creciente el centro de la atención en los estudios platónicos de los últimos treinta años se refiere al empleo de la forma del diálogo por parte de Platón como medio de realización y vehículo del pensar filosófico. La discusión en torno a las razones de la decisión de Platón por esa peculiar forma de ejecución y expresión del pensamiento, así como en torno a la función y el alcance de la forma dialógica y su conexión con el contenido mismo de la filosofía platónica, alcanzó en los últimos tiempos una intensidad y un grado de diferenciación hasta entonces desconocidos¹.

A ello han contribuido, en mi opinión, dos tipos de razones diferentes, pero conectados entre sí. En primer lugar, hay razones que se vinculan de modo directo con el desarrollo inmanente de la propia investigación platónica. Aquí hay que mencionar, ante todo, la redefinición del marco general de discusión de la obra platónica producida por la aparición y la extensión de la corriente interpreta-

* El presente trabajo fue leído como conferencia para la Sección de Lógica y Filosofía de la Ciencia del Centro de Estudios Filosóficos "Eugenio Pucciarelli", Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina, 5 de diciembre de 2000. Por sus observaciones y comentarios agradezco a los asistentes a la conferencia, en particular, a los Profs. Jorge A. Roetti (Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca), Alejandro Cassini y Javier Legris (ambos de la Universidad de Buenos Aires). Por haberme recordado la importancia de la referencia a la caracterización aristotélica de la *erística* en *Ref. Sof. 2 y Tóp. 1 1* (véase infra nota 8) agradezco a las Profs. Graciela Chichi y Gabriela Rossi (ambas de la Universidad de La Plata). Por sus observaciones y comentarios agradezco también a la Prof. Patricia Moya Cañas (Universidad de los Andes).

¹ Los escritos de Schleiermacher sobre Platón están ahora reunidos en *Schleiermacher* (1804-1828), donde se incluyen no sólo las introducciones a las traducciones de los diferentes diálogos, sino

tiva impulsada, desde fines de los años '50 y comienzos de los '60, por los primeros representantes de la llamada Escuela de Tubinga (H. J. Krämer, K. Gaiser) y, luego, por sus continuadores y difusores (actualmente, sobre todo, Th. Szlezák y G. Reale). Como se sabe, esta corriente de interpretación –centrada en el intento de recuperación del Platón oculto tras los diálogos, a partir de los testimonios de la tradición indirecta referidos a sus así llamadas “doctrinas no escritas” (*ágrapha dógmata*)– se presenta a sí misma como una reacción frente al modelo interpretativo más difundido desde Schleiermacher, que no sólo busca en los diálogos mismos el pensamiento de Platón, sino que, en sus variantes más ejemplares, tiende a ver en el diálogo la forma de despliegue, si no única, al menos más apropiada para un pensamiento característicamente abierto y no-dogmático². Se trataría aquí de un pensamiento que

² Los escritos de Schleiermacher sobre Platón están ahora reunidos en *Schleiermacher* (1804-1828), donde se incluyen no sólo las introducciones a las traducciones de los diferentes diálogos, sino también las lecciones sobre Sócrates y Platón. Desde el punto de vista de los representantes de la línea interpretativa inaugurada por la Escuela de Tubinga, Schleiermacher aparece como el fundador de un nuevo paradigma en la interpretación platónica, que al concentrar la atención exclusivamente en los diálogos, como consecuencia de la asunción de la existencia de una conexión esencial entre pensamiento y modo de expresión en la filosofía platónica, habría relegado por primera vez al trasfondo al Platón de las doctrinas no-escritas, el cual se había mantenido presente, de diversos modos, en la recepción a lo largo de toda la historia, a causa de la vigencia incuestionada del paradigma interpretativo neoplatónico. La interpretación de Schleiermacher habría sido así, de hecho, causa directa del casi completo “olvido” del Platón no-escrito en la posterior investigación platónica. Por detrás de este desarrollo “típicamente moderno” se encontrarían, en un comienzo, motivaciones anti-esotéricas, que luego terminaron asociándose a otras de carácter directamente anti-metafísico. Para esta estilización de la figura de Schleiermacher y la caracterización del “nuevo” paradigma interpretativo instaurado por él véase Reale (1997) esp. p. 54-59. En el mismo sentido véase también Krämer (1958) pp. 18 y (1986) pp. 40-45; Szlezák (1985) pp. 331-336, 364-369 y (1993) pp. 42-48. En rigor, la situación es bastante más compleja. A pesar de enfatizar la importancia de la forma del diálogo y su conexión esencial con el pensamiento platónico, el propio Schleiermacher jamás adoptó una interpretación no ya escéptica, sino ni siquiera estrictamente no-doctrinal de Platón. Por el contrario, en el marco de su concepción característica de la hermenéutica romántica, Schleiermacher suscribía una interpretación “sistemática” de Platón, en la cual la totalidad de la obra del filósofo debía ser explicativamente expuesta a partir de la comprensión del núcleo especulativo esencial del que emana como un todo orgánico el pensamiento platónico. Los principios que guiaban la interpretación de Schleiermacher venían sugeridos, en definitiva, por su propia concepción hermenéutica, particularmente, por su concepción de las oposiciones dialécticas todo-individual y todo-parte como clave de la interpretación textual y, asociada a ella, por su peculiar concepción del círculo hermenéutico. Para este punto en la hermenéutica de Schleiermacher véase la buena discusión en Flamarique (1999) p. 268-281. Que, de hecho, haya sido la reivindicación del diálogo el aspecto de la interpretación de Schleiermacher que más influyó sobre la posterior investigación platónica es, desde luego, una

vería su más pura realización como pensamiento en el proceso vivo del filosofar mismo, más que en las formulaciones proposicionales a las que dicho proceso pueda eventualmente conducir, las cuales, desvinculadas de él, quedan cristalizadas en meras tesis, por así decir, en estado de flotación libre, y resultan de este modo inmediatamente vaciadas de buena parte de su significado originario. Éste sólo es completamente capturable por referencia al trasfondo provisto por el contexto de experiencia al que quedan referidas tales formulaciones, que las posibilita y motiva, y que no puede ser nunca reproducido exhaustivamente por ellas³. Es justamente en el marco de la oposición así bosquejada entre un Platón considerado como pensador característicamente no-dogmático y no-constructivo, situado firmemente en la tradición socrática y representante, como tal, de una concepción fundamentalmente dialógica del pensar filosófico, por un lado, y un Platón fuertemente sistemático y constructivo, impulsado por una aspiración especulativa de carácter totalizador y, como tal, incluso predecesor directo de los sistemas derivacionistas característicos del pensamiento neoplatónico, por el otro, donde la cuestión vinculada con la decisión por la

cuestión diferente. Para una buena discusión crítica de la presentación del papel de Schleiermacher como intérprete de Platón por parte de la Escuela de Tubinga y sus seguidores véase ahora Steiner (1996).

³ En un brillante y polémico libro, W. Wieland ha desarrollado una interpretación de conjunto del pensamiento platónico que pone en el centro del interés de dicho pensamiento la temática referida a los límites de la comunicabilidad por vía proposicional y, asociada a ella, la de la estructura y la importancia de las formas no proposicionales del saber, esto, del saber práctico-disposicional, tal como éste queda reflejado en la figura de Sócrates, que es la figura destinada en la obra platónica precisamente a encarnar dicho tipo de saber. Véase Wieland (1982); para la función y la importancia de la forma del diálogo véase esp. 50-83. Un resumen de algunas de las tesis centrales de este libro puede leerse en Wieland (1991). Retomando algunos de los motivos básicos de la interpretación de Wieland, F. González ha desarrollado ahora una instructiva interpretación de conjunto de la dialéctica platónica y su presupuestos dialógicos. Véase González (1998). La importancia de la decisión platónica por la forma del diálogo ha sido enfatizada y justificada desde distintos puntos de vista también por intérpretes situados en otras tradiciones interpretativas. Ya A. Koyre, en un excelente libro de introducción a Platón, había enfatizado la irreductibilidad del diálogo platónico, advirtiendo sobre la imposibilidad de comprender adecuadamente los escritos de Platón, si se los lee al modo de tratados y se reduce la forma dialógica a la función de un mero revestimiento exterior. Véase Koyré (1962) p. 13-21. Desde una perspectiva más cercana a la filosofía analítica, también M. Frede ha defendido la importancia y la irreductibilidad de la forma dialógica en el pensamiento de Platón, enfatizando que la decisión por la forma del diálogo vendría motivada por la concepción de Platón en torno al estatuto de las tesis y las argumentaciones filosóficas. Véase Frede (1992).

forma del diálogo y otros problemas conexos, tales como los que plantea la crítica platónica a la escritura (cf. *Fedro* 274b-278e y, de otro modo, *Carta VII* 341a-342a), han podido adquirir nueva relevancia y convertirse en tópicos centrales para cualquier interpretación del pensamiento platónico generada dentro del marco interpretativo abierto por dicha oposición. Por cierto, en los últimos tiempos, se ha intentado mediar de diferentes modos entre los extremos antes indicados, ya sea tratando de mostrar la compatibilidad entre el sistema derivacionista del Platón no-escrito, por un lado, y la importancia concedida a la dimensión dialógica y a las formas no proposicionales del saber en el Platón de los diálogos, por el otro⁴; ya sea, inversamente, reinterpretando los diálogos en términos compatibles con la visión de Platón como un filósofo sistemático, sobre la base de hipótesis de corte unitarista y tendencialmente sistematicista, tales como, por ejemplo, la que postula la existencia de una intención didáctica, presente desde el comienzo mismo de la producción literaria de Platón, en la secuencia expositiva de los diálogos, la cual apuntaría a revelar gradualmente una concepción filosófica que hasta el final del período de madurez, cuando menos, no se habría visto sujeta a variaciones decisivas⁵. Sin embargo, el surgimiento de este tipo de intentos compatibilistas, en cualquiera de las direcciones posibles, no desmiente, sino que, por el contrario, más bien confirma de modo indirecto la centralidad de la temática vinculada con el diálogo en la actual investigación platónica.

⁴ Véase, por ejemplo, Figal (1994).

⁵ Una interpretación en esta línea, según la cual la secuencia expositiva de los diálogos respondería a necesidades fundamentalmente didácticas en la presentación de una doctrina concebida, en lo esencial, de antemano se encuentra ampliamente desarrollada en Kahn (1996). Bien entendido, la doctrina a la que apuntaría la intención didáctica de Platón no es, en la reconstrucción de Kahn, la concepción de los principios correspondiente a las “doctrinas no escritas”, sino la Teoría de las Ideas, tal como ésta es presentada en los diálogos del período medio, a partir del Simposio y el Fedón. A partir del reconocimiento de tal intención didáctica por parte de Platón, la correcta interpretación de los diálogos del período temprano vendría posibilitada por lo que Kahn denomina su “lectura proléptica”, es decir, aquella que ve en ellos un intento de introducción, progresivamente graduado, de la Teoría de las Ideas (cf. Kahn p. 41 s., 59-65, 148 ss., 163 ss. et passim). De este modo, aunque sin referencia directa a las doctrinas no escritas, que ni siquiera menciona, el Platón de Kahn adquiere, de todos modos, un perfil más marcadamente sistemático que en las interpretaciones evolutivas más habituales.

El segundo tipo de razones que explican el protagonismo adquirido por el problema relativo a la decisión platónica por la forma del diálogo tiene que ver, por su parte, con el desarrollo mismo de la filosofía en las últimas décadas y, en particular, con las tendencias dominantes en el pensamiento centroeuropeo post-heideggeriano. En efecto, buena parte de las corrientes de pensamiento más influyentes en la filosofía centroeuropea y, en particular alemana, se caracterizan, precisamente, por el rasgo compartido de buscar una nueva orientación, en el intento por replantear y reelaborar algunos de los problemas fundamentales de la filosofía, a partir de una recuperación de la dimensión dialógica en el pensar filosófico. Corrientes en otros aspectos tan diversas entre sí como la hermenéutica, la ética del discurso y el constructivismo operacionalista comparten dicha orientación básica, en la medida en que todas ellas buscan en la dimensión dialógica el punto de partida para respectivos intentos de reconstrucción de la racionalidad en sus estructuras fundamentales. En efecto, tanto la concepción hermenéutica del proceso dialógico-interpretativo de la comprensión como el intento de fundamentación discursiva de la ética a partir de la idea del diálogo libre de dominio y el programa operacionalista de reconstrucción de la lógica por medio del formalismo de los juegos dialógicos proveen claros ejemplos de dicha (re)orientación metódica básica en el intento por reconstruir filosóficamente las condiciones y la estructura de la racionalidad como tal. Ahora bien, no resulta en absoluto casual que en un contexto filosófico de discusión marcado por la aparición y el auge de estas tendencias la investigación especializada del pensamiento de Platón haya tendido, por su parte, a centrar su atención precisamente en los problemas interpretativos vinculados con el significado y el alcance de la decisión platónica por la forma del diálogo. Viceversa, tampoco puede resultar sorprendente el hecho de que en el origen mismo de una de las mencionadas corrientes contemporáneas de pensamiento, como lo es la hermenéutica filosófica impulsada por Hans-Georg Gadamer, la recepción de Platón haya jugado un papel desencade-

nante y motivador poco menos que central. En efecto, el propio Gadamer ha señalado en más de una oportunidad que la concepción platónica de la dialéctica y la correspondiente concepción del pensamiento (*diánoia*) como un diálogo (*diálogos*) del alma consigo misma (*pròs hautén*) (cf. *Sofista* 263e3-5; 264a9-b1) proveen uno de los puntos de partida inmediatos de la hermenéutica filosófica como teoría de las condiciones de posibilidad de la comprensión⁶.

II.

Ahora bien, además de valerse de hecho de la forma del diálogo como medio de realización y expresión del pensamiento filosófico, Platón convierte al diálogo como tal en objeto de reflexión temática en no pocos lugares de su obra, particularmente, en los diálogos habitualmente llamados socráticos, correspondientes al período temprano dentro su producción literaria. Por cierto, esta tematización no tiene lugar en la forma de un abordaje directo del problema de la estructura, la finalidad y los presupuestos del diálogo en sus diversas formas posibles, que hiciera de dicho problema el objeto central de una discusión en el marco de un diálogo filosófico: de hecho, Platón no ha escrito un diálogo temáticamente dedicado al problema del diálogo. Sin embargo, dispersos a lo largo de los escritos platónicos, en especial los del período temprano, hay

⁶ Véase el tratamiento gadameriano en torno al carácter ejemplar de la dialéctica platónica y la “lógica de la pregunta y la respuesta”, con el correspondiente intento de elucidación del fenómeno hermenéutico a partir del modelo de la relación dialógica entre dos interlocutores en Gadamer (1960) pp. 368-384. Véase también el intento de extensión del modelo de la relación dialógica al caso de la experiencia estética en Gadamer (1985) pp. 6 ss. También en el tratamiento del motivo fundamental del “círculo del comprender” (Zirkel des Verstehens) Gadamer enfatiza la conexión con la estructura dialógica. Véase Gadamer (1959) p. 58 ss., (1968) pp. 112 ss. y, de otro modo, también (1983) pp. 332 ss. Las interpretaciones de Gadamer en torno a la obra de Platón están reunidas ahora en Gadamer (1991). Para la recepción del motivo platónico del pensamiento como diálogo del alma consigo misma véase pp. 107, 111, 161, 263, 269, 283. Sobre la importancia de este motivo platónico véase el veredicto en Gadamer (1970) pp. 200: “*Und sich etwas denken heißt, sich etwas sagen. Insofern hat Plato das Wesen des Denkens, wie ich meine, völlig richtig erkannt, wenn er es den inneren Dialog der Seele mit sich selbst nennt, einen Dialog, der ein beständiges Sich-überholen, auf sich selbst und auf seine eigene Meinungen und Ansichten zweifelnd und einwendend Zurückkommen ist*”. Para el papel de la concepción dialógica del pensar en la hermenéutica de Gadamer véase la buena discusión en Grondin (1991) pp. 152-159. Para la recepción gadameriana de Platón, en general, véase Renaud (1999).

unos cuantos pasajes en los cuales, en el curso del diálogo mismo se reflexiona desde diferentes puntos de vista y con diferente grado de detenimiento y detalle, sobre la finalidad, la estructura y las condiciones de posibilidad del diálogo en algunas de sus posibles formas.

Como queda dicho, no todos esos pasajes son del mismo tipo ni poseen el mismo alcance y la misma finalidad específica dentro del contexto pragmático de discusión en que están insertos. Pero es significativo que, más allá de su diferente alcance y función en el contexto, dichos momentos de reflexión expresa sobre la estructura del diálogo suelen venir motivados por el hecho de que, de diferentes modos, los interlocutores han hecho inmediatamente la experiencia de haber fracasado, total o parcialmente, en aquello que se proponían como objetivo primario del diálogo concreto que habían emprendido. Que esto sea así no resulta sorprendente, ya que los diálogos platónicos, a diferencia de los diálogos formalizados empleados, por ejemplo, en las reconstrucciones operacionalistas, pretenden reflejar en toda su complejidad las condiciones efectivas del contexto real-pragmático en el cual se desarrollan los diálogos no formalizados, tal como éstos tienen lugar en el ámbito propio del uso habitual del lenguaje. En ese ámbito, a diferencia de lo que ocurre en contextos formalizados o cuasi-formalizados y en los diferentes tipos de contextos reglados estipulativamente, la reflexión sobre las condiciones que satisface o debe satisfacer la comunicación dialógica no son tematizadas de antemano. Más bien se da inicio aquí al diálogo sin haber realizado antes acuerdos expresos acerca del modo de proceder en el diálogo mismo, y se asume tácitamente que el diálogo correrá por carriles más o menos previsibles, de acuerdo con los estándares de una conversación normal, en la que rigen de alguna manera las normas básicas de comportamiento de la cultura o el núcleo social al que pertenecen los interlocutores. En estos casos, ni siquiera es necesario que los interlocutores se hayan puesto previamente de acuerdo en la finalidad o el tema del diálogo en el que van a embarcarse, aunque ello pueda

ocurrir efectivamente con alguna frecuencia. Pero, en todo caso, la reflexión de naturaleza metódica acerca de las condiciones, la reglas y los objetivos últimos del juego dialógico no suele jugar aquí ningún papel relevante al inicio del diálogo mismo, y sólo puede tener lugar de modo circunstancial, una vez que el diálogo mismo ya ha comenzado y, sobre todo, una vez que se ha constatado algún desacuerdo o desajuste concreto y relevante con referencia al tema en discusión o al modo de proceder en ella, lo cual lleva a los interlocutores a plantearse y abordar preguntas situadas en un nivel de reflexión superior, en el que se hace objeto de tematización aquello que antes se asumía sólo de modo implícito y tácito.

No es en absoluto casual que, entre los pasajes dedicados a la reflexión expresa sobre la estructura y la función del diálogo, los ejemplos más representativos se encuentren precisamente en diálogos en los cuales Sócrates tiene como interlocutores principales a conocidos personajes que, en su calidad de sofistas o bien de oradores, se presentaban como profesionales calificados en el uso público de la palabra. Así, por ejemplo, en el *Eutidemo*, junto a una vívida pintura de la práctica de la discusión erística, tal como ésta queda encarnada en la figura de Eutidemo y Dionisodoro, Platón introduce, distribuidos a lo largo del desarrollo del diálogo, varios momentos de reflexión expresa por parte de Sócrates acerca de la modalidad, estructura y finalidad del diálogo erístico como tal. Así, dicha especie de diálogo queda caracterizada expresamente como un tipo de lucha o confrontación agonal en la que, como en el Pancrancio, se busca derribar al adversario (271c-272a), y como un juego que no puede ser tomado en serio, pues aunque logre su objetivo de humillar públicamente al rival, no permite avanzar en nada en el conocimiento de la verdad (278b). En rigor, los pasajes del *Eutidemo* en los que se reflexiona sobre el diálogo apuntan, ante todo, a enfatizar el contraste entre la actitud sofística, tal como ésta queda retratada a través del juego del diálogo erístico, por un lado, y la actitud propiamente filosófica, que a través del ejercicio dialéctico tiene por objetivo último no la victoria sobre el interlocutor y rival,

sino el logro compartido con él de la aproximación a la verdad sobre el asunto tratado en cada caso⁷. Con todo, más allá de estas referencias a la cuestión más general de la naturaleza y la finalidad del diálogo, no falta tampoco en el *Eutidemo* algún pasaje de corte más marcadamente metódico-procedimental, en el cual, sobre la base de la experiencia hecha en los intercambios precedentes, Sócrates plantea expresamente la cuestión acerca del procedimiento y las reglas a emplear en la discusión subsiguiente. Así, en 295b-d se tematiza la necesidad de establecer la regla según la cual el interrogado tiene derecho a precisar el alcance de preguntas que estén formuladas de modo ambiguo, y la posterior discusión, en 295e-296d, ilustra en concreto la aplicación y la importancia práctica de dicha regla, pues Sócrates apela reiteradamente a la técnica de precisar por medio de agregados los términos que están tomados de modo ambiguo o indeterminado en las preguntas de los sofistas, con lo cual logran desbaratar de antemano muchas de sus estrategias argumentativas preferidas, basadas en el recurso consciente a determinadas especies de falacias⁸.

⁷ Para el contraste entre la actitud sofística y la actitud filosófica véase especialmente el diálogo final entre Sócrates y Critón en 304b-307c. En rigor, el tema de la oposición entre dialéctica (filosofía) y erística (sofística) domina todo el diálogo. Véase la buena discusión en González (1998) pp. 94-128. Como acertadamente enfatiza González, la diferencia entre dialéctica y erística no concierne esencialmente ni a la validez formal de los argumentos empleados ni tampoco a los resultados eventualmente obtenidos en cada caso; la diferencia concierne más bien a lo que en cada caso se pone de manifiesto a través del método argumentativo como tal: en un caso, la plenitud de contenido de la dialéctica y, en el otro, la vacuidad de la erística (cf. pp. 116). Esto tiene que ver inmediatamente con el hecho, enfatizado por Sócrates en el texto, de que la práctica erística no presupone de parte del que la ejecuta ningún tipo de identificación con los contenidos proposicionales puestos en juego en cada caso en la argumentación. Es precisamente en atención a dicha falta de identificación como Sócrates puede caracterizar a la discusión erística como un juego falto de seriedad, pues carece como tal de todo carácter vinculante. Por este lado se ve ya claramente que lo que está en juego en la oposición entre sofística y dialéctica es, en definitiva, una diferencia relativa a la finalidad misma con la que se emprende en cada caso el juego dialógico, diferencia que remite, en definitiva, a una diferencia en las concepciones del bien que subyacen a la actitud filosófica y la actitud sofística, respectivamente. Para la caracterización de la erística como fundada en una cierta concepción del bien en Platón y su conexión con la caracterización de Aristóteles véase las buenas observaciones en Narcy (1984) pp.77-81.

⁸ Si bien la diferencia de fondo entre el diálogo genuino y la discusión erística remite, en principio, a una diferencia en la actitud inicial y la concepción del bien con la que se ingresa al diálogo, y no a una diferencia de carácter formal relativa a la estructura interna del juego dialógico mismo, no deja de ser cierto que de tal diferencia de actitud se derivan también consecuencias importantes de alcance

Un ejemplo aún más representativo de la presencia de momentos de reflexión expresa sobre la estructura, los presupuestos y la finalidad del diálogo se encuentra en el *Protágoras*, concretamente, en el pasaje 334c-335c. También en este caso la reflexión de carácter metódico viene inmediatamente motivada por lo que los interlocutores experimentan como un fracaso, cuando menos parcial, de los intentos realizados a lo largo de la discusión desarrollada hasta allí. Concretamente, dicho fracaso tiene que ver aquí de modo inmediato con la actitud calculadora de parte de Protágoras, consistente en abandonar por razones de conveniencia circunstancial el juego dialógico, que había iniciado de común acuerdo con Sócrates, basado en el intercambio de preguntas y respuestas tales que por su brevedad y por su simplicidad temática, con arreglo al principio procedimental mínimo de discutir un punto por vez, pudieran servir a los fines de un intercambio genuino y controlable de argumentos y contra argumentos relativos a una determinada tesis. En efecto, al verse en dificultades, Protágoras recurre al expediente de extender sus respuestas al modo de discursos monológicos en los cuales combina, al mismo tiempo, una cantidad de elementos diferentes, cada uno de los cuales merecería, a su vez, una discusión por separado (cf. 333e-334c). Sin embargo, ya al comienzo de la conversación con Sócrates, y ante los elogios que éste le dirige por sus habilidades de orador consumado, Protágoras había quedado comprometido, de algún modo, a mostrar que era realmente ca-

formal-procedimental. Una de las más notorias concierne al recurso a argumentos falaces: un diálogo genuino de tipo no erístico excluye, por principio, el recurso consciente a la falacia con fines de defensa de las propias tesis o de refutación de las tesis asumidas por el interlocutor, al menos, para el caso de contextos no declaradamente irónicos y privados de intención pedagógica. Por el contrario, una de las características habituales más salientes del diálogo erístico reside en el recurso consciente y sistemático a argumentos falaces, empleados con fines refutatorios o para confundir al interlocutor. En tal sentido, Aristóteles identifica expresamente el recurso consciente a la falacia, sea material o formal, como una de las características esenciales de los procedimientos de tipo erístico (cf. Ref. Sof. 2 con el comentario de Dorion [1995] p. 215 nota 20 ad 165b8; véase también Tóp. I 1, citado y comentado por Dorion). Como veremos más abajo, la mencionada diferencia de actitud inicial se refleja también, desde el punto de vista estructural, en la diferente función que se asigna a la refutación en el diálogo genuino y el (pseudo)diálogo erístico, diferencia que revela, a su vez, una divergencia más profunda en el modo de interpretar las nociones de éxito y fracaso así como de victoria y derrota en cada uno de esos tipos de diálogo.

paz no sólo de pronunciar largos discursos, sino también de llevar adelante un diálogo basado en preguntas y respuestas breves (cf. 329a-b)⁹. Por lo mismo, ante el nuevo intento de escape de parte de Protágoras a través del recurso a respuestas extensas de carácter cuasi-monológico, Sócrates deja momentáneamente de lado el tema que era objeto de la discusión (*vgr.* el problema de la identidad de *sophía* y *sophrosýne*) para plantear expresamente preguntas de corte metódico-procedimental, referidas al modo de continuar la discusión iniciada. En concreto, Sócrates apela a la misma estrategia del comienzo: a la vez que se declara desmemoriado e incapaz de seguir discursos largos y complejos, apela a la capacidad retórica de Protágoras, que, según se dice, le permitiría hablar tan extensa o tan sintéticamente como quisiera, sobre cualquier tema (cf. 334c-

⁹ Sócrates elogia aquí la capacidad excepcional de Protágoras como orador, por cuanto aventajaría a los demás oradores justamente por el hecho de ser capaz no sólo de realizar largos y bellos discursos monológicos, sino de sostener hábilmente interrogatorios basados en el intercambio de preguntas y respuestas breves. Sócrates aprovecha aquí uno de los más típicos recursos publicitarios de los oradores, quienes, haciendo gala de su competencia, se presentaban como igualmente capaces para hablar del modo más extenso o más breve posible sobre cualquier asunto. Formulado en los términos del vocabulario de la retórica antigua, se presentaban como expertos tanto en la *makrología* como en la *brachylogía*. La tendencia a refugiarse en el ámbito de los largos discursos monológicos es un tópico recurrente en la crítica del Sócrates platónico a los oradores (véase Gorgias 449b; Hippias Menor 373a; Fedro 267b). En el caso concreto de Protágoras, el elogio de Sócrates tiene, como salta a la vista, un carácter doblemente irónico: por un lado, el elogio es, en la forma en que Sócrates lo formula, bastante poco justificado en ese momento del diálogo, pues hasta allí, lejos de poner de manifiesto su capacidad para la *brachylogía*, Protágoras no ha hecho más que extenderse en largos discursos e incluso ha narrado un mito referido al origen de la civilización y las artes; por otra parte, resulta evidente que el elogio de Sócrates constituye una argucia para forzar a Protágoras a adoptar la modalidad de diálogo cultivada por el propio Sócrates, pues Protágoras –que se ha presentado a sí mismo como un genuino sofista, es decir, como maestro de oratoria y también de virtud (cf. 316e-319a)– no puede aparecer ahora ante el público como incapaz de seguir adecuadamente un juego dialógico de preguntas y respuestas; en cambio, Sócrates –que se declara ignorante, tanto en general como particularmente en materias de oratoria– queda, por lo mismo, liberado de antemano de la necesidad de mostrar competencia en el dominio de la *makrología*. Por lo mismo, puesto que la posibilidad del diálogo queda sujeta a la buena voluntad de Protágoras para mantenerse en el plano en que Sócrates puede moverse con alguna comodidad, Sócrates queda desde el comienzo, paradójicamente, en la situación ventajosa de poder llevar la discusión en el modo en que le es acostumbrado. Que Platón elabora la situación dramática apuntando conscientemente a poner en juego todo este conjunto de elementos y conexiones lo confirma claramente el hecho de que también en el Gorgias Sócrates apela al elogio de la capacidad oratoria de su interlocutor y a la oposición entre *makrología* y *brachylogía*, y ello con el fin de alcanzar exactamente el mismo resultado, es decir, para forzar al interlocutor a renunciar a las exposiciones monológicas extensas y a mantenerse en el ámbito del juego dialógico de preguntas y respuestas (cf. 449b-c, 461d-462a).

335a). De este modo, Sócrates traslada a Protágoras la responsabilidad de la decisión acerca de la posibilidad de continuar el diálogo, pues, siendo competente tanto en la *makrología* como en la *brachylogía*, es Protágoras quien debe adaptarse a un interlocutor inferior como Sócrates, que sólo puede seguir adecuadamente respuestas breves y restringidas en cada caso al punto en discusión. No deja de ser significativo el hecho de que Protágoras se muestre remiso a aceptar esta argumentación. De hecho, replica apelando a su derecho a atenerse a las reglas que más le convienen y no a las que favorecen al interlocutor (cf. 335a). Puesto que Sócrates, por su parte, reitera su imposibilidad de continuar, salvo en las condiciones antes mencionadas, la continuidad de la conversación queda seriamente amenazada, y sólo la intervención mediadora de los otros participantes en la discusión termina forzando a Protágoras, más por vergüenza a quedar mal parado frente al público que por voluntad propia, a continuar la discusión en los términos planteados por Sócrates (cf. 335c-338b).

Ahora bien, más allá de los aspectos de detalle vinculados con la magistral composición de la escena lograda por Platón en el texto, el pasaje del *Protágoras* es muy instructivo también desde el punto de vista sistemático, a la hora de caracterizar la posición de Platón en torno a la función y las condiciones del diálogo. En este sentido, es muy significativo el hecho de que Protágoras, al intentar fundar su actitud de rechazo a las reglas propuestas por Sócrates, deje ver claramente su concepción acerca de la naturaleza y objetivo del diálogo como tal: Protágoras caracteriza al diálogo expresamente en términos de una ‘lucha’ o un ‘combate’ de argumentos (*eis agôna lógôn*), donde el interlocutor es un ‘contradictor’ u ‘oponente’ (*ho antilégon*), con el cual no hay posible comunidad de intereses dentro del espacio del diálogo mismo, pues la finalidad de la confrontación dialógica consiste, en definitiva, en mostrar superioridad respecto del oponente (cf. 335a). Bajo tales supuestos, el diálogo tiene un carácter esencialmente no-cooperativo, pues está concebido, en definitiva, como un juego de suma cero. En este sen-

tido, es significativo el hecho de que, al plantearse la discrepancia entre Sócrates y Protágoras en torno a las reglas a adoptar para la continuación del diálogo emprendido, el conflicto sólo pueda ser solucionado a través de la intervención de terceros, que adoptan en ese momento concreto, al margen de sus simpatías o lealtades con uno u otro de los interlocutores, la posición de una instancia neutral de mediación¹⁰.

No es aventurado decir que, a través de este recurso dramático, Platón apunta a poner de relieve no sólo la necesidad de la existencia de acuerdos o consensos mínimos de tipo procedimental para la posibilidad del diálogo, sino, al mismo tiempo, también la fragilidad intrínseca de dicho consenso mínimo, en tanto sustento de tal posibilidad. Con ello, Platón avista aquí un problema estructural que afecta de modo directo también a algunos de los intentos contemporáneos de fundamentación dialógica, por ejemplo, en el ámbito de la ética: por una parte, no hay diálogo posible sin la aceptación de ciertas reglas en el marco de un consenso formal-procedimental mínimo; pero, por otra parte, esas mismas reglas pueden convertirse, a su vez, en objeto de discusión temática, ya sea en el transcurso del diálogo mismo, ya sea como paso previo a la iniciación del juego dialógico. Pero la discusión sobre las reglas del diálogo constituye, a su vez, también un diálogo, el cual requie-

¹⁰ Cada uno de los demás participantes expresa el deseo de que la conversación entre Sócrates y Protágoras continúe, aunque fundamentan la conveniencia de esa propuesta de modos en parte diversos. Así, Calias adopta la posición de Protágoras, pero sostiene que la conversación debe continuar (336b), mientras que Alcibiades hace suya la argumentación de Sócrates acerca de su incapacidad para seguir discursos extensos y desafía a Protágoras a que continúe o bien reconozca su inferioridad a la hora de dialogar por medio preguntas y respuestas breves (336b-d). Por su parte, Critias y Pródicco adoptan una actitud de relativa imparcialidad, pero insisten en el deseo de los presentes de que la conversación no quede trunca (336e-337c). Por último, Hipias también adopta una posición de relativa imparcialidad, pero para fundarla apela a una versión de la doctrina del derecho natural que recuerda en parte a la de Calicles en el *Gorgias*: tanto Protágoras como Sócrates tienen sus propios talentos naturales, cada uno es igualmente hábil en su propio ámbito de actividad, y son, en ese sentido, parejos en fuerzas, de modo que cada uno debería ceder en parte, para que ambos puedan encontrarse en un punto medio entre sus respectivas exigencias, en el cual ambos puedan desplegar razonablemente sus capacidades (337c-338b). Como se señala en el texto, esta propuesta causó la inmediata aprobación del público presente (338b), es decir, se impuso en definitiva una posición compatibilista.

re la previa existencia de un consenso mínimo acerca del modo en que dicho diálogo ha de llevarse a cabo. Como se advierte fácilmente, se perfila aquí el peligro de un regreso al infinito que afecta inevitablemente a todo intento radical de fundamentación dialógica de las reglas y condiciones del diálogo, por la sencilla razón de que toda fundamentación dialógica presupone siempre ya como dada la previa opción por el diálogo, en el cual tal tipo de fundamentación puede recién tener lugar. Esta constatación, que apunta a la toma de conciencia de los límites estructurales que le están trazados de antemano a todo intento de fundamentación dialógica, no implica, desde luego, que dicho tipo de fundamentación carezca, sin más, de todo valor. Por el contrario, la fundamentación dialógica de las condiciones del diálogo y, en general, de la argumentación racional conserva toda su importancia y todo su interés sistemático, en tanto provee medios para reconstruir fragmentos importantes de la estructura de la racionalidad como tal. Lo que dicha toma de conciencia pone, sin embargo, de manifiesto es nada menos que el hecho de que la posibilidad misma de emprender una fundamentación dialógica y de llevar a cabo sobre esa base una reconstrucción más o menos ambiciosa de la estructura de la racionalidad depende ella misma de una opción ya tomada por el diálogo y la racionalidad como tales. Esta opción puede ser, por cierto, preparada y facilitada a través de la argumentación racional, pero nunca puede ser forzada, sin más, por esos medios. Desde este punto de vista, no parece casual que algunos de los intentos actuales más connotados de fundamentación dialógica de la racionalidad en el ámbito del discurso ético-político, en la medida en que se orientan a partir de idealizaciones regulativas que encubren tendencialmente el aspecto de facticidad señalado por tales límites estructurales, hayan sido criticados por su carácter utópico, tal como éste se manifiesta en el rechazo de toda imposición de reglas de origen no-dialógico y de toda forma de autoridad¹¹.

¹¹ Este tipo de crítica ha sido dirigida con frecuencia contra el modelo de fundamentación dialógica desarrollado por Jürgen Habermas, con su orientación metódica básica a partir del ideal regulativo

A partir de lo dicho, puede advertirse que, con diferentes grados de detenimiento y profundidad en el tratamiento, tanto en el *Eutidemo* como en el *Protágoras* Platón opera con la oposición entre dos formas o especies diferentes de diálogo, a saber: por un lado, el (pseudo)diálogo de tipo no-cooperativo propio de la discusión erística y, por otro, el tipo de diálogo al que apunta el Sócrates platónico, el cual pretende ser diferente del anterior no sólo en el modo de procedimiento, sino también –y fundamentalmente– en su objetivo o finalidad, pues el diálogo socrático, como veremos a continuación, pretende ser de carácter esencialmente cooperativo. Ahora bien, el contraste entre estos dos tipos de diálogo es elaborado con mucho más detalle en el *Gorgias*, que es el texto platónico que presenta, sin lugar a dudas, los mejores ejemplos de la presencia de momentos de reflexión temática sobre la estructura, las condiciones y la finalidad del diálogo. Veamos a continuación qué material pone a disposición Platón en dicho texto.

del “diálogo libre de domino” (herrschaftsfreier Dialog). Véase, por ejemplo, las críticas de R. Spaemann y el debate epistolar con Habermas en Spaemann (1980) pp. 206-222 y 223-247, respectivamente. En su crítica a Habermas, Spaemann remite expresamente a varias de las paradojas a las que conduce el intento de fundamentación dialógica, allí donde se plantea la necesidad de discutir, a su vez, sobre las reglas del diálogo y sobre su continuidad o conclusión (véase esp.pp. 238 ss.). Para un diagnóstico en esta línea acerca de los límites fácticos de todo intento de fundamentación y reconstrucción dialógica de la racionalidad véase Wieland (1996) pp. 53-81. Wieland, que discute fundamentalmente el alcance y los límites de la concepción del operacionalismo constructivista de la Escuela de Erlangen (Lorenzen, P. y discípulos), se refiere expresamente también a los límites estructurales del modelo de fundamentación orientado a partir del ideal regulativo del diálogo libre de dominio (cf. pp. 79-81). En un sentido comparable a las críticas de Spaemann, constata Wieland: “*El diálogo libre de dominio es una idea que no puede corresponder a ninguna realidad. El ordenamiento de la convivencia humana puede, tal vez, evaluarse a partir de esa idea, pero no fundamentarse ni menos aún garantizarse. Toda situación dialógica encuentra las condiciones de su estabilidad sólo fuera de sí misma. La disposición a acceder a un diálogo y aceptar sus reglas precede al diálogo mismo, no sólo desde el punto de vista del tiempo, sino también desde el punto de vista del contenido (...) En ningún diálogo libre de dominio se puede estar seguro en algún momento frente a la posibilidad de que el interlocutor de pronto declare terminada su cooperación, se coloque así fuera del círculo delimitado por el diálogo, comience a actuar desde allí y, en última instancia, eventualmente destruya incluso dicho círculo. No hay dentro del diálogo ninguna estrategia que pudiera impedirlo*” (pp. 80). Al igual que Spaemann, Wieland remite expresamente a la imposibilidad de eliminar la referencia a una autoridad situada por encima de las esfera en que se desarrolla el diálogo, como garante de las condiciones que hacen posible el diálogo mismo (cf. pp. 80 s.). Como veremos, la posición de Platón coincide básicamente con este tipo de diagnóstico.

III.

El *Gorgias* presenta sucesivamente tres conversaciones de Sócrates con diferentes interlocutores, a saber, con Gorgias (447a-461b), con Polo (461b-481b) y con Calicles (481b-527e). Desde el punto de vista dramático, la secuencia presenta una suerte de *crescendo*, a lo largo del cual queda puesta de manifiesto la diferencia en la actitud de cada uno de los interlocutores¹². Gorgias, maestro de retórica famoso y experimentado, aparece retratado como un interlocutor que, aunque encarna una concepción de la retórica criticada duramente por Sócrates, mantiene a todo lo largo de la discusión una actitud digna y se comporta como un buen perdedor cuando es refutado. En cambio, sus dos discípulos jóvenes, Polo y Calicles, encarnan ya un tipo de actitud muy diferente¹³. Polo aparece como un individuo impaciente y de modales claramente inferiores a los de su maestro: a diferencia de Gorgias, que acepta de buen grado el haber sido refutado por Sócrates, Polo queda manifiestamente resentido ante lo que interpreta como una derrota de su maestro. No se comporta como un buen perdedor. Y cuando él mismo se siente acorralado argumentativamente, busca refugio en apelaciones a la opinión del hombre corriente (cf. 471c-d) o en argucias retóricas como la introducción de largos discursos, llenos de adornos, con el fin de evitar atenerse a los puntos en discusión y responder de modo específico a lo que se pregunta (cf. 473b-d). Por su parte, Calicles –personaje que, según todo parece indicar, es una invención literaria de Platón, lo que lo convierte en un caso excepcional dentro de los diálogos del período temprano y medio– representa de modo paradigmático la actitud de un interlocutor que no

¹² Para una buena caracterización de los personajes del diálogo véase Dodds (1959) pp. 6-17.

¹³ En atención a esto, resulta significativo el hecho de que Gorgias aparezca defendiendo en el diálogo la tesis de la neutralidad moral tanto de la retórica como técnica como de la actividad de enseñanza de la retórica, y afirmando que no se puede culpar al maestro bien intencionado del arte por el eventual mal uso que de él puedan llegar a hacer sus discípulos (cf. 456c-457c). De este modo, al presentar a Gorgias en una actitud de eventual distanciamiento frente a las prácticas de sus discípulos, Platón introduce un elemento que permite caracterizar no sólo la actitud de éstos, sino también la del propio Gorgias, que muestra de este modo un cierto rasgo de fariseísmo en su comportamiento.

teme ser rudo y que carece de todo tipo de tapujos a la hora de decir lo que piensa: defiende abiertamente una concepción naturalista de la justicia en términos del derecho del más fuerte, comparable, aunque no idéntica en su presentación, a la que esboza Trasímaco en el libro I de la *República* (cf. *Gorgias* 483c), y lo hace sin ningún temor a lo que su interlocutor o el auditorio pudiera pensar de él. Su actitud de no dar lugar a sentimientos de vergüenza al exponer y defender sus puntos de vista es conscientemente asumida, pues el propio Calicles atribuye el hecho de que tanto Gorgias como Polo hayan corrido la misma suerte de ser refutados por Sócrates a un mismo error cometido por ambos, a saber, el de hacer concesiones en sus respuestas, por sentir vergüenza de tener que admitir abiertamente cosas que uno y otro efectivamente daban por ciertas, pero que el público probablemente hubiera reprobado, en caso de haberlas enunciado (cf. 482c-e).

Esta actitud de frontalidad y falta de vergüenza, que oscila por momentos en dirección a la desvergüenza lisa y llana, convierte a Calicles, en principio, en un interlocutor más adecuado para una diálogo genuinamente cooperativo. De hecho, Sócrates alaba la veracidad de Calicles, que lo transforma en una especie de piedra de toque de la verdad, ya que, dada su renuencia a conceder lo que no cree cierto, los acuerdos que eventualmente Sócrates pueda alcanzar con él estarán necesariamente más sólidamente fundados que los que pudiera obtener con interlocutores menos veraces (cf. 486d-487b)¹⁴. Sin embargo, como muestra el curso posterior de la

¹⁴ Como ha sido enfatizado en la literatura, el motivo de la vergüenza es importante para comprender el desarrollo del diálogo, en el que aparece, de hecho, como una suerte de Leitmotiv. Sobre este aspecto, ahora ampliamente reconocido, han llamado la atención, de diferentes modos, Dodds (1959) pp. 11, 227, 238 et passim, Kobusch (1978) y Race (1978-79). Véase ahora también Kobusch (1996) pp. 50-53. En este sentido, se ha sostenido que en el tratamiento del *Gorgias* va implícita una crítica de Platón a la moral de la vergüenza en su forma tradicional ateniense y a la consecuente actitud generalizada de hipocresía. Véase Dodds (1959) p. 11 y 227. Dodds apela aquí a la categoría antropológica de 'cultura de la vergüenza' (shame-culture) para caracterizar la moral popular de la época en Atenas. Sin embargo, como veremos enseguida, en la pintura platónica de Calicles va involucrada también una crítica a lo que, jugando con las palabras, podría llamarse la 'cultura de la desvergüenza', correspondiente a la actitud carente de todo tipo de prejuicio encarnada por Calicles. Para la temática vinculada con la 'cultura de la vergüenza' y la posterior transición a una 'cultura de la

conversación, esto es sólo una primera apariencia, pues, de hecho, a partir de determinado momento Calicles retira, sin más, su cooperación con Sócrates y deja de responder, refugiándose en una actitud de pasivo desinterés y fingida superioridad, al modo de quien otorga a su interlocutor la razón de los locos (cf. 499b). De esta suerte, Sócrates se ve obligado de hecho a desarrollar su pensamiento a partir de ahí de un modo cuasi-monológico. A través de este recuso dramático, Platón intenta mostrar, muy probablemente, que la mera actitud inicial de falta de vergüenza no es todavía una condición suficiente, sino, en el mejor de los casos, tan sólo una condición necesaria para la existencia de un diálogo genuinamente cooperativo. Pues para que el diálogo sea genuinamente cooperativo se requiere, además, que ambos interlocutores adopten una actitud que ve en el hallazgo de la verdad sobre el asunto en cuestión, y no en la victoria a cualquier precio sobre el interlocutor, el objetivo último del juego dialógico. La veracidad como actitud inicial de decir sin tapujos lo que realmente se piensa encuentra un claro límite interno a sus posibilidades efectivas de realización, allí donde no va acompañada también por la disposición que permite distanciarse de las propias convicciones, cuando éstas aparecen como insuficientemente fundadas e incapaces de resistir el examen crítico. Pues, a falta de tal capacidad de autodistanciamiento, la actitud inicial de veracidad deberá ser resignada, tarde o temprano, en favor de la necesidad de persistir obstinadamente en las posiciones ya asumidas expresamente en la discusión, sin poder apartarse de ellas. Calicles había fundado su decisión inicial por una actitud de veracidad en el diálogo en una reflexión de alcance meramente estratégico, referida a la necesidad de evitar quedar refutado sobre la base de concesiones hechas por vergüenza¹⁵. Pero en el marco de

culpabilidad' (guilt-culture) en Grecia clásica véase Dodds (1959a) cap. II.

¹⁵ En este sentido, la actitud de rechazo a la vergüenza de Calicles se conecta de modo directo con su crítica al nómos y su defensa del derecho natural del más fuerte: los sentimientos de vergüenza, que son ellos mismos ya signos de debilidad, muestran la sujeción a los patrones evaluativos propios del nómos impuesto por la mayoría, pues la vergüenza surge allí donde el sujeto constata en sí mismo y frente a los otros una divergencia respecto de lo que es tenido en general por aceptable. Véase Kobusch (1996) pp. 51 s.

un diálogo concebido por referencia al objetivo último de refutar y no ser refutado la propia actitud de veracidad posee, como tal, muy pocas posibilidades de ser sostenida con consecuencia. Una actitud consecuente de veracidad sólo puede fundarse, en definitiva, en la orientación hacia la verdad misma¹⁶.

Es en la orientación compartida hacia la verdad donde se abre, por primera vez, la posibilidad de un diálogo genuinamente cooperativo, es decir, de un diálogo en el cual el momento de la oposición y confrontación crítica de posiciones a través de los procedimientos propios de la discusión racionalmente controlada quede enmarcado en un espacio más amplio de convergencia de intereses entre las partes involucradas en el diálogo, en la medida en que todas y cada una de ellas apuntan, más allá de la defensa de posiciones asumidas de antemano, al objetivo final de aproximarse a la verdad sobre el asunto que es objeto de discusión. El verdadero diálogo presupone, pues, en su misma posibilidad la opción por la cooperación. Pero ésta sólo puede ser genuina, allí donde se funda en una reconocida comunidad de intereses.

IV.

La tesis así esbozada acerca del carácter básico de la orientación compartida hacia la verdad para la posibilidad de un diálogo genuinamente cooperativo resulta esencial para comprender el alcance del contraste entre el diálogo socrático y el (pseudo)diálogo erístico, tal como éste aparece delineado en el texto del *Gorgias*. El contraste entre la actitud genuinamente dialógica y la actitud pseudo-dialógica propia de la retórica es introducido desde el comienzo mismo del diálogo, cuando Sócrates, al observar el modo en que

¹⁶ Dicho de otro modo: si la decisión por una actitud inicial de veracidad, entendida como la disposición a decir lo que realmente se piensa sin falsearlo, está fundada exclusivamente en razones de tipo estratégico con vistas al objetivo final de no ser refutado en el diálogo, entonces no se ve por qué razón dicha actitud inicial de veracidad habría de ser mantenida, allí donde en determinado momento el curso de la discusión mostrara que el modo más eficaz para evitar ser refutado consiste justamente en dejar ser veraz, sea con respecto a algún punto particular o bien en general.

Polo evita responder de modo concreto a Querefonte la pregunta acerca del nombre de la *téchne* practicada por Gorgias, señala que Polo está evidentemente mejor preparado para la retórica que para el diálogo como tal (cf. 448d: *rhetoriké – dialégesthai*). En rigor, con este contraste inicial queda ya preanunciado el camino dificultoso por el que necesariamente deberá transitar un diálogo en el cual, por una parte, el tema central es precisamente la retórica y, por otra, los interlocutores con quienes se dialoga son personas que se caracterizan justamente por su identificación con dicho arte, en la medida en que se presentan como profesionales dedicados a su cultivo. Si el contraste con la actitud genuinamente dialógica es esencial a la actitud retórica misma, entonces no resulta sino natural que un diálogo *sobre* la retórica *con* quienes se autoidentifican como sus cultores tenga que ser necesariamente un diálogo accidentado, en el cual la discusión en torno al objeto temático del diálogo plantee, al mismo tiempo, la necesidad de reflexionar expresamente acerca del procedimiento a seguir en el diálogo mismo y, de modo más general, acerca de los objetivos, la estructura y las condiciones del juego dialógico como tal. En tal sentido, no resulta casual y sí muy significativo el hecho de que en el curso de la discusión con cada uno de sus diferentes interlocutores a lo largo del diálogo, Sócrates cree necesario introducir momentos de reflexión expresa sobre las condiciones, la estructura y la finalidad del diálogo como tal, y ello precisamente allí donde, por diversos motivos, la discusión amenaza con fracasar y no poder seguir adelante.

El primero de esos momentos de reflexión expresa tiene lugar en la conversación con Gorgias, más concretamente, en el pasaje 457c-458c. Aquí, antes de introducir un argumento destinado a refutar la posición expuesta previamente por su interlocutor, Sócrates intenta lograr un acuerdo con éste acerca de la finalidad del diálogo mismo y del papel que en él juega o debe jugar la refutación como tal. Sócrates contrasta allí la actitud de aquellos que ingresan al diálogo movidos exclusivamente por el deseo de victoria (*philonikoúntas*) con la de aquellos que permanecen orientados hacia el

asunto o materia puesta en discusión (*zetoúntas tò prokeímenon en tòi lógôi*) (457d). Con esta diferencia en la actitud inicial frente al objetivo último del diálogo se conecta de modo inmediato también una diferencia crucial de actitud respecto del papel de la verdad y de la refutación en el diálogo como tal. La orientación hacia el objeto del diálogo es, en definitiva, una consecuencia de una orientación básica hacia la verdad, y en el marco de dicha orientación hacia la verdad la refutación adquiere inmediatamente una virtualidad positiva, de modo que no queda restringida a una función puramente crítico-destructiva: desde la perspectiva de aquel que reconoce en la verdad el bien último que está en juego en el diálogo, el error se presenta necesariamente como el peor mal (*kakoû megístou*), dentro del espacio de juego del diálogo, un mal del cual, en caso de padecerlo, aspira a ser liberado en y a través del diálogo mismo. Supuesta la posibilidad de encontrarse en el error, la refutación aparece así como el remedio que permite liberar al alma de aquel mal que, a juicio de Sócrates, es el peor de sus males y fuente última incluso de todo vicio o mal moral, a saber, el error y la ignorancia (cf. 458a-b)¹⁷.

De esta reinterpretación de la función de la refutación, basada en la asunción de la orientación hacia la verdad como objetivo último del diálogo y en el reconocimiento de la posibilidad del error¹⁸, se siguen importantes consecuencias para la estructura in-

¹⁷ La identificación de la virtud con el conocimiento y del vicio con la ignorancia provee, como es sabido, uno de los puntos de partida básicos de la ética socrática. Para una lúcida y accesible reconstrucción del pensamiento ético de Sócrates véase Gómez Lobo (1998), quien dedica un amplio tratamiento al Gorgias (cf. pp. 131 ss.; 165 ss.).

¹⁸ La referencia a la suposición de la posibilidad del error no debe verse como secundaria o accesorio en este contexto. Por el contrario, una de las lecciones fundamentales que Platón extrajo del craso contraste entre la actitud socrática, cristalizada en el motivo de la conciencia de la propia ignorancia como forma específica de la sabiduría humana, por un lado, y el abuso por parte de ciertos sofistas de la tesis eleática acerca de la imposibilidad de decir lo que no es, reinterpretada en términos de la imposibilidad de decir lo falso y así de errar, por el otro, consistió precisamente en el reconocimiento de la necesidad de hacer lugar a la posibilidad de fenómenos como el error, el (auto)engaño y la apariencia. Como es sabido, tal reconocimiento adquiere una importancia central en el Platón maduro, como lo muestra su papel protagónico tanto en la recepción crítica del eleatismo (cf. Sofista) como en el desarrollo de una concepción ontológica y epistemológica basada en las oposiciones 'aparencia'-'realidad' y 'doxa'-'episteme' (cf. República) e incluso, de otro modo, en la crítica a

terna del diálogo cooperativo como tal. El juego de oposición entre tesis y antítesis, que provee la matriz interna del diálogo crítico, presenta, en un primer nivel de análisis, necesariamente la estructura de un juego de suma cero, en la medida en que si las posiciones confrontadas están formuladas de un modo suficientemente preciso y adecuado, no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo, y en la medida en que, por ello mismo, alguno de los interlocutores deberá distanciarse de la posición asumida originalmente, allí donde ésta quede en evidencia como falsa o infundada. Sin embargo, y aquí se ve el punto central de la lección de Sócrates, este hecho no debe llevar al engaño de suponer que el diálogo mismo, en el cual tiene lugar dicho juego de oposición y el proceso de discusión crítica de las posiciones confrontadas, deba tener él mismo necesariamente la índole de un juego de suma cero. Que el diálogo resulte ser efectivamente un juego de suma cero o bien un juego de suma positiva no depende de la estructura interna de oposición antitética propia del examen crítico como tal, sino más bien, como enfatiza Sócrates, de la actitud que se adopte en cada caso con respecto al objetivo último del diálogo y de la concepción del bien en la que en cada caso se apoya la opción por el diálogo. La implicación de la posición esbozada por Sócrates es que sólo una concepción del bien en la cual la orientación hacia la verdad juega un papel central puede proveer el marco requerido para un diálogo genuino, que no se transforme en el curso del proceso de discusión crítica en un pseudo-diálogo confrontacional, al modo de las disputas erísticas.

Este punto resulta esencial para el contraste entre el diálogo socrático y el (pseudo)diálogo erístico, y Sócrates lo retoma expre-

posiciones del tipo del naturalismo extremo y el convencionalismo extremo en el ámbito de la filosofía del lenguaje (cf. Crátilo). Pero el diagnóstico básico que lleva a él aparece ya claramente esbozado en el período temprano, en el marco de la confrontación con la sofística. Véase a este respecto el desarrollo de una sofisticada versión del argumento que mostraría la imposibilidad de decir lo falso a partir de la imposibilidad de decir lo que no es en Eutidemo 283e-284c. De este modo, Platón da claras muestras de haber comprendido muy tempranamente que las nociones de ‘verdad’ y ‘saber’ o ‘conocimiento’ sólo pueden retener su potencial crítico, allí donde aparecen contrastadas con las nociones opuestas de ‘falsedad’ y ‘error’ o ‘ignorancia’, respectivamente.

samente en el marco de la discusión con Calicles, en la cual se encuentra el tercer y último momento de reflexión expresa sobre el problema del diálogo. Por razones temáticas, me refiero ahora a este tercer momento, antes de comentar el segundo, que aparece antes en el texto platónico, a saber, en el curso de la discusión con Polo. He anticipado ya que en determinado momento de la conversación con Sócrates Calicles retira, de hecho, su cooperación como interlocutor, a pesar de la declaración inicial de su intención de ser veraz. Al comprobar este cambio de actitud, Sócrates retoma expresamente en el texto el motivo del contraste entre las dos actitudes iniciales básicas frente al diálogo ya mencionadas en la discusión con Gorgias, a saber, la de aquellos que buscan la victoria y la de aquellos que buscan la verdad sobre el asunto en cuestión. Sócrates redescrive ahora el contraste así formulado, a través de una reinterpretación de la noción de victoria, que había sido introducida sin mayores precisiones y sin ser sometida a cuestionamiento en el pasaje precedente. Sócrates enfatiza ahora que la única victoria que debería buscarse en el diálogo es precisamente aquella que consiste en obtener el conocimiento que permite distinguir qué es verdadero y qué falso con referencia al tema puesto en discusión (cf. 505e-506). Esta reinterpretación de la noción de victoria pone de relieve su dependencia respecto de una determinada concepción del bien, implícita o explícitamente asumida, toda vez que se habla de éxito y fracaso, de victoria y derrota: para quien se orienta a partir de una concepción en la cual el bien del alma es el conocimiento y su peor mal el error y la ignorancia, dicho de otro modo, para quien se orienta a partir de una concepción del bien en la cual la verdad ocupa una posición central, la victoria o la derrota, el éxito o el fracaso de sus empeños quedan definidos, en último término, por referencia al objetivo de la verdad misma. Bajo tales supuestos, ser refutado no equivale simplemente a ser vencido, pues para quien se encuentra en el error el peor mal no es ser refutado, sino justamente no serlo y persistir así en dicho estado.

Estas conexiones aparecen claramente tematizadas en el pasaje de reflexión sobre el diálogo incluido en la conversación con Polo. Este pasaje, que he reservado para el final, es especialmente importante, pues a partir del contraste antes señalado Sócrates extrae aquí algunas consecuencias específicas respecto de la estructura del diálogo cooperativo como tal, por oposición a la del diálogo no-cooperativo en algunas de sus variantes más nítidas (cf. 471e-472d). En tal sentido, Sócrates muestra que un (pseudo)diálogo motivado por el simple deseo de vencer al interlocutor no es un diálogo genuino, pues no es realmente un diálogo *con* el interlocutor sino *contra* él, es decir, es en el fondo un diálogo dirigido, de modo implícito o explícito, a alguien diferente del interlocutor mismo. Esto se revela en el hecho de que, bajo tales presupuestos, el diálogo adquiere en su estructura refutatoria una configuración análoga a la que caracteriza a la situación forense, en la cual hay dos partes enfrentadas que buscan aparecer como dueñas de la razón y, con ello, como vencedoras frente a una *tercera instancia*, diferente de las propias partes. Característico de este tipo de situación es el hecho de que en la imposibilidad de contar, sin más, con la cooperación voluntaria de la otra parte en la consecución de objetivos compartidos, puesto que el objetivo último de la confrontación es justamente el de derrotar a la otra parte desactivando sus argumentos, cada una de las partes enfrentadas deban buscar apoyo en otras instancias, que den testimonio en favor de la posición defendida por cada una de ellas. Tal es la función básica de los testigos de parte, en el marco de la situación forense (cf. 471e-472b). Algo análogo vale para el caso del (pseudo)diálogo no-cooperativo desarrollado en contextos de tipo no-forense en sentido estricto, en la medida en que también en ellos se apela a todo tipo de ‘testigos’ que avalen la propia posición en contra de la del interlocutor, visto como un adversario. Frente a la multitud de ‘testigos’ (*mártyras polloús*) a los que acude Polo¹⁹, Sócrates presenta, en cambio, su

¹⁹ Tratándose de un uso metafórico, la noción de ‘testigo’ está tomada aquí de un modo lo suficien-

propia concepción del diálogo en términos que, desde el punto de vista de los presupuestos propios de la práctica forense habitual, la hacen aparecer como altamente paradójica: Sócrates renuncia voluntariamente a la posibilidad de apelar a testigos como no fuera a uno solo, que no es otro que el interlocutor mismo con quien dialoga, en este caso concreto, el propio Polo²⁰. La finalidad del diálogo genuinamente cooperativo reside en alcanzar algún tipo de acuerdo (cf. 472b: *homologô*, *homologoûnta*) con el interlocutor. Dicho acuerdo no tiene, desde luego, por qué ser necesariamente un acuerdo definitivo de contenido con referencia al asunto en discusión, sino que muy bien puede ser un acuerdo situado en un nivel de reflexión diferente, en el cual, por ejemplo, ambos interlocutores logran precisar el verdadero alcance de sus diferencias respecto del asunto en cuestión, si es el caso que no se ha logrado dar con argumentos decisivamente convincentes en favor o en contra de algunas de las posiciones defendidas. Pero independientemente de ello, siendo el acuerdo con el interlocutor el objetivo propio del diálogo cooperativo, la apelación a otras instancias que pudieran cumplir la función de dirimir la disputa apoyando a alguna de las partes carece aquí realmente de sentido, pues no garantiza en modo alguno el logro de dicho acuerdo y, con ello, no garantiza tampoco por sí sola ningún avance en la consecución del objetivo último del diálogo, que no es otro que el conocimiento de la verdad sobre el

temente amplio que permite aplicarla a todo elemento de prueba o evidencia aducido, en la medida en que éste no haya sido sometido a un previo examen crítico de sus pretensiones probatorias por vía de argumentación y discusión. Los ‘testigos’ a los que apela Polo son tanto ejemplos particulares, que generalmente suponen lo que pretenden demostrar, como opiniones de terceros, sea de la mayoría de la gente o de individuos particulares.

²⁰ Que, desde el punto de vista de las prácticas forenses habituales, la actitud general adoptada por Sócrates a lo largo de la discusión parece completamente estrafalaria y muy poco recomendable lo pone de manifiesto claramente la posterior reacción de Calicles: alarmado por lo que considera una ingenuidad incomprensible en un hombre mayor, fruto de una indebida y demasiado prolongada dedicación a la filosofía (cf. 484c-486a), Calicles le advierte a Sócrates que si continúa obrando de ese modo quedará indefenso ante cualquier ataque, al punto de que si alguien se propusiera llevarlo a juicio con cualquier excusa, podría lograr fácilmente que lo condenen a muerte (cf. 486a-b). Así, apelando a un recurso de notable expresividad dramática, Platón acentúa el contraste de la actitud de Sócrates respecto de la actitud más corriente, al poner en boca de Calicles, al modo de un vaticinio ex post factum, un presagio de aquello que el lector del Gorgias sabe que fue la suerte que finalmente debió correr Sócrates.

asunto en discusión (cf. 472b-c)²¹. En la perspectiva abierta por la orientación básica hacia la verdad, la dimensión dialógica aparece, en este preciso sentido, como ineludible, pues la función eminentemente crítica del juego dialógico no puede ser delegada en ninguna otra instancia ajena al diálogo mismo.

V.

Para terminar quiero puntualizar muy brevemente algunas conexiones de la concepción del diálogo así esbozada con determinados motivos centrales del pensamiento de Sócrates y también del Platón temprano. Esto me permitirá, al mismo tiempo, extraer también algunas consecuencias de interés desde el punto de vista sistemático.

1) Vimos que en la concepción socrático-platónica la orientación básica hacia la verdad como objetivo último a alcanzar en y a través del diálogo, adquiere un papel fundante respecto de la posibilidad misma de un diálogo genuinamente cooperativo, que es, en definitiva, el único diálogo genuino: tal tipo de diálogo es siempre, como tal, un diálogo con el interlocutor y no contra él. Vimos también que, supuesta dicha orientación básica hacia la verdad como fin último de la cooperación dialógica y, para decirlo en los términos de Sócrates, como bien del alma a alcanzar a través del diálogo, el momento crítico-refutatorio, que forma parte esencial de la estructura de todo diálogo crítico, aparece dotado de una virtualidad positiva con vistas a la obtención de dicho fin o bien: en la medida en que ayudan a reconocer como tales el error y la ignorancia y,

²¹ Para que la apelación a terceras instancias sirviera al objetivo del diálogo dichas instancias externas al diálogo mismo deberían ser incorporadas a éste en calidad de interlocutores, cuyas posiciones fueran sometidas al mismo tipo de examen crítico que las del resto de las partes. Dicho de otro modo, el tipo de acuerdo que resulta relevante para un diálogo cooperativo orientado hacia al objetivo del hallazgo de la verdad es aquel que resulta obtenido por vía dialógica, ya que es ésta la única vía que provee el marco y los medios adecuados para el test crítico de las posiciones en discusión, en un contexto en el cual operan pretensiones de validez intersubjetiva. Recuérdese, en este sentido, la alabanza de Sócrates a la veracidad de Calicles como garantía de la solidez de los acuerdos que pudieran ser alcanzados con él.

con ello, a superarlos, el examen crítico de las posiciones y, eventualmente, su refutación, constituyen un paso previo imprescindible en el camino hacia la obtención de genuino conocimiento, allí donde éste pueda realmente alcanzarse en alguna medida.

Por este lado se advierte claramente la conexión existente entre la concepción socrático-platónica del diálogo, por un lado, y los motivos centrales del pensamiento de Sócrates y del método socrático, por el otro. El punto clave que explica esta conexión reside, a mi juicio, en la concepción socrática en torno al error y su vinculación con el fenómeno del autoengaño. Entre las muchas contribuciones importantes del pensamiento socrático a la tradición filosófica posterior, una de las más productivas, sin la cual no se comprende parte importante de los puntos de partida de la filosofía de Platón y mediatamente tampoco de la de Aristóteles, viene dada por el reconocimiento por parte de Sócrates del hecho de que el error comporta siempre, en cuanto error, un componente de autoengaño, y ello en el sentido preciso de que a aquel que está en el error, y en la medida precisa en que lo está, el error no se le revela como error, sino que más bien se le aparece como lo contrario de lo que realmente es, esto es, como saber. Es precisamente por eso por lo que puede decirse que el sujeto se encuentra en el error. Si, por ejemplo, alguien cree erróneamente que la capital de Francia es Barcelona, en la medida en que lo cree, da por verdadera la proposición ‘la capital de Francia es Barcelona’, que es, sin embargo, falsa. Y dicho sujeto se encuentra en el error precisamente porque, mientras cree que la proposición en cuestión es verdadera, no está en condiciones de reconocer la divergencia entre el valor de verdad que él mismo asigna a esa proposición en la correspondiente actitud proposicional (‘creer que...’), por un lado, y el valor de verdad que la proposición tiene como tal, por el otro. Según una caracterización tradicional, se está en el error cuando se tiene por verdadero lo falso o bien por falso lo verdadero. Pero esto sólo es posible allí donde no se está en condiciones de reconocer dicha divergencia. En este sentido, el error involucra esencialmente un componente de

autoengaño de parte del sujeto que está en el error, pues mientras está en el error, y justamente en la medida en que lo está, el sujeto no está en condiciones de reconocer el error como error, sino que se ha identificado ya siempre con el correspondiente contenido proposicional, al darlo por verdadero, de modo tal que éste le aparece más bien como vehículo de saber²². Tanto el error como el saber comportan esencialmente un componente de autoidentificación, en virtud del cual el sujeto del caso se ha identificado siempre ya con los correspondientes contenidos proposicionales. Y es justamente en virtud de ese rasgo compartido, es decir, en virtud de la presencia en ambos de dicho componente de autoidentificación por lo que, *desde la perspectiva de la primera persona*, la diferencia entre error y saber tiene un carácter auto-ocultante: el error sólo puede operar efectivamente como error sustrayéndose en su carácter de error.

Por involucrar tal componente de autoidentificación y por poseer un carácter esencialmente auto-ocultante, el error sólo puede ser desactivado al ser reconocido como tal en el modo del autodistanciamiento. Para retomar el ejemplo anterior, si alguien cree erróneamente que la capital de Francia es Barcelona, sólo puede salir del error reconociendo como falsa la proposición ‘la capital de Francia es Barcelona’, que antes daba por verdadera a través de la correspondiente actitud proposicional. Al hacer esto, el sujeto se distancia del contenido que antes tomaba como vehículo de saber y que ahora, al declararlo falso, toma retrospectivamente, en cambio, como vehículo de error. Es en dicho autodistanciamiento donde el error puede mostrarse por primera vez como error. Y es sólo una

²² Formulada en estos términos, la descripción proporcionada se aplica más naturalmente al caso del ‘dar por verdadero lo falso’ que al caso contrario de ‘dar por falso lo verdadero’. Pero, más allá de eso, no hay aquí un verdadero problema, ya que 1) es posible dar una descripción análoga para este último caso que recalque la presencia de un componente de autoengaño también en él, y, además, 2) en otro nivel de análisis el segundo tipo de caso puede ser redescrito, sin mayores dificultades, en términos del primero: si alguien da por falsa la proposición verdadera ‘p’, desde el punto de vista lógico, su caso puede describirse también diciendo que da por verdadera la proposición falsa que afirma que ‘p’ es falsa.

vez que el sujeto ha reconocido la falsedad de su anterior creencia cuando queda en condiciones de obtener genuino saber, pues sólo una vez que ha descubierto que, contra lo que creía saber, Barcelona no es la capital de Francia, puede el sujeto reconocer que en realidad no sabe cuál es la capital de Francia y buscar entonces el camino para cerrar esa laguna en su conocimiento, reconocida ahora como tal. Quien ha descubierto que, contra lo que inicialmente creía, la capital de Francia no es Barcelona, al enterarse, por ejemplo, de que Barcelona está en Catalunya, que es parte de España y no de Francia, ése no necesariamente sabe todavía cuál es la capital de Francia, pero está en mejores condiciones para llegar a saberlo que aquel que está monóticamente instalado en la creencia errónea de que la capital de Francia es Barcelona. Y está en mejores condiciones para ello, porque ahora *sabe que no sabe* cuál es la capital de Francia, mientras que antes creía saberlo. Con este simple ejemplo puede advertirse el alcance de la tesis socrática según la cual el primer paso en la obtención de genuino saber reside habitualmente en el reconocimiento del error y la ignorancia como tales.

Si el error puede ser reconocido como tal sólo por el camino del autodistanciamiento en el sentido explicado, entonces resulta comprensible que el juego dialógico, en la medida en que abre un espacio de reflexión crítica en el cual se ponen a prueba las propias asunciones y creencias a través de la confrontación con las del interlocutor, provea un ámbito de experiencia privilegiado, allí donde se trata de hacer posible la superación del autoengaño. La reflexión crítica en la que, a través de la mediación del otro presente como interlocutor en el diálogo, el sujeto vuelve de modo consciente y distanciado sobre sus propias creencias, abre una posibilidad privilegiada de hacer tal experiencia de autodistanciamiento, imprescindible como paso preparatorio en el camino a la eventual obtención de genuino conocimiento. El test intersubjetivo de creencias en el espacio del diálogo aparece así como un medio privilegiado para la formación de la conciencia crítica, sin la cual no es posible el ge-

nuino saber. Esta función insustituible del autodistanciamiento reflexivo posibilitado por la mediación de la segunda persona en el diálogo, tal como la releva la concepción socrática del diálogo crítico, parece ser también uno de los aspectos básicos que pretende capturar la determinación platónica del pensar como un diálogo del alma consigo misma.

2) Proyectada sobre el trasfondo de la concepción socrática del error y el autoengaño, se comprende mejor también la conexión de la temática referida al diálogo cooperativo como tal con la concepción socrático-platónica en torno a la distinción entre el bien real y el bien aparente, que es uno de los temas centrales del *Gorgias*. En uno de los pasajes filosóficamente más relevantes del diálogo (cf. 466a-481b), en el marco de la discusión con Polo, Sócrates introduce la distinción entre el bien real y el bien aparente del agente de praxis, distinción que conecta con una distinción paralela entre el poder real, referido estructuralmente al bien real del agente, y el poder aparente, que no es otro que la capacidad del agente de llevar a cabo eficazmente sus propósitos, allí donde el agente se encuentra en situación de autoengaño respecto de su propio bien: bajo tales condiciones de autoengaño, cuando más capacidad tenga el agente de llevar a cabo lo que en cada caso le parezca bien, tanto más impotente será en realidad, pues queriendo beneficiarse no hará, de hecho, más que perjudicarse. El ejemplo extremo de esta situación es el del tirano que se encuentra autoengañado respecto de su propio bien, pues, pudiendo hacer de hecho todo lo que le viene en gana, está por eso mismo en las peores condiciones para poder salir del autoengaño, ya que no puede ser reprendido ni castigado por nadie. Frente a esto, Sócrates opone su propia concepción del bien real del agente: siendo la justicia el bien real del alma, Sócrates sostiene que hacer injusticia es peor que padecerla y que, si se ha cometido injusticia, escapar del castigo es peor que ser castigado, pues quien, siendo injusto, permanece impune no tiene realmente buenas oportunidades de escapar al autoengaño que le hace tomar

por su propio bien aquello que justamente más lo daña, como es la propia injusticia (cf. 466a-474b)²³.

Aunque Platón no lo establece de modo directo en el texto, esta concepción del bien real del agente y, en particular, la justificación pedagógica del castigo vinculada con ella guardan una estrecha conexión con la concepción del diálogo crítico antes esbozada y, en particular, con el papel positivo reconocido dentro de ella al momento de la refutación: también en el caso del diálogo crítico, supuesto que el sujeto se encuentre en el error, el peor escenario posible para el propio sujeto no consiste en ser refutado, sino precisamente en escapar a la refutación, pues en ese caso el sujeto queda condenado a persistir en el error y el autoengaño. El sofista, el retórico y, en general, todo aquel que sea realmente un experto en el manejo de técnicas destinadas a refutar al interlocutor y evitar ser refutado por él, con independencia de la verdad o falsedad de los puntos de vista confrontados en el diálogo, se encuentra, en este sentido, en una situación análoga a la del tirano, pues cuanto más hábil sea para escapar de cualquier modo a la posibilidad de ser refutado, tanto más expuesto quedará, por eso mismo, al peligro de persistir en el error y el autoengaño y, con ello, en la ignorancia, que es el verdadero mal del alma.

Por este lado se advierte también la presencia de una paradoja estructural que caracteriza a los fenómenos de autoengaño, al menos, en el ámbito propio de la dimensión dialógica. Por su propia estructura y su carácter auto-ocultante, el autoengaño es de naturaleza tal que, encubriéndose a sí mismo, tiende así por sí mismo a perpetuarse. Sólo la mediación de algún tipo de experiencia de oposición y conflicto, sea en el contexto del juego dialógico o bien con independencia de él, abre aquí la posibilidad del autodistanciamiento que permite salir del autoengaño como tal. Sin embargo,

²³ Para un análisis más detallado de los argumentos desarrollados en el texto véase el comentario en Irwin (1979) p. 137 ss.

en el caso concreto del contexto dialógico, esto produce una cierta paradoja vinculada con la decisión original por el diálogo mismo, pues si, por un lado, la mediación dialógica resulta imprescindible para poder superar el autoengaño y si, por otro, la decisión original por el diálogo está presupuesta ella misma de antemano en la propia constitución del juego dialógico como tal, ¿de dónde podrá surgir dicha decisión original, en el supuesto de que el agente esté realmente autoengañado respecto de su propio bien? ¿No topa aquí con un límite interno infranqueable todo intento radical de fundamentación dialógica de la posibilidad del diálogo? Dicho de otro modo, ¿no supone ya la opción misma por el diálogo una superación –al menos, relativa– del autoengaño respecto del propio bien, superación que, sin embargo, debería ser posibilitada recién por el juego dialógico mismo? A diferencia del tirano cuyo poder se sitúa como tal siempre ya fuera de la esfera dialógica, pero que puede también ser derrocado por la fuerza, el sofista no puede ser dialógicamente forzado a optar de modo genuino por el diálogo, sino que la posibilidad de forzarlo a adoptar una actitud genuinamente dialógica sólo puede ser realizada, en el mejor de los casos, ya en el espacio del juego del diálogo mismo. La decisión originaria por el diálogo genuino es, sin embargo, un paso que el sofista por sí mismo no estará nunca dispuesto a dar voluntariamente, mientras persista instalado en su actitud característica de sofista. Su opción por el diálogo es sólo aparente y queda restringida al plano superficial de la disputa erística, sin comprometer una opción de fondo por la verdad como tal. Si lo propio de la actitud sofística consiste, entre otras cosas, en fingir a nivel superficial una opción inicial por el diálogo con fines ajenos a la cooperación dialógica misma, entonces parece no poder haber nunca un modo seguramente eficaz de garantizar dentro del diálogo mismo la genuina cooperación de parte de quien adopta tal actitud inicial. Por lo mismo, tampoco hay modo de garantizar que, dada dicha actitud inicial, el diálogo pueda servir eficazmente como medio para ayudar a superar el autoengaño de los interlocutores, en particular, del que ingresa al diálogo

adoptando una actitud meramente aparente de cooperación. El hecho de que las conversaciones sostenidas por Sócrates con representantes de la sofística y la retórica, tal como las retrata magistralmente Platón, concluyan la mayor parte de las veces con el fracaso del intento por establecer un ámbito de genuina cooperación dialógica adquiere, desde la perspectiva abierta por la referencia a la mencionada paradoja, una peculiar fuerza significativa.

3) En conexión con lo observado, hay que llamar la atención sobre una consecuencia que, si bien puede ir más allá de lo que Platón mismo ha avistado expresamente como implicaciones de su concepción, viene directamente sugerida por los rasgos básicos de ella. La referencia a la paradoja vinculada con la posibilidad de la superación dialógica del autoengaño pone de manifiesto la necesaria presencia de un componente irreductiblemente hermenéutico en toda concepción dialógica del pensar, en el sentido preciso de que todo modelo de fundamentación dialógica, si aspira a ser consciente de sus propios límites, debería partir siempre ya de la asunción expresa del hecho de que no hay algo así como un punto cero desde el cual pudiera instaurarse, de modo originario y sin presupuestos no dialógicos, el espacio de juego del diálogo mismo. El diálogo, si ha de ser un diálogo genuino y no una mera apariencia de diálogo que encubre la oposición irreductible de posiciones sustraídas de antemano al examen crítico, presupone siempre ya, en su misma posibilidad, la opción por un cierto *ethos*, un *ethos* en el cual la orientación hacia la verdad y el compromiso con la racionalidad deben ocupar necesariamente una posición central. Dicha opción por el *ethos* fundante de la posibilidad del diálogo puede ser, sin duda, esclarecida, ratificada e incluso promovida a través del propio juego dialógico. Pero no puede ser nunca producida, sin más, como a partir de la nada, por medio del mismo tipo de juego que ella posibilita. En su misma posibilidad, en su inicio y, sobre todo, en su continuidad y perdurabilidad el diálogo genuino presupone como tal la existencia de un espacio de convergencia de intereses entre los interlocutores que participan en él, un espacio de conver-

gencia que éstos reconocen, de modo más o menos expreso, como tal y que se esfuerzan por mantener a resguardo de los avatares propios de la dinámica interna del juego dialógico mismo. Aunque pueda tratarse aquí, en principio, de una convergencia mínima, referida a un conjunto de intereses y objetivos muy básicos, dicha convergencia no podrá estar fundada, sin más, en el autoengaño de los interlocutores respecto de sus genuinos intereses y su propio bien real. Al menos no podrá estarlo, si el espacio del diálogo ha de poder configurarse de un modo relativamente estable y duradero. Ésta es también, a mi juicio, una parte importante de la lección que deriva del lúcido examen platónico en el *Gorgias*.

Referencias

- Dodds, E. R. (1959), *Plato. Gorgias*, Oxford 1985 = 1959.
- Dodds, E. R. (1959a), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley (California) 1959.
- Dorion, L. A. (1995), *Aristote. Les réfutations sophistiques*, Paris 1995.
- Figal, G. (1994), “Riesenschlacht? Überlegungen zu Platoninterpretationen”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1994) 1, 150-162.
- Flamarique, L. (1999), *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, Pamplona 1999.
- Frede, M. (1992), “Plato’s Arguments and the Dialogue Form”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (1992), Supplementary Volume, 201-219.

Gadamer, H.-G. (1959), "Vom Zirkel des Verstehens" en: Gadamer (1986) p.57-65.

Gadamer, H.-G. (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermenutik*, 1ra. edición, Tübingen 1960; citado por la paginación de la 5ta. edición ampliada y revisada de 1985, reproducida con correcciones en *Gesammelte Werke* Bd. 1, Tübingen 1990.

Gadamer, H.-G. (1968), "Klassische und philosophische Hermeneutik" en Gadamer (1986) p. 92-117.

Gadamer, H.-G. (1970), "Wie weit schreibt die Sprache das Denken vor?" en Gadamer (1986) p. 199-206.

Gadamer, H.-G. (1983), "Text und Interpretation" en Gadamer (1986) p. 330-360.

Gadamer, H.-G. (1985), "Zwischen Phänomenologie und Dialektik" en: Gadamer (1986) p. 3-23.

Gadamer, H.-G. (1986), *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, Tübingen 1993 = 1986.

Gadamer, H.-G. (1991), *Plato im Dialog*, *Gesammelte Werke* Bd. 7, Tübingen 1991.

Gómez Lobo, A. (1998), *La ética de Sócrates*, 2da. ed. ampliada, Santiago de Chile 1998.

González, F. (1998), *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston (Illinois) 1998.

Görgemanns, H. (1994), *Platon*, Heidelberg 1994.

Grondin, J. (1991), *Einführung in die philosophische Hermenutik*, Darmstadt 1991.

Irwin, T. (1979), *Plato, 'Gorgias'*, Oxford 1979.

Kahn, Ch. H. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1998 = 1996.

Kobusch, Th. (1978), "Sprechen und Moral. Überlegungen zum platonischen *Gorgias*", *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978) 87-108.

Kobusch, Th. (1996), "Wie man leben soll: *Gorgias*" en Kobusch – Mojsisch (1996) p. 47-63.

Kobusch, Th. – Mojsisch, B. (eds.) (1996), *Platon. Seine Dialogue in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996.

Koyré, A. (1962), *Introduction à la lecture de Platon*, Paris 1962.

Krämer, H. J. (1958), *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1958.

Krämer, H. J. (1986), *La nuova immagine di Platone*, Napoli 1986.

Narcy, M. (1984), *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris 1984.

Race, W. H. (1978-79), "Shame in Plato's *Gorgias*", *Classical Journal* 74 (1978/79) 197-202.

Reale, G. (1997), *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, 20ma. edición revisada y ampliada, Milano 1997.

Renaud, Fr. (1999), *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermenutik Hans-Georg Gadamers*, Sankt Augustin 1999.

Schleiermacher, Fr. D. E. (1804-1828), *Über die Philosophie Platons*, ed. P. M. Steiner con contribuciones de A. Arndt y J. Jantzen, Hamburg 1996.

Spaemann, R. (1980), *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona 1980.

Steiner, P. M. (1996), “Zur Kontroverse um Schleiermachers Platon” en Schleiermacher (1804-1824) p. XXIII-XLIV.

Szlezák, Th. A. (1985), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin – New York 1985.

Szlezák, Th. A. (1993), *Platon lesen*, Stuttgart – Bad Cannstadt 1993.

Wieland, W. (1982), *Platon und die Formen des Wissen*, Göttingen 1982; 2da. edición revisada y ampliada 1999.

Wieland, W. (1991), “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”, *Méthexis* 4 (1991) 19-37.

Wieland, W. (1996), *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, Buenos Aires 1996.