

## **Diálogo y persuasión en el *Gorgias* de Platón (449a 1 - 461b 2).**

### **En torno a la dimensión epistémica del acuerdo y su relación con la verdad**

DIEGO DUMÉ

#### **Resumen**

Este artículo pretende poner de manifiesto la relación que mantiene el diálogo en tanto género filosófico con los contenidos sistemáticos del pensamiento platónico, de acuerdo con la manera en que se presenta esta cuestión en el comienzo del *Gorgias*. Para llevar a cabo esta tarea recurrimos a una exégesis de la dimensión pragmática de esta obra con el objeto de demostrar la manera en que el uso dialógico del lenguaje, tal como se presenta en el *Gorgias*, implica volver reflexivas las prescripciones metodológicas inmanentes a toda interacción discursiva y, en especial, cuando apunta a responder las preguntas que caracterizan a la filosofía.

**Palabras claves:** Diálogo - Verdad - Pragmática - ὁμολογία

#### **Abstract**

This article aims to highlight the relationship between the dialogue as philosophical genre and the conceptual content of Platonic thought, according to the manner as this issue is exposed at the beginning of the *Gorgias*. To accomplish this task, we turn to an exegesis of the pragmatic dimension of this work in order to demonstrate how the dialogic use of language, as is presented in the *Gorgias*, involves immanent methodological requirements for all discursive interactions, especially, when it is focused in answering questions that characterize philosophical thought.

**Key Words:** Dialogue - Truth - Pragmatics - ὁμολογία

# Diálogo y persuasión en el *Gorgias* de Platón (449a 1 - 461b 2). En torno a la dimensión epistémica del acuerdo y su relación con la verdad

DIEGO DUMÉ  
Universidad Nacional de Entre Ríos  
diegodume@gmail.com

## 1. La trama dialógica como momento de la verdad

Al comienzo del *Gorgias*, Platón presenta una breve aunque significativa tentativa de diálogo entre Polo y Querefonte que terminará frustrándose por la incompetencia de estos dos jóvenes en el uso de las disposiciones intelectuales que caracterizan al διαλέγεσθαι. A propósito de este intento malogrado de entablar una discusión filosófica, luego, a lo largo de la conversación que mantienen Sócrates y Gorgias, se irán desplegando la clase de destrezas que exige este tipo particular de práctica discursiva y, como consecuencia de esto, se expondrán cuáles son los parámetros evaluativos y de interacción lingüística que definen su naturaleza y, al mismo tiempo, su estatuto teórico. En este trabajo, nos proponemos poner de manifiesto de qué manera se despliegan en el inicio del *Gorgias* aquellas instancias en las que se hace especial énfasis en el vínculo que tienen los problemas estrictamente filosóficos que se abordan en esta obra con el diálogo, entendido como proceso de evaluación crítica cooperativa en la que se discute la validez de los problemas tratados y las respectivas soluciones que se plantean para resolverlos. Si bien estos no son los únicos pasajes de este diálogo en los que se plantean estas cuestiones, consideramos que constituyen la base epistémica en la que se sostienen los fundamentos

teóricos de la dimensión filosófica de la pragmática dialógica que serán revisitados sucesivamente en diferentes momentos de la composición argumental planteada por Platón.

En las primeras líneas del *Gorgias*<sup>1</sup> (447a 1 - 447a 4), las intervenciones de Calicles y Sócrates con las que se inicia el diálogo presentan, bajo la forma de un intercambio verbal aparentemente trivial, una referencia concreta al vínculo orgánico que mantiene la lógica de la creencia con los principios interactivos que lleva implícitos, en tanto esta constituye la base discursiva sobre la que, luego, se desarrollarán las discusiones acerca de las prácticas lingüísticas y su vínculo con la verdad. En efecto, cuando Calicles expresa lo siguiente: *así dicen que es necesario sumarse a la guerra y al combate*, Sócrates y Sócrates, por su parte, le contesta: *¿pero, acaso, como se dice, llegamos después de la fiesta y ya es demasiado tarde?*<sup>2</sup>, ambos, en sus respectivas alocuciones, remiten a una referencia común que, en principio, las legitimaría a partir de la ponderación que se halla presente en los parámetros valorativos que impone la creencia. Hablar según lo que otros *dicen* (φάσι) o *lo que se dice* (τὸ λεγόμενον) es la oportunidad para remontar la validez de un enunciado a una ratificación discursiva que opera como instancia legitimadora de su sentido, puesto que aquello que se verbaliza ante otros no es la mera expresión de una convicción individual sino que, siempre, conlleva la demanda tácita de ser revalidada por la palabra ajena, ya sea aludiendo a lo dicho por otro con antelación o a la respuesta que se espera de un interlocutor actual o posible. Al mismo tiempo, somete estas intervenciones concretas a un régimen evaluativo sostenido en la vaguedad característica de la manera en que se desenvuelve el lenguaje cuando, todavía, no se han vuelto evidentes los criterios en los que se fundamenta la pretensión de ser reconocido como válido, que conlleva todo acto lingüístico con sentido. Desde el momento en que Calicles examina la demora de Sócrates y Querefonte a partir de la autoridad que le confiere a sus dichos el recurso a una creencia común, supuesta en la indeterminación enunciativa que sostiene el refrán del que se sirve para juzgar a los recién llegados, deja en claro que la posibilidad de hacer evaluaciones, ya sea respecto de la verdad, la justicia, la sinceridad o la cortesía de una expresión o una acción, es propia de un

<sup>1</sup> ΚΑΛ. Πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὃ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν. ΣΩ. Ἄλλ' ἦ, τὸ λεγόμενον, κατόπιν ἐορτῆς ἦκομεν καὶ ὑστεροῦμεν;

<sup>2</sup> La traducción directa del griego de todos los pasajes citados es propia. La edición del texto griego del *Gorgias* sobre la que hicimos la traducción es la de DODDS (2001).

uso significativo del lenguaje, inclusive antes de que se haya llevado a cabo una apreciación crítica de sus fundamentos teóricos<sup>3</sup>.

Además de imponer una dimensión valorativa que califica, a nivel discursivo, la actitud de Sócrates y Querefonte, al mismo tiempo, la intervención de Calicles con la que se inicia el *Gorgias* genera, a nivel metadiscursivo, un vínculo comunicativo que se hará explícito, progresivamente, en la reflexión acerca del διαλέγεσθαι desplegada a lo largo de la obra<sup>4</sup>. En el momento en que se dirige a ellos y les señala, con cierto sarcasmo, que *así dicen que es necesario* (φασι χρῆναι) *sumarse a la guerra y al combate*, por una parte, alude a la fuente de legitimidad de esta prescripción particular, en este caso una creencia de origen incierto<sup>5</sup>, y, por la otra, hace explícita una postura crítica respecto de sus modales, que funciona como parámetro para evaluar el agravio en el que incurrieron al no llegar a tiempo a la ἐπίδειξις de Gorgias. A su vez, les impone la obligación de que justifiquen su falta de consideración respecto de la exposición del sofista<sup>6</sup>. En rigor,

<sup>3</sup> Respecto de esta cuestión, HABERMAS (1990: 126) señala que el análisis pragmático de las cuestiones de validez implícitas en todo acto de habla, además de abordar la relación que se da entre las palabras y el mundo, hace especial hincapié en el examen de los procesos comunicativos implícitos en los vínculos intersubjetivos que se crean cuando un hablante hace un uso significativo del lenguaje ante otro.

<sup>4</sup> IRWIN (1995: 111) considera que el término διαλέγεσθαι se consolida en el *Gorgias* como un vocablo especializado y, en cuanto tal, obedece a una práctica intelectual específica dirigida por una serie de reglas que la distinguen de una conversación corriente. Cf. TARNOPOLSKY (2010: 49).

<sup>5</sup> DODDS (2001: 188) advierte que el proverbio al que recurre Platón para comenzar el *Gorgias* es un *locus communis* del que echaron mano posteriormente Plauto y Shakespeare, entre otros, para poner de manifiesto la catadura moral de aquel que llega intencionalmente tarde a una instancia que pone a prueba el honor de un individuo como lo es, en este caso, una batalla. Monique CANTO (1993: 313) sostiene, por su parte, que la sentencia de Calicles implica que la ἐπίδειξις llevada a cabo por su maestro pudo haber sido la ocasión para un enfrentamiento intelectual con Sócrates y éste en su respuesta, como contrapartida, transmuta el escenario marcial en una situación que se desplaza de la violencia que caracteriza al combate hacia la disposición a escuchar al otro propia de la celebración de una fiesta que, bajo estas circunstancias, está dedicada a la veneración del λόγος. Cuando DOYLE (2006: 599-601) analiza este pasaje, asume que, desde el inicio del diálogo, se puede vislumbrar la oposición entre retórica y filosofía, enfatizada por la tardanza de Sócrates, el filósofo, que se había detenido en el ágora, es decir el espacio público por excelencia, y se había perdido la ἐπίδειξις privada ejecutada por Gorgias, el sofista.

<sup>6</sup> En el *Gorgias*, la cuestión de la cortesía y el respeto por la αἰσχὺνη ha sido abordada ampliamente por la crítica, puesto que es considerada fuente de criterios valorativos para aprobar o rechazar las opiniones que se encuentran en disputa. Cf. KAHN, CH. (1983); MCKIM, R. (1988); MICHELINI, A. N. (1998); COOPER, J. M. (1999) y TARNOPOLSKY, CH. (2010).

aquello que Calicles propone a sus interlocutores es la exigencia de que reconozcan la legitimidad de su apreciación y, como consecuencia de ello, elaboren alguna clase de respuesta. La réplica de Sócrates, en la que también se puede verificar el vestigio de la creencia cuando afirma que *como se dice* (τὸ λεγόμενον) *hemos llegado después de la fiesta*, retoma este género de fundamentación discursiva basada en el principio de la πίστις para abandonarlo unas pocas líneas después (447b 9 - 447c 1) en favor de la propuesta de mudar el registro de la conversación al ámbito específico del διαλέγεσθαι<sup>7</sup>.

En el momento en que Sócrates se rehúsa a escuchar una nueva disertación de Gorgias, se consuma el giro dialógico que desvía la atención de la conversación, hasta ese momento subordinada a un uso unidimensional del lenguaje en el que no se solicita de manera explícita que se dé cuenta de los supuestos en los que se sostiene, hacia la exigencia de volver reflexivos todos los hipotéticos sobreentendidos a los que se recurre al momento de mantener un intercambio discursivo. A partir de aquí, el modo en que el lenguaje estructura los vínculos intersubjetivos será un tópico sobre el que se volverá de manera recurrente en el diálogo con el objeto de poner de manifiesto la forma en que cada vez que se dice algo, en el mismo movimiento, se establece un tipo de relación con los demás susceptible de ser tematizada, del mismo modo que, cuando una expresión es usada en un sentido referencial, también es posible preguntarse acerca del alcance de la intencionalidad de aquel que la profiere. El escrutinio de los actos lingüísticos desde esta perspectiva permite retomar, en el horizonte especulativo del διαλέγεσθαι, las posiciones asumidas como válidas desde el punto de vista de la estructura cognitiva que proporcionan las creencias<sup>8</sup>.

El movimiento teórico que implica incluir la especificidad de la interacción dialógica como un elemento indispensable del argumento filosófico del *Gorgias* es la condición para pensar, a su vez, la búsqueda del conocimiento moral emprendida por Platón en esta obra como un problema de índole esencialmente pragmática antes que como una cuestión asociada únicamente a la lógica característica de la racionalidad técnica<sup>9</sup>. Esto supone que no es un conocer que, de modo inmediato, se traduce en un hacer, ya sea en un sentido instrumental o práctico, sino que es un saber crítico acerca de los supuestos y las dificultades

<sup>7</sup> Cf. STAUFFER, A. (2006: 19).

<sup>8</sup> Cf. SISSA, G. (1986: 54).

<sup>9</sup> Cf. ROOCHNIK, D. (1998: 179).

inherentes a la comunicación que, sin duda, tiene consecuencias epistemológicas y políticas. Respecto de esta cuestión, BLONDELL (2003: 50) realiza una observación apropiada cuando afirma que, para Platón, la filosofía está instalada en la especificidad de las actividades humanas y, por esta razón, es un pensamiento encarnado en personajes y situaciones concretos que se inscriben en un contexto comunicativo determinado. Esto supone que el diálogo, en tanto ejercicio intelectual, es una meditación acerca del estatuto teórico de las cuestiones que se abordan en su desarrollo y, también, sobre su propia condición, en tanto modelo lingüístico de interacción<sup>10</sup>.

El reclamo de Sócrates para instalar la discusión en el rango de inteligibilidad que exige la reflexión filosófica se vuelve explícito en su ofrecimiento de reemplazar la ἐπίδειξις gorgiana por las obligaciones teoréticas e interactivas que impone el διαλέγεσθαι. En este sentido, cuando consulta si *Gorgias estaría dispuesto a que dialogáramos*<sup>11</sup>, en lugar de volver a exhibir sus habilidades oratorias, su manera de interrogar se ubica en aquella dimensión del preguntar que, según GADAMER (2006: 357), permite determinar lo indeterminado a partir de su exigencia de revelar lo que es esencialmente cuestionable, es decir, que habilita la interrogación acerca de los sobreentendidos irreflexivos implicados en toda proposición. De hecho, esta pregunta apunta, por sobre todo, a la probabilidad de reconstruir una nueva clase de relación entre los participantes de la conversación al hacer especial énfasis en los presupuesto pragmáticos que requiere este tipo de experiencia discursiva, dado que la clave para reconducir la conversación hacia este recorrido intelectual depende de que cada participante esté dispuesto (ἐθέλω) a seguir el protocolo especulativo que requiere la práctica del διαλέγεσθαι.

La disposición a consentir la práctica del diálogo, supuesta en el verbo ἐθέλω, que la pregunta de Sócrates intenta provocar en sus interlocutores y, en particular, en Gorgias se inscribe en una dimensión discursiva cuyo ejercicio no tiene pretensiones epistémicas inmediatas, sino que se dirige a la posibilidad de enfatizar un tipo particular de trato intersubjetivo que hace posible el diálogo en cuanto tal. Esta íntima relación que se da entre la pregunta socrática y su reivindicación inmanente de dar con el fundamento que hace posible el διαλέγεσθαι destaca la voluntad de producir un acuerdo en común que sirva como

<sup>10</sup> Cf. HELMER, E. (2010: 158).

<sup>11</sup> 447b 9 - 447c 1. Εὐ λέγεις, ὦ Καλλικλείς, ἀλλ' ἄρα ἐθέλησειεν ἄν ἡμῖν διαλεχθῆναι;

punto de partida de indagaciones ulteriores<sup>12</sup>. Los compromisos que se requieren para que la relación dialógica se vuelva efectiva, en principio, tienen que poder desempeñarse en las dos dimensiones implicadas en este tipo de práctica discursiva, es decir, en el elemento proposicional que intenta decir algo válido acerca del mundo y en la relación intersubjetiva, mediada en términos lingüísticos, en las que se funda la oportunidad para entablar un vínculo comunicativo sincero<sup>13</sup>. Así, el itinerario verbal sostenido por las preguntas que transforman las convicciones habituales en un problema filosófico habilita la posibilidad de transitar el recorrido cognitivo que va de la creencia a los acuerdos epistémicos que resultan del ζητεῖν en común.

El tipo de pericia intelectual que requiere el διαλέγεσθαι promovido por Sócrates a partir de 447b 9 en adelante es la antítesis del modelo argumentativo con el que Calicles identifica la propuesta gorgiana, al manifestar que su maestro incitaba a cada uno de los presentes para que, luego de su ἐπίδειξις, *le preguntara lo que quisiera, ya que aseguraba que respondería todo*<sup>14</sup>. En efecto, mientras que los mecanismos intelectuales implicados en el διαλέγεσθαι responden a una práctica discursiva especializada, al suponer un conjunto de destrezas interactivas orientadas a la generación colectiva de conocimientos<sup>15</sup>, en contraposición, la clase de interrogación a la que alude Calicles y el tipo de respuestas asociado a ella se inscriben en una dimensión discursiva cuyos parámetros argumentativos no se corresponden con las exigencias teóricas ni pragmáticas que definen la oferta socrática. La sugerencia de que cada uno *pregunte lo que quiera* y la correspondiente promesa de *contestar todo* descansan, en definitiva, en una concepción del lenguaje y del tipo de prácticas asociadas a él en función de las cuales la solución a las perplejidades respecto del alcance de una proposición se agota en el ámbito restringido de la opinión inmediata, esto es, en una respuesta que no pretende reconstruir las condiciones que hacen posible el tránsito de la creencia al saber efectivo<sup>16</sup>. Mientras que la iniciativa planteada por Calicles permanece circunscripta a una posición unilateral del hablante orientada por la posibilidad de lograr articular una contestación convincente, en la que los oyentes

<sup>12</sup> Cf. VLASTOS, G. (1994: 13).

<sup>13</sup> Cf. IRWIN, T. (1995: 121).

<sup>14</sup> ἐκέλευε γοῦν νυνδὴ ἐρωτᾶν ὅτι τις βούλοιο τῶν ἔνδον ὄντων, καὶ πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρινεῖσθαι.

<sup>15</sup> Cf. IRWIN, T. (1995: 111).

<sup>16</sup> Cf. CASERTANO, G. (2010: 236).

ocasionales quedan apartados de la posibilidad de contribuir a su formulación<sup>17</sup>, el programa teórico implicado en el διαλέγεσθαι requiere la exhibición expresa de las pautas procedimentales que habilitan la validación epistémica de los conocimientos compartidos. De este modo, el diálogo, en tanto se dirige a elaborar las condiciones que facilitan la emergencia de la ὁμολογία en la que se fundamenta la verdad, demanda, tal como lo advierte SISSA (1986: 53), la recepción dedicada y atenta de la palabra del otro.

## 2. ¿Qué es?

En *Verdad y método*, GADAMER (356: 2006) sugiere que la estructura de la interrogación es inherente a toda experiencia significativa y, por esta razón, considera que la posibilidad de descubrir el significado de algo y, como correlato de ello, dar cuenta de la naturaleza de su existencia requiere el reconocimiento de la preeminencia de la pregunta como aquella instancia que habilita la aparición de un λόγος, en sentido enfático, que le otorgue sentido a la cuestión que se plantea. A su vez, el carácter genuino o, por el contrario, la condición inauténtica de un diálogo depende de la posibilidad de distinguir, por una parte, aquel modo de interrogar que no se aparta jamás de la lógica de la creencia inmediata de, por la otra, el examen crítico llevado a cabo por la filosofía que se configura como una fuente de perplejidades imposible de ser resueltas bajo los términos que suponen las opiniones compartidas de antemano (*ibidem*). Este planteo distingue de manera categórica los procedimientos discursivos mediante los que se forja un vínculo legítimo con los demás, cuya finalidad es generar disposiciones epistémicas basadas en el principio de la ὁμολογία, del uso estratégico del lenguaje, cuyo objeto es, ante todo, promover la manipulación meramente instrumental del otro<sup>18</sup>. De este modo, aquello que se privilegia es la búsqueda en común del sentido que se le atribuye a un λόγος, a partir del cuestionamiento permanente de las intencionalidades que subyacen a todo decir<sup>19</sup>. Así, lo que se intenta definir al momento de establecer un vínculo interactivo es cuáles son los términos específicos de la discusión que permiten arribar a conclusiones cuya validez sea la fuente epistémica de los razonamientos subsiguientes<sup>20</sup>.

Como ya hemos visto, la superación del escenario de la επίδειξις,

<sup>17</sup> Cf. ZAPPEN, J. P. (2004: 136).

<sup>18</sup> Cf. MCNEILL, D. (2010: 131)

<sup>19</sup> Cf. BRACCACCI, A. (2010: 94).

<sup>20</sup> Cf. CASERTANO, G. (2010: 237- 238).

en favor de aquella situación discursiva dominada por el diálogo, es el recurso teórico que logra transformar las condiciones pragmáticas en las que se sostienen las relaciones que se dan entre los personajes que interactúan en la obra. Cuando, en 447c 9, Sócrates le sugiere a Querefonte que comience a interrogar a Gorgias, inmediatamente, la naturaleza del planteo requiere que la conversación que mantienen entre sí se traslade hacia un registro metalingüístico, en el que se privilegie la exigencia de que todo aquello que se dice sea sometido a la demanda de inteligibilidad y a los procedimientos de reconocimiento mutuo que supone la experiencia dialógica. De hecho, cuando Querefonte le reclama a Sócrates que defina cómo deberían plantearse los términos de su inquisición, al consultarle *¿qué pregunto?* (Τί ἔρωμαι)<sup>21</sup>, el tipo de cuestionamiento al que recurre desplaza la discusión hacia un horizonte simbólico en el que lo que se pone de relevancia es la necesidad de determinar cuál es, en concreto, el estatuto de la interlocución que están manteniendo. A partir de este punto, el diálogo establece, en función del léxico específico en el que se presenta su trama, la posibilidad de franquear de modo definitivo los límites característicos de la unilateralidad del uso referencial del lenguaje hacia la exigencia de exponer los criterios que hacen posible la comunicación en cuanto tal. En relación con esta cuestión, el uso del adverbio interrogativo πῶς que hace Querefonte en el momento en que le dice a Sócrates *qué quieres decir* (πῶς λέγεις), cuando este último le propone que le pregunte a Gorgias *lo que él es* (ὅστις ἐστίν), apunta, ante todo, a la obligación de responder cuáles son sus intenciones a nivel ilocutivo, es decir, que hace énfasis en la posibilidad de volver reflexivo para él y, en última instancia, para todos, el objetivo ulterior de su pregunta. Por esta razón, una vez que Sócrates ejemplifica sus intenciones mediante la analogía con el trabajo del zapatero, le consulta si, en virtud de la obligación de acatar la premisa de inteligibilidad inherente al diálogo, comprende aquello que le está señalando<sup>22</sup>.

Desde el momento en que Sócrates, a partir de 447c 1, sostiene que desea preguntar según los requisitos teóricos implícitos en el διαλέγεσθαι, manifiesta una voluntad explícita de modificar los términos de la conversación. La primera versión de este modelo discursivo hacia el que se dirige Sócrates se da en el diálogo fallido,

<sup>21</sup> 447c 10.

<sup>22</sup> 447d 3 – 447d 5. Ὡσπερ ἂν εἰ ἐτύγχανεν ὦν ὑποδημάτων δημιουργός, ἀπεκρίνατο ἂν δήπου σοι ὅτι σκυτοτόμος· ἢ οὐ μανθάνεις ὡς λέγω;

desde el punto de vista de los procedimientos característicos de esta práctica discursiva, que mantienen Querefonte y Polo<sup>23</sup>.

ΓΟΡ. Πάρεστι τούτου πείραν, ὦ Χαιρεφῶν, λαμβάνειν.

ΠΩΛ. Μὴ Δία· ἂν δέ γε βούλη, ὦ Χαιρεφῶν, ἐμοῦ. Γοργίας μὲν γὰρ καὶ ἀπειρηκέναι μοι δοκεῖ· πολλὰ γὰρ ἄρτι διελήλυθεν.

ΧΑΙ. Τί δέ, ὦ Πῶλε; οἶε σὺ κάλλιον ἂν Γοργίου ἀποκρίνασθαι;

ΠΩΛ. Τί δὲ τοῦτο, ἐὰν σοί γε ἰκανῶς;

ΧΑΙ. Οὐδέν· ἀλλ' ἐπειδὴ σὺ βούλει, ἀποκρίνου.

ΠΩΛ. Ἐρώτα<sup>24</sup>.

“Gor. – Puedes hacer la prueba conmigo, Querefonte.

Polo. – Por Zeus, Querefonte, si quieres hazla conmigo. Porque me parece que Gorgias está cansado porque acaba de discurrir sobre muchas cosas.

Querefonte. – ¿Qué dices, Polo? ¿Crees tú que responderías mejor que Gorgias?

Pol. – ¿Qué hay con eso, si lo hago suficientemente?

Quer. – Nada, pero ya que quieres, responde.

Pol. – Pregunta.”

El origen del carácter malgrado del breve intercambio discursivo que mantienen Polo y Querefonte reside en la propuesta del primero de responder *suficientemente* (ικανῶς) a las preguntas que se plantean, es decir, en el ofrecimiento de limitar la discusión a una demanda que se agota en la disputa sobre el contenido proposicional de los enunciados sin referir al aspecto ilocutivo en el que se fundan sus pretensiones inmanentes. Precisamente, cuando Sócrates, más adelante, recusa por inadecuadas las respuestas que Polo le ofrece a Querefonte, considera que aquello que se violó en este incipiente ejercicio dialógico no tiene que ver sólo con cuestiones referenciales sino con el tipo de relaciones interpersonales y de indicaciones metacomunicativas que se ponen en juego. En este sentido se plantea lo siguiente:

ΣΩ. Καλῶς γε, ὦ Γοργία, φαίνεται Πῶλος παρεσκευάσθαι εἰς λόγους· ἀλλὰ γὰρ ὁ ὑπέσχετο Χαιρεφῶντι οὐ ποιεῖ.

ΓΟΡ. Τί μάλιστα, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Τὸ ἐρωτώμενον οὐ πάνυ μοι φαίνεται ἀποκρίνεσθαι.

ΓΟΡ. Ἀλλὰ σὺ, εἰ βούλει, ἐροῦ αὐτόν.

<sup>23</sup> Cf. GADAMER, H-G. (2006: 356).

<sup>24</sup> Grg. 448a 6 - 448b 3.

ΓΟΡ. Ἄλλα σύ, εἰ βούλει, ἐροῦ αὐτόν.

ΣΩ. Οὐκ, εἰ αὐτῷ γε σοὶ βουλομένῳ ἐστὶν ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ πολὺ ἂν ἴδιον σέ. δῆλος γάρ μοι Πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἴρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι<sup>25</sup>.

“Sócrates. – Gorgias, parece que Polo está bien dispuesto para los discursos, pero no cumple lo que prometió a Querefonte.

Gorgias. – ¿Por qué, Sócrates?

Sóc. – Me parece que no responde exactamente a lo que se le preguntó.

Gor. – Pero, si tú quieres preguntátele.

Sóc. – No, si deseas responder, me gustaría más preguntarte a ti. Pues, me resulta claro que Polo, por lo que dijo, se ha ejercitado más en la llamada retórica que en dialogar.”

Sócrates le reprocha a Polo no haber respetado el compromiso que había asumido al iniciar el diálogo con Querefonte. Pues, cuando aclara en qué consiste la estrategia argumentativa de Polo, considera que su error reside, ante todo, en *no responder exactamente a lo que se le preguntó*. Esta inconsistencia que señala Sócrates no remite a la falta de coherencia lógica de sus respuestas sino a la transgresión de la regla comunicativa elemental en la que se funda el diálogo, es decir, aquella que implica la responsabilidad permanente respecto de las condiciones pragmáticas en las que se sostiene una comunicación legítima<sup>26</sup>. Para Polo, contestar *suficientemente* (ικανῶς) es equivalente a proporcionar una respuesta que se limita a satisfacer las necesidades estrictamente proposicionales que conllevan las preguntas de Querefonte sin atender a la dimensión comunicativa, esto es, sin estar ajustada a las demandas del διαλέγεσθαι, entendido como el procedimiento de interacción lingüística que transforma la experiencia inmediata en una forma de la autoconciencia (WISER, 1975: 319). En este sentido, Sócrates confronta la pericia de Polo en la *llamada retórica* a su falta de disposición para dialogar. Esta situación pone de manifiesto la atención que Platón dedica al alcance intersubjetivo inherente a toda discusión que, a su vez, se conforma en el elemento lingüístico del que depende el diálogo en tanto género para dar cuenta de la experiencia filosófica<sup>27</sup>. En relación con este asunto, más adelante, Sócrates le pregunta a Gorgias lo siguiente:

Ἄρ' οὖν ἐθελήσαις ἂν, ὦ Γοργία, ὥσπερ νῦν διαλεγόμεθα, διατελέσαι τὸ μὲν ἐρωτῶν, τὸ δ' ἀποκρινόμενος, τὸ δὲ μήκος

<sup>25</sup> Grg. 448d 1 - 448d 10.

<sup>26</sup> Cf. ZAPPEN, J. P. (2004: 7).

<sup>27</sup> Cf. MCCABE, M. M. (2006: 47).

τῶν λόγων τοῦτο, οἷον καὶ Πῶλος ἤρξατο, εἰς αὐθις ἀποθέσθαι; ἀλλ' ὅπερ ὑπισχνῆ, μὴ ψεύσει, ἀλλὰ ἐθέλησον κατὰ βραχὺ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι<sup>28</sup>.

“¿Acaso quisieras, Gorgias, continuar dialogando como ahora lo estamos haciendo, a veces preguntando y otras respondiendo, y abandonar esos largos discursos que también Polo ha comenzado a pronunciar? Pero, no me engañes, cumple lo que prometiste y disponte a contestar con brevedad lo que se te pregunta.”

La construcción Ἄρ' οὖν ἐθέλησαι ἄν, ὦ Γοργία, ὡσπερ νῦν διαλεγόμεθα con la que comienza este pasaje remite a una exigencia de carácter estrictamente ilocutivo. Sócrates le reclama a Gorgias una disposición a continuar dialogando en vistas a establecer un tipo específico de vínculo intersubjetivo. El uso del optativo en relación con el verbo ἐθέλω hace explícita la expectativa, por parte del hablante, de que el oyente haga efectiva su decisión de acceder o no a los términos de la discusión. En este mismo sentido, el empleo del adverbio οὖν refuerza, desde un registro estrictamente vinculado a la fuerza comunicativa del acto de habla, la urgencia que implica aceptar o no la oferta socrática respecto del desarrollo posterior de la conversación<sup>29</sup>. A su vez, el pedido de mantenerse apegado a los parámetros convenidos, que se desprende de la necesidad de hacer evidente el hecho de haber prometido (ὑπισχνέομαι) fidelidad al procedimiento acordado, reclama un compromiso que excede los límites de las cuestiones referidas a la verdad proposicional, puesto que su realización depende de la posibilidad de asumir la clase de vínculo intersubjetivo que requiere el diálogo. Este entendimiento común que propone Sócrates como fundamento del diálogo supone, al mismo tiempo, una forma particular de concebir la relación que mantiene el λέγειν con el εἶναι.

Aquello que se pone de manifiesto mediante el procedimiento crítico que supone el diálogo es el hecho de reconocer al lenguaje como el elemento en el que se realizan los acuerdos morales y epistémicos que permiten alcanzar una verdad en común<sup>30</sup>. La garantía de la legitimidad del acuerdo es, precisamente, la racionalidad que emerge en el contexto de la actividad comunicativa. Respecto de esta cuestión, DAVIDSON (2005: 246) señala, con acierto, que la ignorancia que Sócrates se adjudica de modo recurrente en los diálogos platónicos puede ser

<sup>28</sup> *Grg.* 449b 4 - 8.

<sup>29</sup> Cf. SHALEV, D. (2001: 535-536).

<sup>30</sup> Cf. GADAMER, H-G. (2006: 371).

conocimiento en tanto certeza, puesto que la experiencia característica del cuestionamiento socrático consiste en aprender del intercambio dialógico con los otros. La disposición para dialogar que Sócrates le reclama a Gorgias es la instancia en la que se funda el compromiso de la búsqueda conjunta de la verdad. El acaecer de los argumentos en el que el hablante exige una recepción crítica por parte de aquel que lo escucha implica que *todos* aquellos involucrados en la discusión tienen como responsabilidad discursiva preservar la integridad del λόγος<sup>31</sup>. La propia naturaleza de la disputa reclama una intervención crítica que se debe dar sin dejarse llevar por un largo discurso autosuficiente (μῆκος λόγος) que procure una persuasión obtenida al margen de la crítica racional, supuesta en el preguntar reflexivo (ἐρωτάω) y el responder (ἀποκρίνω) que se sabe provisorio, cuestionable y falible.

Para la dinámica del diálogo propuesta por Sócrates, la supresión del otro es la destrucción de la propia esfera dialógica en la que se despliega la verdad<sup>32</sup>. En este sentido, el devenir del διαλέγεσθαι responde al carácter incompleto de todo λόγος particular que, como consecuencia de esta falta constitutiva, requiere de la palabra del otro para reconocer sus propias falencias. Cada intervención está orientada a provocar, necesariamente, una respuesta y, por lo tanto, anticipa un conjunto de respuestas posibles que tienden a completar su sentido<sup>33</sup>. Por tal razón, cuando Sócrates dice que prefiere continuar dialogando, preguntando unas veces y respondiendo otras, dejando para otra ocasión los largos discursos, lo que importa es determinar cuál es la naturaleza y el alcance del diálogo como género para dar cuenta de la verdad y, como consecuencia de ello, hacer explícito el tipo de actitud que debe tener aquel que se compromete con este tipo particular de operación discursiva<sup>34</sup>.

### 3. Refutaciones dialógicas

La propuesta de establecer un vínculo dialéctico, que, por sobre todo, esté de acuerdo con la demanda exegética impuesta por el régimen discursivo basado en la lógica de la pregunta y la respuesta, requiere que se vuelva explícita la correlación que existe entre las creencias y los procedimientos intelectuales orientados a examinar su validez. La

<sup>31</sup> Cf. MORGAN, K. A. (2004: 345).

<sup>32</sup> Cf. ZAPPEN, J. P. (2004: 41).

<sup>33</sup> Cf. BAKHTIN, M. M. (1981: 280).

<sup>34</sup> Cf. KLOSKO, G. (1983: 587).

los procedimientos intelectuales orientados a examinar su validez. La dinámica de la interrogación, desde el momento en que aspira a volver explícitos los supuestos en la que se sostiene la aptitud persuasiva de un argumento, debe ser capaz de reconstruir reflexivamente la secuencia simbólica en la que se fundamenta su eficacia. Este proceso se desenvuelve en dos direcciones que, en última instancia, se revelan como complementarias. Por una parte, permite remontarse mediante sucesivas preguntas al plexo de opiniones que articulan el sentido de una creencia particular y, por la otra, es la operación que posibilita la valoración de su consistencia teórica<sup>35</sup>. El tipo de ejercicio intelectual al que se le asigna esta capacidad de revelar incoherencias y, al mismo tiempo, de encauzar una discusión hacia nuevos horizontes conceptuales es, de acuerdo con la versión transmitida por de los textos platónicos, el ἔλεγχος socrático.

A partir de los estudios sobre el ἔλεγχος realizados por VLASTOS (1991), la interpretación respecto del modo en que se desarrolla esta práctica intelectual en la obra de Platón ha sido analizada por la crítica especializada desde perspectivas heterogéneas<sup>36</sup>. Nuestra atención respecto de esta clase específica de indagación estriba en el particular interés que reviste al momento de establecer parámetros dialógicos de interacción, puesto que, además de revelar contradicciones, permite entablar relaciones intersubjetivas encauzadas hacia una meta compartida. En este sentido, la experiencia filosófica que se concreta en el diálogo requiere del acuerdo al que se llega luego de revelar las inconsistencias de aquellos argumentos que pretenden ser verdaderos. Así, la serie de preguntas y respuestas que componen el movimiento dialógico se dirige a la posibilidad de llegar a una verdad eventual<sup>37</sup>, es decir, a la verdad que se genera luego de refutar una opinión inconsistente<sup>38</sup>. El compromiso incondicional con el λόγος, omnipresente en la obra platónica<sup>39</sup>, se expresa en la exigencia de eliminar el error inscripto en las falsas creencias. Lo que garantiza esta verdad consensuada no es la referencia inmediata al εἶναι sino el acuerdo legítimo acerca de criterios epistémicos comunes<sup>40</sup> en los que se origina la ὁμολογία<sup>41</sup>. En *Gorgias* 453a 8 - c 4, Platón se refiere a esta cuestión.

<sup>35</sup> Cf. SEDLEY, D. (2006: 214- 215).

<sup>36</sup> Vide *infra* pp. 64 - 66.

<sup>37</sup> Cf. SEDLEY, D. (2006: 214).

<sup>38</sup> Cf. ROWE, CH. (2007: 7).

<sup>39</sup> Cf. KAHN, CH. (1996: 126).

<sup>40</sup> Cf. DAVIDSON, D. (2005: 234).

<sup>41</sup> Cf. SISSA, G. (1986: 61).

ΣΩ. Ἄκουσον δὴ, ὦ Γοργία. ἐγὼ γὰρ εὖ ἴσθ' ὅτι, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, εἴπερ τις ἄλλος ἄλλω διαλέγεται βουλόμενος εἰδέναι αὐτὸ τοῦτο περὶ ὅτου ὁ λόγος ἐστίν, καὶ ἐμὲ εἶναι τούτων ἕνα· ἀξιῶ δὲ καὶ σέ.

ΓΟΡ. Τί οὖν δὴ, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Ἐγὼ ἐρῶ νῦν. ἐγὼ τὴν ἀπὸ τῆς ῥητορικῆς πειθῶ, ἥτις ποτ' ἐστὶν ἢν σὺ λέγεις καὶ περὶ ὄντων πραγμάτων ἐστὶν πειθῶ, σαφῶς μὲν εὖ ἴσθ' ὅτι οὐκ οἶδα, οὐ μὴν ἄλλ' ὑποπτεύω γε ἢν οἶμαι σε λέγειν καὶ περὶ ὄν· οὐδὲν μέντοι ἦττον ἐρήσομαι σε τίνα ποτὲ λέγεις τὴν πειθῶ τὴν ἀπὸ τῆς ῥητορικῆς καὶ περὶ τίνων αὐτὴν εἶναι. τοῦ ἕνεκα δὴ αὐτὸς ὑποπτεύων σέ ἐρήσομαι, ἀλλ' οὐκ αὐτὸς λέγω; οὐ σοῦ ἕνεκα ἀλλὰ τοῦ λόγου, ἵνα οὕτω προῖη ὡς μάλιστ' ἂν ἡμῖν καταφανὲς ποιῶι περὶ ὅτου λέγεται.

“Sóc. – Escucha, Gorgias. Pues, yo sé bien, y estoy convencido, que si hay algún otro que dialoga queriendo conocer eso mismo sobre lo que el discurso trata, también yo soy uno de esos. Y pienso que tú también.

Gor. – ¿Por qué, Sócrates?

Sóc. – Te lo diré ahora. Sobre la persuasión, de la que tú hablas, que produce la retórica te aclaro que no sé con claridad cuál es ni sobre qué asuntos trata, pero sospecho cuál es a la que te refieres y sobre qué asuntos. Sin embargo, te preguntaré, nada menos, sobre qué tipo de persuasión por la retórica hablas y sobre qué cosas trata. ¿Por qué, si lo supongo, te lo pregunto y no lo digo yo mismo? No es por ti sino por la conversación, para que avance al aclararse lo más posible sobre qué clase de cosas trata la conversación.”

En este pasaje queda de manifiesto la distinción esencial que hace Platón entre *lo que trata el discurso* (περὶ ὅτου ὁ λόγος ἐστίν) y las condiciones que hacen posibles los acuerdos en los que se sostiene la discusión. DODDS (2001: 203) reconoce que el sentido de las proposiciones εὖ ἴσθ' ὅτι y ὡς ἐμαυτὸν πείθω, que clasifica como parentéticas, no afecta el contenido proposicional de la construcción. Esto implica que el alcance de estas expresiones no opera al nivel proposicional del lenguaje sino que refleja las exigencias formales que requiere su uso interactivo. La necesidad de aclarar el compromiso que tiene Sócrates con lo que dice y, al mismo tiempo, el compromiso que espera por parte de su interlocutor respecto de lo dicho remite a la exigencia comunicativa inmanente al diálogo<sup>42</sup>. De esta forma, se establecen de manera definitiva los términos, los procedimientos y el objeto que determinarán, de allí en más, el despliegue de la discusión.

<sup>42</sup> Cf. SHALEV, D. (2001: 531).

La duda de Sócrates reside, ante todo, en su incapacidad de advertir cuál es el sentido de *la persuasión por la retórica* (τὴν ἀπὸ τῆς ῥητορικῆς πειθῶ) a la que refiere Gorgias, puesto que la resolución de esta cuestión depende de la necesidad de establecer un acuerdo racional sostenido en criterios de legitimidad compartidos, en otras palabras, en la ὁμολογία que supere la opinión inmediata. La necesidad de preguntar buscando una respuesta que, sin embargo, según las palabras de Sócrates, se sospecha (ὑποπτεύω) de antemano, es el procedimiento dialógico por excelencia que permite abandonar la indeterminación de la mera opinión con el objeto de dar con una verdad que la supere<sup>43</sup>. El requisito de interrogar, aun presagiando el sentido que tendrá la respuesta, es una exigencia formal indispensable a la que debe recurrir todo hablante comprometido con el uso interactivo del lenguaje y, asimismo, es constitutiva del modo en que avanza la trama orientada mediante preguntas característica del diálogo<sup>44</sup>. En este sentido, lo único que interesa, más allá de las perspectivas particulares, es el despliegue del λόγος que mantienen entre sí Gorgias y Sócrates<sup>45</sup>.

El diálogo como práctica es el procedimiento que comunica una verdad que se presenta de manera progresiva a lo largo de las intervenciones de los sucesivos interlocutores<sup>46</sup>. La pregunta socrática apunta a revelar el alcance conceptual de la conversación para superar la mera sospecha y, así, avanzar hacia una solución que supere las respuestas simples e inmediatas y dé lugar, a su vez, a la complejidad discursiva característica del diálogo, cuyo fin es, ante todo, hacer explícito el sentido profundo de un λόγος determinado. Esta versión particular de la interpelación con la que Sócrates identifica su actividad filosófica remite a una forma característica de inquirir las proposiciones de otro y lleva inscrita en su formulación la demanda de una respuesta que logre dar cuenta de sí misma. Es el preguntar el que intenta desgarrar la plenitud superficial de la mera *opinión* para desentrañar la verdad que se encuentra aún en el decir que no se pregunta por su propio fundamento. Es el preguntar el que busca superar el simple cuestionamiento prefilosófico que queda saldado en la respuesta positiva con vistas a alcanzar, a través del diálogo, alguna

<sup>43</sup> Cf. ZAPPEN, J. P. (2004: 21).

<sup>44</sup> Cf. MORGAN, K. A. (2004: 369).

<sup>45</sup> DODDS (2001: 203 - 204) sostiene que la finalidad de la interrogación socrática no es la humillación de sus interlocutores sino, por el contrario, dar con una verdad que se manifiesta más allá de cualquier posibilidad de duda.

<sup>46</sup> Cf. SZLEZÁK, TH. A. (1999: 14).

de las figuras de la verdad. Esto habilita el avance del diálogo con el objeto de mostrar claramente el alcance del asunto sobre el que se discute (οὐ σοῦ ἔνεκα ἀλλὰ τοῦ λόγου, ἵνα οὕτω προῆι ὡς μάλιστ' ἂν ἡμῖν καταφανὲς ποιῶι περὶ ὅτου λέγεται). La exigencia teórica que supone la confirmación de sus sospechas a través del acuerdo con sus interlocutores refleja la exigencia de convertir la suposición abstracta e indiferenciada de su desconfianza en un λόγος concreto, pleno de determinaciones y contenido<sup>47</sup>.

Esta obligación formal que debe tener el hablante involucrado en la operación que implica partir de una opinión aceptada para volver reflexivo su sentido vuelve a emerger en el diálogo cuando Sócrates le dice a Polo, luego de que este ponga en duda la validez de los acuerdos aceptados hasta ese momento, lo siguiente:

Ὡ κάλλιστε Πῶλε, ἀλλὰ τοι ἐξεπίτηδες κτώμεθα ἐταίρους καὶ υἱεῖς, ἵνα ἐπειδὰν αὐτοὶ πρεσβύτεροι γενόμενοι σφαλλώμεθα, παρόντες ὑμεῖς οἱ νεώτεροι ἐπανορθῶτε ἡμῶν τὸν βίον καὶ ἐν ἔργοις καὶ ἐν λόγοις. καὶ νῦν εἴ τι ἐγὼ καὶ Γοργίας ἐν τοῖς λόγοις σφαλλώμεθα, σὺ παρὼν ἐπανόρθου – δίκαιος δ' εἶ – καὶ ἐγὼ ἐθέλω τῶν ὠμολογημένων εἶ τί σοι δοκεῖ μὴ καλῶς ὠμολογηθῆναι, ἀναθέσθαι ὅτι ἂν σὺ βούλη<sup>48</sup>.

“Noble Polo, precisamente por esto tenemos amigos e hijos para que, cuando ya seamos viejos y nos equivoquemos, ustedes los más jóvenes, estén presentes, para corregir cómo vivimos tanto en los hechos como en las palabras. Así ahora, si yo y Gorgias nos equivocamos en algo, tú aquí presente corrígenos, como es justo que lo hagas, y yo, si algo de lo acordado te parece que no lo acordamos bien, estoy dispuesto a corregir lo que tú quieras, siempre y cuando me confirmes una cosa.”

La exigencia de rectificar (ἐπανορθῶ) el error en el que pueden llegar a estar fundados los acuerdos en los que se sostiene el despliegue efectivo del diálogo es la instancia sobre la que se establece el compromiso epistémico de los hablantes, tanto respecto de sus propias palabras como de las de sus interlocutores. Es el procedimiento mediante el que se pueden enmendar los errores cometidos (σφάλω) con el objeto de alcanzar progresivamente la verdad asentada en los acuerdos. En efecto, Sócrates señala como aspecto esencial de la relación dialógica el compromiso a plantear nuevamente aquellas cuestiones que no cuenten

<sup>47</sup> Cf. MORGAN, K.A. (2004: 364).

<sup>48</sup> Grg. 461c 5 - d 4.

con el acuerdo pleno de los otros y, como correlato de esto, la obligación de rectificar los términos de la discusión cuando lo convenido se revele como inconsistente. En este sentido, cuando Sócrates le dice a Polo *es justo que lo hagas* (δικαιος δ' εἶ), respecto de la obligación de mantener la actitud crítica en relación con lo que se discute, está enfatizando el elemento intersubjetivo en el que se sustenta la legitimidad del λόγος en cuestión<sup>49</sup>. Aquello que se intenta señalar con esta operación es el hecho de que la validez del propio diálogo depende del entendimiento comunicativo que supera la perspectiva abstracta y fragmentaria que aspira a decir inmediatamente lo que es.

#### 4. El diálogo y su τέλος: hacia la consumación de la ὁμολογία

En el *Gorgias*, la realización de la ὁμολογία no se manifiesta como una instancia de clausura respecto de las cuestiones que se abordan a lo largo de su desarrollo, sino que, por el contrario, su propósito filosófico consiste en forjar nuevos modos de abordar los vínculos con el εἶναι y, por supuesto, con los otros. En definitiva, su designio consiste en transfigurar la unilateralidad y la consecuente asimetría, que distingue a los discursos encaminados hacia la consecución del éxito inmediato, en un patrón de intercambio recíproco capaz de integrar las cuestiones de validez, inherentes al lenguaje, en un contexto de participación abierta y comunicativa, dado que la práctica del diálogo se encuentra asociada a la intención de establecer un trayecto teórico que culmine con la posibilidad de alcanzar una nueva verdad<sup>50</sup>. Las instancias en las que la propia trama dialógica se vuelve reflexiva respecto de su alcance como modelo de interacción filosófica son decisivas para llevar a cabo una autoevaluación de lo que se dice. En este sentido, Sócrates le señala a Gorgias lo siguiente:

Καὶ ἐγὼ τοι ὑπώπτειον ταύτην σε λέγειν τὴν πειθῶ καὶ περὶ τούτων, ὦ Γοργία· ἀλλ' ἵνα μὴ θαυμάζῃς ἐὰν καὶ ὀλίγον ὕστερον τοιοῦτόν τί σε ἀνέρωμαι, ὃ δοκεῖ μὲν δῆλον εἶναι, ἐγὼ δ' ἐπανερωτῶ – ὅπερ γὰρ λέγω, τοῦ ἐξῆς ἔνεκα περαίνεσθαι τὸν λόγον ἐρωτῶ, οὐ σοῦ ἔνεκα ἀλλ' ἵνα μὴ ἐθιζόμεθα ὑπονοοῦντες προαρπάζειν ἀλλήλων τὰ λεγόμενα, ἀλλὰ σὺ τὰ σαυτοῦ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν ὅπως ἂν βούλῃ περαίνῃς<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> IRWIN (1995: 129) afirma que el método dialéctico descansa en el acuerdo de los interlocutores y, por lo tanto, siempre queda abierta la posibilidad de volver a preguntarse por su validez, lo cual significa, que una conclusión jamás puede considerarse como incuestionable.

<sup>50</sup> Cf. NIGHTINGALE, A. W. (2004: 256).

<sup>51</sup> *Grg.* 454b 8 - c 5.

“Ya suponía exactamente que esa era la persuasión de la que hablabas y esos los asuntos sobre los que trata, Gorgias. Pero, para que no te resulte extraño si enseguida te pregunto algo de tal clase que te parezca evidente, yo te lo pregunto de nuevo. Pues como digo, te pregunto para que la conversación prosiga su curso en orden y, no es por ti que lo hago, sino para que no nos acostumbremos a arrebatarnos entre nosotros lo que queremos decir haciendo suposiciones, y para que tú procedas y puedas llevar a cabo tu argumento como te parezca.”

Sócrates, al haber supuesto (ὑποπτεύω) cuáles eran los objetos de los que se ocupa y la clase particular de persuasión a la que intentaba referirse Gorgias, hace que su intervención remita a la posibilidad de reconstruir el plexo de creencias en el que se fundamenta el sentido de la posición del sofista. De esta forma, la capacidad de interrogar se encuentra dirigida a recobrar el significado de las palabras de su interlocutor, y, como consecuencia de esto, logra revelar el alcance de la propia discusión<sup>52</sup>. Sócrates pregunta para que sus intuiciones iniciales, que luego se terminarán confirmando como válidas, no sorprendan a Gorgias al pronosticar las consecuencias lógicas de las proposiciones que había sostenido inicialmente en forma prerreflexiva. Esto significa que es necesario no pasar por alto ninguno de los elementos implicados en la argumentación, puesto que la verdad inmanente a los λόγοι propuestos se tiene que encontrar dentro de los propios límites de la discusión<sup>53</sup>. Por estas razones, Sócrates insiste en la necesidad de desenvolver, a partir de sucesivas preguntas, todos los posibles aspectos implicados en cada λόγος, puesto que *hacer suposiciones* (ὑπονοοῦντες προαρπάζειν) no es equivalente a desplegar efectivamente los sobreentendidos de un razonamiento particular. En efecto, aun cuando se intuyan las posibles derivaciones intrínsecas a una tesis, la convicción parcial se sustrae del análisis y la aceptación en común de la validez de las premisas empleadas en cada argumentación. Al respetar el orden característico de cada discusión, no sólo se examina la validez del movimiento argumental sino que también se intenta hacer evidente que la autoridad epistémica, finalmente, no le corresponde a un individuo sino al diálogo como totalidad, es decir, al diálogo como instancia discursiva en la que se evalúa junto con otros la consistencia de los juicios que pretenden ser verdaderos o justos<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Cf. MORGAN, K.A. (2004:363).

<sup>53</sup> Cf. KLOSKO, G. (1983:588).

<sup>54</sup> Cf. ZAPPEN, J.P. (2004:49).

La revisión de cuestiones ya planteadas y los ejercicios de anticipación respecto de los argumentos que se examinan son formas de establecer aquello que es relevante para la continuación de la secuencia argumental en la que se sostiene la trama<sup>55</sup>. Esto implica que los agentes involucrados en la discusión tienen que estar en condiciones de mostrarse eficaces en relación con la posibilidad de mantener bajo un estricto control epistemológico las diferentes tesis propuestas y las consecuencias que de ellas se derivan<sup>56</sup>. Si bien, Sócrates es, en definitiva, aquel que domina con mayor autoridad los diferentes aspectos involucrados en la búsqueda dialógica de la verdad, su pericia dialéctica está comprometida con la experiencia de la *ὁμολογία*<sup>57</sup>.

Οἶμαι, ὦ Γοργία, καὶ σὲ ἔμπειρον εἶναι πολλῶν λόγων καὶ καθεωρακέναι ἐν αὐτοῖς τὸ τοιόνδε, ὅτι οὐ ῥαδίως δύνανται περὶ ὧν ἂν ἐπιχειρήσωσιν διαλέγεσθαι διορισάμενοι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαθόντες καὶ διδάξαντες ἑαυτοὺς, οὕτω διαλύεσθαι τὰς συνουσίας, ἀλλ' ἐὰν περὶ τοῦ ἀμφισβητήσωσιν καὶ μὴ φῆ ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον ὀρθῶς λέγειν ἢ μὴ σαφῶς, χαλεπαίνουσί τε καὶ κατὰ φθόνον οἷονται τὸν ἑαυτῶν λέγειν, φιλονικοῦντας ἀλλ' οὐ ζητοῦντας τὸ προκείμενον ἐν τῷ λόγῳ· καὶ ἔνιοί γε τελευτῶντες αἰσχιστα ἀπαλλάττονται, λοιδορηθέντες τε καὶ εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες περὶ σφῶν αὐτῶν τοιαῦτα οἶα καὶ τοὺς παρόντας ἄχθεσθαι ὑπὲρ σφῶν αὐτῶν, ὅτι τοιούτων ἀνθρώπων ἠξίωσαν ἀκροαταὶ γενέσθαι<sup>58</sup>.

“Creo, Gorgias, que tú también tienes experiencia en muchas discusiones y en ellas has reconocido esto: los interlocutores no pueden definir fácilmente los asuntos sobre los que intentan dialogar, ni poner fin a la discusión tras aprender y enseñarse entre ellos. Por el contrario, si hay desacuerdo y uno dice que el otro no habla correctamente o con claridad, se enojan y creen que el otro habla con mala intención, buscando imponerse y no examinando lo expuesto en el discurso. Incluso algunos terminan separándose de manera

<sup>55</sup> Cf. MORGAN, K.A. (2007:345).

<sup>56</sup> DODDS (2001: 213) considera que Platón se muestra, por lo general, muy cuidadoso cuando tiene que distinguir la dialéctica socrática, que está definitivamente orientada por la búsqueda de la verdad, de la erística, cuyo objeto es la victoria personal. IRWIN (1995: 122 - 123), por su parte, además de remarcar que la crítica socrática del conocimiento se encuentra, siempre, regida por la exigencia de dar con un razonamiento verdadero, también sostiene que el proceso refutatorio al que Sócrates somete a sus interlocutores tiene como horizonte arribar a resultados constructivos y, por lo tanto, no es sólo una oportunidad para destruir falsas teorías.

<sup>57</sup> Cf. SISSA, G. (1986:60).

<sup>58</sup> *Grg.* 457c 4 - e 1.

lamentable, tras insultarse, decir y escucharse unos a otros cosas tales que incluso los presentes se enfadan con ellos mismos por haber prestado atención a tal clase de personas.”

La dificultad para precisar (διορίζω) de forma exhaustiva las cuestiones acerca de las que se trata al momento de dialogar (διαλέγω) es la instancia decisiva en la cual la posibilidad de la ὁμολογία queda cancelada y, como consecuencia de ello, se da lugar a la disolución de la situación dialógica<sup>59</sup>. Así, la unilateralidad y la manifestación de opiniones irreconciliables (ἀμφισβητέω) logran dismantelar la capacidad de generar acuerdos y, también, el compromiso, teórico y dramático, en el que se sostiene el diálogo en tanto género. Mientras que en el primer caso aquello que se privilegia es la habilidad para imponerse independientemente de la legitimidad de los argumentos, en el segundo es, precisamente, el acuerdo respecto de esta misma legitimidad lo que consolida la continuidad lógica y la consistencia narrativa. La descomposición de la relación interactiva en la que se fundamenta la práctica del diálogo (διαλύεσθαι τὰς συνουσίας) resulta en la pérdida de las condiciones pragmáticas que viabilizan la construcción de un vínculo discursivo capaz de transformar el lenguaje en un medio de resolución de conflicto epistémicos y, por supuesto, prácticos. Al no estar dispuestos a acometer el examen en común que implica esta clase particular de empresa teórica (οὐ ζητοῦντας τὸ προκειμένον ἐν τῷ λόγῳ), esto es, al negarse a inscribir las diferencias que tienen al interior de un programa intelectual capaz de exponer las deficiencias del tipo de relación intersubjetiva que mantienen entre sí, al mismo tiempo, se vuelven incapaces de reconocer que en las palabras que los distancian, en los λόγοι que, en apariencia, los enfrentan de manera irreconciliable se encuentra, a su vez, la clave para superar esta antítesis, dado que el διαλέγεσθαι no es un mero método que opera desde fuera y, por lo tanto, fuerza la resolución de los conflictos sino que es, por el contrario, la única vía posible para dilucidar en un registro filosófico los criterios universales en los que se debe fundar una συνουσία susceptible de ser realizada.

## 5. Conclusiones

Dos de las características distintivas del *Gorgias*, que convergen en su capacidad para lograr trasponer en un registro especulativo los intercambios verbales que mantienen los diferentes personajes

---

<sup>59</sup> Cf. KLOSKO, G. (1983: 592).

entre sí, son su sutileza dramática y, conjuntamente, su rigurosidad filosófica. Desde el comienzo, se puede vislumbrar una voluntad constante por transformar conversaciones que, en principio, se plantean como insustanciales en un tópico filosófico en el que no sólo hay un cuestionamiento en relación con el alcance, tanto teórico como moral, de lo que se dice sino que, también, se da una reflexión minuciosa respecto del tipo de relaciones interpersonales que deben mantener aquellos involucrados en una discusión relativa a estas cuestiones. De esta manera, la lógica de las creencias y la identidad que se forjan los hablantes, a partir de todo aquello que dicen en función de lo que consideran válido, son reconducidas hacia una deliberación acerca de las condiciones que debe reunir una reflexión en común en la que se logre dar con criterios universales para evaluar la verdad, la moralidad y, por supuesto, la inteligibilidad de lo que proponen todos los involucrados en la discusión. Así, el *διαλέγεσθαι* logra consolidarse como un tipo concreto de interacción discursiva orientada a la consecución de acuerdos, susceptibles de convertirse en premisas concertadas como válidas para razonamientos posteriores, y, por sobre todo, capaz de establecer los fundamentos en los que debe basarse una *συνουσία* que esté encaminada, ante todo, a la *ἀρετή* de aquellos que la comparten.

## Bibliografía

BAKHTIN, MIKHAIL MIKHAILOVICH, *The Dialogic Imagination*, University of Texas Press, Austin, United States of America, 1981, 444 pp.

BLONDELL, RUBY, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2003, 452 pp.

BRANCACCI, ALDO, "Introduction", *AGLAÏA Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Vrin, Paris, France, 2010, 616 pp.

CANTO, MONIQUE, *Platon, Gorgias*, Flammarion, Paris, France, 1993 (Paris, France, 1987<sup>1</sup>), 384 pp.

CASERTANO, GIOVANNI, "Μηχανή πειθοῦς: méthode et vérité dans le *Gorgias*", *AGLAÏA Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Vrin, Paris, France, 2010, 616 pp.

CHANTRAINE, PIERRE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, France, 1999 (Paris, France, 1968<sup>1</sup>), 1450 pp.

COOPER, JOHN MADISON, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton, United States of America, 1999, 588 pp.

DAVIDSON, DONALD, *Truth, Language, and History*, Clarendon Press, New York, United States of America, 2005, 350 pp.

DODDS, ERIC ROBERTSON, *Plato, Gorgias. A Revised Text with Introduction and Comentary*, New York, Clarendon Press, United States of America, 2001 (Oxford, United Kingdom, 1959<sup>1</sup>), 416 pp.

DOYLE, JAMES, "On the First Eight Lines of Plato's *Gorgias*", *The Classical Quarterly*, Vol. 56, N° 2, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2006, pp. 599-602.

GADAMER, HANS-GEORG, *Truth and Method*, Continuum, London, United Kingdom, 2006 (London, United Kingdom, 1975<sup>1</sup>), 601 pp.

HABERMAS, JÜRGEN, *El pensamiento postmetafísico*, Taurus, México D.F., México, 1990, 280 pp.

HELMER, ÉTIENNE, "En quel sens peut-on parler de 'philosophie politique' à propos de Platon?", *AGLAÏA Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Vrin, Paris, France, 2010, 616 pp.

IRWIN, TERENCE, *Plato. Gorgias*, Oxford University Press, New York, United States of America, 1995 (Oxford, United Kingdom, 1979<sup>1</sup>), 268 pp.

KAHN, CHARLES, “Drama and dialectic in Plato’s *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford, United Kingdom, 1983, pp. 75-121.

KAHN, CHARLES, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1996, 431 pp.

KLOSKO, GEORGE, “Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 33, N° 2, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1983, pp. 363-374.

MCCABE, MARY MARGARET, *Plato and his Predecessors*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2000, 319 pp.

MCKIM, RICHARD, “Shame and Truth in Plato’s *Gorgias*”, *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge, New York, United States of America, 1988, 321 pp.

MCCNEILL, DAVID. N., *An Image of the Soul in Speech: Plato and the Problem of Socrates*, Penn State Press, University Park, United States of America, 2010, 345 pp.

MICHELINI, ANN N., “ΠΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ: Rudeness and Irony in Plato’s *Gorgias*”, *Classical Philology*, Vol. 93, N° 1, The University of Chicago Press, Chicago, United States of America, 1998, pp. 50-59.

MORGAN, KATHRYN, “Plato”, *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, Brill, Leiden, The Netherlands, 2004, 584 pp.

NIGHTINGALE, ANDREA WILSON, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2004, 311 pp.

ROOCHNIK, DAVID, *Of Art and Wisdom: Plato Understanding of Techne*, The Pennsylvania University Press, University Park, United States of America, 1998, 312 pp.

ROWE, CHRISTOPHER, “A Problem in the *Gorgias*: How is Punishment Supposed to Help with Intellectual Error?”, *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Brill, Leiden, The Netherlands, 2007, 307 pp.

SEDLEY, DAVID, "Plato on Language", *A Companion to Plato*, Blackwell, Malden, Oxford, United Kingdom, 2006, 473 pp.

SHALEV, DONNA, "Illocutionary Clauses Accompanying Questions in Greek Drama and in Platonic Dialogue", *Mnemosyne*, Vol. LIV, Fasc. 5, Brill, Leiden, The Netherlands, 2001, pp. 531-561.

SISSA, GIULIA, "L'aveu dans le dialogue", *Antiquité et Moyen Âge. Actes de la table ronde de Rome*, Publications de l'École française de Rome, Roma, Italia, 1986, pp. 53-67.

STAUFFER, ANDREW, *The Unity of Plato's Gorgias*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2006, 191 pp.

SZLEZÁK, THOMAS, *Reading Plato*, Routledge, New York, United States of America, 1999, 109 pp.

TARNOPOLSKY, CHRISTINA, *Prudes, Perverts, and Tyrants. Plato's Gorgias and the Politics of Shame*, Princeton University Press, Princeton, United States of America, 2010, 218 pp.

VLASTOS, GREGORY, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press New York, United States of America, 1991, 334 pp.

VLASTOS, GREGORY, *Socratic Studies*, Cambridge University Press, New York, United States of America, 1994, 152 pp.

WISER, JAMES. L., "Philosophy as Political Action: A Reading of the *Gorgias*", *American Journal of Political Science*, Vol. 19, N° 2, Midwest Political Science Association, Bloomington, United States of America, 1975 pp. 313-322.

ZAPPEN, JAMES, *The Rebirth of Dialogue. Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition*, State University of New York Press, Albany, United States of America, 2004, 229 pp.