



Sentidos de *eikós* en el *Fedro* de Platón: críticas y apropiaciones de un recurso retórico

Meanings of *Eikós* in Plato's *Phaedrus*: Critiques and Appropriations of a Rhetorical Device

María Angélica Fierro

Departamento de Filosofía, Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina

msmariangelica@gmail.com

 <https://doi.org/0000-0002-9805-2081>

Resumen:

Me propongo aquí mostrar que en el *Fedro* Platón aborda τὸ εἰκός de una manera compleja de modo tal que se pueden distinguir dos sentidos fundamentales de dicho término en este diálogo platónico. Por un lado, τὸ εἰκός se toma en su sentido habitual de “lo que es plausible/probable/posible”, incluyendo cosas que son plausibles pero contrarias a lo que realmente ocurre (*Phdr.* 273a-c), y finalmente Platón lo identifica con τὰ δόξαντα (apariencias) como opuesto a τὰ ὄντα (seres; realidades) (*Phdr.* 260a). Por otro lado, τὸ εἰκός puede referirse a algo que se asemeja a la realidad y que el filósofo inventa a sabiendas para acercar a alguien a la comprensión de la verdad (*Phdr.* 273d-e). Así mi propuesta sigue la línea exegética de autores como Centrone y Fedele, quienes afirman que Platón formula en realidad una nueva retórica que puede describirse como una forma positiva de ἀπάτη, y cuyo objetivo es persuadir a alguien de la verdad cuando el λόγος dialéctico puro no puede cumplir este objetivo.

Palabras clave: *Eikós*, Probable, Verosímil, Platón, *Fedro*

Abstract:

Here I show that in the *Phaedrus* τὸ εἰκός is approached in a complex way and that two fundamental senses of it can be distinguished in this Platonic dialogue. On the one hand, τὸ εἰκός is taken in its ordinary sense of “what is plausible/probable/likely,” including things which are plausible but contrary to what actually happens (*Phdr.* 273a-c), and is ultimately identified by Plato with τὰ δόξαντα (appearances) as opposite to τὰ ὄντα (beings; realities) (*Phdr.* 260a). On the other hand, τὸ εἰκός can refer to something just *resembling* reality that the philosopher knowingly makes up, in order to bring someone closer to the understanding of truth (*Phdr.* 273d-e). In this regard I follow the exegetical lines of authors such as Centrone and Fedele who claim that Plato actually formulates a new rhetoric which can be described as a positive form of ἀπάτη and whose goal is to persuade someone of the truth when pure dialectical λόγος cannot fulfill this aim.

Keywords: *Eikos*, Probable, Likely, Plato, *Phaedrus*

Recepción: 20 diciembre 2025 | **Aceptación:** 28 diciembre 2025 | **Publicación:** 01 agosto 2026

Cita sugerida: Fierro, M. A. (2026). Sentidos de *eikós* en el *Fedro* de Platón: críticas y apropiaciones de un recurso retórico. *Synthesis*, 33(2), e182. <https://doi.org/10.24215/1851779Xe182>



“La demostración será increíble para los sagaces (δεινοίς), pero creíble para los sabios (σοφοίς)” (Platón, *Fedro* 245c1-2)

1. Introducción

En la medida en que el principal interés de la filosofía debe ser el conocimiento de la verdad objetiva, tradicionalmente se ha atribuido a Platón un rechazo visceral por la retórica debido a que el propósito de esta última sería el de persuadir únicamente sobre la base de la mera “apariencia de verdad” y a habilidades sofísticas, tal como hacer más fuerte al argumento más débil.¹ Así, hasta el día de hoy, el hijo de Aristón ha llevado sobre sus anchas espaldas la responsabilidad de una disputa irreconciliable entre filosofía y retórica, junto con la de la “antigua contienda” entre filosofía y poesía. En este sentido, se ha argumentado que en el *Fedro*,² en continuidad con sus desarrollos en el *Gorgias*, Platón niega que la retórica pueda ser una técnica o, al menos, que, si fuera una τέχνη, debería reducirse en última instancia a la dialéctica (Guthrie, 1971, p. 177; Murray, 1988, p. 287, n. 4; Vallejo Campos, 2002). Sobre este punto, Solana Dueso ha expresado lo siguiente:

Junto con la parte positiva, las piezas esenciales de la filosofía platónica que abarca el término “dialéctica” consisten precisamente en una refutación de una filosofía rival —la antilogía— de la que la retórica es la manifestación social más importante (Solana Dueso, 1994, p. 236).

Por otra parte, autores como Cole (1991, pp. 96-97) han considerado que, a diferencia de Aristóteles, para Platón los argumentos basados en τὸ εἰκός son “de carácter puramente retórico” a la vez que Yunis (2011, *ad Phaedrum* 272e1) ha señalado que el enfoque de Platón hacia este recurso de la oratoria en el *Fedro* es una muestra de su hostilidad hacia la retórica sofística en su conjunto. Además, Gagarin (1994) ha denunciado la naturaleza distorsionadora de la crítica de Platón a τὸ εἰκός, en la medida en que en los tribunales atenienses los contendientes basaban sus argumentos no solo en la plausibilidad, sino también en hechos concretos.

En el presente trabajo me propongo mostrar que en el *Fedro* Platón aborda τὸ εἰκός de manera compleja, de modo tal que en este diálogo platónico se pueden distinguir dos usos fundamentales del concepto al que se refiere este término:

(i) Por un lado, εἰκός se toma en su sentido ordinario de “lo que es plausible/probable/verosímil” para alguien, incluyendo cosas que son plausibles pero contrarias a lo que realmente ocurre (*Phdr.* 273a-c). A partir de este significado epistémico habitual del término, Platón construye un enfoque crítico del uso de este recurso por parte de la retórica sofística.

(ii) Por otro lado, εἰκός puede referirse a algo que *se asemeja* a la realidad y que el filósofo produce a sabiendas para acercar a alguien a la comprensión de la verdad (*Phdr.* 273d-e). En este caso, Platón combina el significado epistémico habitual de τὸ εἰκός con el sentido más etimológico de “ser *como* lo verdadero” e introduce de modo más explícito sus propias categorías filosóficas. Así, τὰ δόξαντα se presentan como opuesta al conocimiento de la verdad (*Phdr.* 260a); el arte retórico de producir ἀντιλογικοί λόγοι se describe como una manipulación de lo que es similar y disímil respecto de la verdad; finalmente, el conocimiento de la verdad se describe como conocimiento dialéctico de la realidad, en diferentes niveles, y constituye, entonces, el parámetro para la eficiente construcción de un discurso εἰκός.

Mi propuesta, por lo tanto, sigue las líneas exegéticas sobre el *Fedro* de autores como North (1991),³ quien considera a Platón como el primer gran teórico de la retórica; Yunis (2005), para quien en este diálogo Platón

defiende la prioridad absoluta de la filosofía mediante la formulación de una retórica absoluta; Centrone (2011), quien, junto con Fedele (2011), Murray (1988) y Bossi (2015), afirma que Platón en realidad formula una nueva retórica que puede describirse como una forma positiva de ἀπάτη cuyo objetivo es persuadir a alguien de la verdad cuando el λόγος dialéctico puro no puede cumplir este objetivo. Además, cabe mencionar el innovador enfoque de Pedersen sobre este diálogo, quien pretende superar la dicotomía hermenéutica entre la “retórica legítima (platónica)” y la “retórica sofística”, e interpreta el *Fedro* como una exposición del poder de la retórica y su capacidad para “cambiar toda la cosmovisión de una persona” (Pedersen, 2017, p. 14; traducción propia).

2. Dos sentidos de εἰκός en griego antiguo

El participio perfecto neutro εἰκός, junto con las formas masculina y femenina εἰκώς y εἰκυῖα, como formación nominal resultante de εἰκομαι, estaba relacionado con uno de los significados de este verbo — “parecerle a alguien”— y, por lo tanto, significaba principalmente “como lo verdadero” en el sentido de “probable” o “posible”. De forma derivada, εἰκός también se aplicaba más específicamente a los campos intelectual y moral para referirse a lo que es “razonable” y “equitativo”. Como muestran todos estos usos del término, el significado corriente de este adjetivo siempre remitía, entonces, a algo que alguien había concluido como “probablemente verdadero” y, por lo tanto, se refería a un estado epistemológico.⁴ Sin embargo, εἰκός también mantuvo cierta conexión con el significado de “semejanza”, “parecido”, que también pertenecía desde sus orígenes a εἰκομαι y estaba presente asimismo en otras palabras que comparten la misma raíz, como el verbo εἰκάζω — “representar con una imagen”— y el sustantivo εἰκών — “imagen”—.⁵ A través de este último significado de “parecido”, εἰκός aludiría a una situación fáctica en la que se hace hincapié tanto en el carácter análogo de dos cosas como en el hecho de que una es “la cosa real” y la otra es algo εἰκός, es decir, algo que es semejante a ella; el sentido epistemológico de εἰκός entraría entonces en juego en la medida en que esta relación de similitud entre las cosas es percibida, descrita o creada por alguien.⁶ En las siguientes secciones mi intención es mostrar que Platón utiliza estos dos significados de εἰκός según las necesidades del argumento, el contexto y el estado de ánimo del destinatario (ficticiamente, Fedro e, indirectamente, el lector). Así, por un lado, se apoya en el sentido corriente de “probable, verosímil” para representar el uso de este término por parte de los sofistas y oradores, mientras que, por otro lado, también tiene en cuenta el significado de “parecido a algo, semejante”, que sugiere la etimología del término, con el fin de alinearlos con sus propias categorías filosóficas y transformarlo en un recurso virtuoso para acercar a alguien a la verdad.⁷

3. Platón y su uso del sentido corriente de εἰκός en el *Fedro*

El adjetivo εἰκός se utiliza con frecuencia a lo largo del *Fedro*. Dado el cuidadoso diseño de cada diálogo platónico, todas sus apariciones podrían ser relevantes, pero me limitaré a tres de ellas que considero especialmente significativas en relación con la forma en que Platón representa y se apropia de su sentido habitual de “probable, verosímil”, a fin de desarrollar posteriormente su crítica y reformulación de lo εἰκός aplicando sus propias categorías filosóficas.

3.1. Las explicaciones ingeniosas de los “sabelotodos”: εἰκός como lo “probable” pero trivial

La primera aparición de εἰκός que voy a analizar tiene lugar en el contexto del llamado “episodio de Bóreas y Oritia” (*Phdr.* 222b4-230a7), que pertenece al “Prólogo” (*Phdr.* 227a1-230e5). Como han sugerido algunos intérpretes, toda la escena inicial “sirve como una introducción atractiva, ingeniosa y elocuente al diálogo”

(Werner, 2012, p. 19; traducción propia) y, de hecho, funciona como un preludio en el que se presentan todos los “temas” de la sinfonía, es decir, del texto (Philip, 1981). El tratamiento que Platón da a εἰκός en este pasaje también puede considerarse uno de estos *leit-motivs*.

Como se ha señalado (Ferrari, 1987, pp. 4-9; pp. 234-35, n. 12),⁸ aquí Sócrates describe irónicamente como σοφοί a los “nuevos intelectuales”, como Lisias y los sofistas en general, a quienes Fedro admira acriticamente por su capacidad para construir argumentos ingeniosos sobre cualquier tema. En esta descripción, Sócrates califica como τὸ εἰκός el tipo de explicación que οἱ σοφοί darían sobre el rapto de Oritia por Bóreas, así como sobre otros μυθολογήματα (explicaciones míticas). Estos eruditos seguramente reducirían, dice, la historia mítica según la cual la princesa, hija de Erecteo, fue secuestrada por el dios enfurecido debido a la violencia de su deseo sexual por ella (Pausanias 1.19; Heródoto 7.189) a una elucidación “probable/razonable” de tal hecho: la fuerza del viento del norte la empujó contra las rocas y así murió. A diferencia de estos eruditos (y de Fedro), Sócrates desprecia estas interminables racionalizaciones de las figuras míticas como una especie de “sabiduría torpe” típica de un hombre hábil, dedicado pero desafortunado:

T1. Si alguno de los escépticos en estas cosas [*i.e.* las explicaciones míticas], sirviéndose de alguna tosca sabiduría (ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ), intenta reducir cada una de ellas a una explicación verosímil (προσβιβᾷ ἕκαστον κατὰ τὸ εἰκός), le hará falta mucho tiempo libre. Pero yo de ningún modo tengo tiempo libre para ello. La causa de esto, amigo mío, es la siguiente: no soy todavía capaz, de acuerdo con la inscripción de Delfos, de “conocerme a mí mismo” (*Phdr.* 229e2-6).

Προσβιβάζειν esta historia mítica κατὰ τὸ εἰκός significaría, entonces, hacer aquí una conjetura inteligente sobre lo que realmente le podría haber pasado a Oritia de modo tal de encontrar su muerte. Sócrates declara no tener tiempo para elaborar este tipo de explicaciones, no porque sean más o menos ciertas, mejores o peores que un μυθολόγημα, sino porque necesita dedicarse a asuntos más serios, como conocerse y examinarse a sí mismo. Así, aquí, por primera vez en el diálogo, las explicaciones εἰκότα de los hombres que todo lo saben se presentan como especulaciones triviales en oposición a la investigación sobre cuestiones realmente serias, como el autoconocimiento. Sin embargo, es significativo que, en las líneas siguientes, Sócrates amplíe esta idea clave del diálogo, es decir, la del autoconocimiento,⁹ haciendo referencia a otro personaje mítico: Tifón (Hesíodo, *Teogonía* 869; Apolodoro, *Biblioteca* 1.6.3) en referencia al cual él mismo ofrece una explicación racional al descifrar este μυθολόγημα en términos de si él, Sócrates, tiene una naturaleza salvaje como esta criatura huracanada, o es más bien como un animal manso y domesticado. Por lo tanto, se sugiere que el uso adecuado de una imagen mítica, como el εἰκὼν de Tifón, puede funcionar como un recurso adecuado para explicar algo verdaderamente importante, como sería la autocomprensión de nuestra condición humana.

De este pasaje se deduce que Sócrates no está interesado en descalificar las “explicaciones probables”; tampoco en promover una credibilidad ingenua en la autoridad de los mitos tradicionales.¹⁰ Desacredita la especulación εἰκός de los “sabelotodos” sobre el rapto de Oritia por Bóreas, no por ser una especulación “plausible”, sino porque se refiere a algo en lo que no vale la pena perder el tiempo, como el establecimiento de la verdad histórica de acontecimientos irrelevantes.¹¹ El hecho de que él mismo base su propia explicación de cómo sería el autoexamen en la semejanza entre el alma humana y Tifón sugiere que su principal preocupación radica en qué tipo de relato puede ser más eficaz para hacer que alguien, en este caso Fedro, reflexione sobre algo que realmente importa, como es la naturaleza de la propia alma. En otras palabras, el uso del mito como forma de ψυχαγωγία a fin de llevar a alguien como Fedro a reflexionar sobre la naturaleza del alma queda abierta como una de las posibilidades para la investigación filosófica (Werner, 2012, pp. 41-42; Asmis, 1986, pp. 153-172).

3.2. La ἐπίδειξις de Lisias como discurso εἰκός de un retórico: la inadecuación de un argumento “improbable/probable” en forma y contenido

Uno de los recursos más característicos de los retóricos forenses de la época parece haber sido escribir argumentos “probables” con el fin de proporcionar a sus clientes una defensa exitosa o una acusación contundente para los juicios a los que tenían que enfrentarse en los tribunales atenienses.¹² El que Platón elija a Lisias como representante de este tipo de retórica no es sorprendente puesto que era uno de los autores forenses más reconocidos de la época y, de hecho, el personaje de Fedro desempeña el papel de ser la máxima expresión de esta admiración general por las habilidades de escritura de Lisias.¹³ Las razones para atribuirle el *Eroticus*, que se encuentra fuera del tema forense que caracteriza la producción de Lisias, deben encontrarse en el contexto del diálogo.¹⁴ Por un lado, la atribución a Lisias de este tipo de argumento permite a Platón introducir en el diálogo el tema de ἔρως e iniciar el debate sobre su ambigua naturaleza; por otro lado, también permite abrir el debate sobre el otro tema principal del *Fedro*, a saber, el valor de los discursos en general y de los discursos escritos en particular, sin limitar el debate a los discursos forenses. Cabe señalar que el término εἰκός, en su significado corriente de “probable, razonable”, se utiliza a menudo a lo largo de este discurso que Platón atribuye a Lisias. En tal sentido, el no amante, pretendido emisor de este discurso, argumenta que:

- (i) No sería εἰκός que el amado concediera sus favores sexuales a un amante, ya que este lo maltrataría tan pronto como se enamorara de otra persona (Platón, *Fedro* 231c7).
- (ii) Es εἰκός que los enamorados alardeen de su conquista, mientras que los no enamorados, quienes se autocontrolan, actuarían de manera opuesta (Platón, *Fedro* 231e4).
- (iii) Es εἰκότως que el amado tema a alguien que está enamorado de él, en la medida en que este actuará de forma egoísta y le hará daño (Platón, *Fedro* 232c2).
- (iv) No es εἰκός que el que no ama disminuya su afecto cuando cesan sus deseos sexuales (Platón, *Fedro* 233a2).

Estas apariciones de εἰκός en el discurso de Lisias no parecen casuales, ya que su ἐπίδειξις es, de hecho, un ejemplo claro de cómo, gracias a las habilidades retóricas, algo bastante “improbable” (como que un joven hermoso prefiera tener relaciones íntimas con alguien que no lo ama en lugar de con alguien que sí lo ama) puede ser considerado como lo más “probable”.

Pero el discurso de Lisias no pretende únicamente ofrecer una representación dramática del tipo de argumentos “probables” esgrimidos por los retóricos de la época. Platón lo construye hábilmente como un blanco adecuado para que Sócrates critique este tipo de construcción argumentativa, tanto en su forma como en su contenido. Así, en el primer “Interludio”, mientras Fedro se muestra absolutamente asombrado por el discurso de Lisias y declara que ningún otro discurso podría estar mejor escrito que este, Sócrates expresa sus dudas tanto sobre su forma como sobre su contenido (*Phdr.* 235a). En cuanto a su λέξις, el discurso está mal organizado, ya que afirma al final lo que sería más apropiado poner al principio y repite los mismos argumentos una y otra vez. En cuanto a su referencia a τὰ πράγματα, el discurso de Lisias también es inadecuado, ya que se limita a hacer comentarios aleatorios, verdaderos o falsos, sobre los efectos nocivos del amante sobre el amado y el impacto beneficioso del no amante, sin indicar en primer lugar cuál es la naturaleza de ἔρως.¹⁵ El primer discurso de Sócrates funciona, entonces, como una primera demostración de lo que sería el procedimiento más apropiado en ambos aspectos, es decir, transmitir la verdad mediante un argumento dialéctico adecuado con una definición de (parte) de la esencia real del ἔρως mediante una división organizada en géneros y especies y, posteriormente, deducir de ello las malas consecuencias que se derivarán tanto para el amado como para el amante si el joven elige intimar con un amante. Además, como se ha mostrado anteriormente, Sócrates ya ha utilizado el personaje mítico de Tifón para impulsar a Fedro

hacia una primera comprensión de algo realmente importante, es decir, el autoconocimiento; de manera similar, en su segundo discurso, a través de una fantástica εἰκὼν de su propia invención —el carro alado— persuadirá y, al mismo tiempo, enseñará a Fedro “cómo es” el alma y cómo su comprensión está vinculada a otras cuestiones, como el lado divino de la naturaleza de ἔρως, su alcance cosmológico, la reminiscencia del alma del ámbito eidético, la posible interconexión entre nuestra existencia encarnada y el estado incorpóreo de nuestra alma. En otras palabras, Sócrates ofrecerá a su amigo, con quien comparte la manía por los λόγοι, un discurso atractivo que “se asemeja” a la verdad sobre cuestiones importantes y, al mismo tiempo, es creíble para Fedro. Entonces, aunque una descripción dialéctica de la naturaleza de algo sería lo mejor, siempre que sea posible, no es la única forma de comunicar la verdad: en ocasiones, una explicación basada en algo “parecido a la verdad” puede ser más eficaz. El argumento de Lisias es, pues, condenado por Sócrates principalmente por sus deficiencias en cuanto a su estructura argumentativa y la irrelevancia de su contenido, y no solo por la naturaleza εἰκός de algunas de sus afirmaciones.

3.3. *El uso de εἰκοὶ λόγοι en los tribunales atenienses: ¿argumentos “probables” contrarios a los hechos?*

El recurso τὰ εἰκότα era utilizado en todo tipo de discursos retóricos; esto lo podemos deducir de la referencia que hace Fedro a ello como uno de los “refinamientos” mencionados en los libros περὶ λόγων τέχνης (*Phdr.* 266d). Sin embargo, como se puede deducir de las *Tetralogías* de Antifón, la capacidad de elaborar argumentos de probabilidad inversa era especialmente esencial para el éxito de una acusación en los tribunales atenienses. Platón recrea el uso forense de los discursos εἰκοὶ cuando Sócrates los describe en los siguientes términos:

T2. Ya que dicen que en las cortes de justicia a nadie le importa en absoluto la verdad de estas cosas (ἀληθείας μέλειν οὐδενί) sino lo creíble (τοῦ πιθανοῦ),¹⁶ y esto es “lo verosímil” (τὸ εἰκός) [...]. Pues afirman, además, que en ocasiones, cuando lo ocurrido no fuera verosímil (μὴ εἰκότως), ni siquiera debe relatar los hechos (αὐτὰ παραχθέντα) sino lo verosímil (τὰ εἰκότα), ya sea en una acusación o una defensa. Y en general al hablar hay que apuntar a lo verosímil (τὸ εἰκός), diciendo muchas veces “chau” a la verdad (χαίρειν τῷ ἀληθεῖ). (*Phdr.* 272d7-e5)¹⁷

El argumento a partir de la probabilidad de lo afirmado se atribuye aquí a Tisias e, indirectamente, a su maestro Córax, quien sería el creador de la τέχνη de los modelos de discursos basados en τὸ εἰκός (cf. también Aristóteles, *Rh.* 2.24.1402a17). Sin embargo, como ha señalado Gagarin (1994, p. 52), esta atribución extrema a los retóricos forenses de perseguir argumentos εἰκοὶ y de desdeñar la verdad podría ser una invención del propio Platón o, al menos, una representación exagerada de su tipo de actuación, en la medida en que las presentaciones en los tribunales a veces se argumentaban “no en función de la probabilidad, sino de los hechos” (οὐκ ἐκ τῶν εἰκότων ἀλλ’ ἐργῶ, Antifón, *Primera tetralogía* 2.4.8).¹⁸ No obstante, hay que tener en cuenta dos consideraciones sobre este pasaje: (i) τὸ ἀληθές, por lo que los oradores no se preocupan, es τὰ παραχθέντα, y la verdad factual ya ha sido considerada irrelevante por Sócrates; (ii) no siempre debe preferirse una explicación “probable”, sino solo cuando el relato de los hechos reales parece improbable (μὴ εἰκότως).

En cualquier caso, como se muestra en la siguiente sección, las intenciones de Platón parecen ir más allá de presentar una imagen distorsionada de los oradores de su época, ya que, basándose en sus propias premisas filosóficas, pretende tanto realizar un análisis crítico del uso de εἰκός por parte de la retórica tradicional como, al mismo tiempo, reformular este recurso para convertirlo en uno de los posibles medios para acercar a alguien a la verdad en sentido platónico, es decir, a la esencia real de todas las cosas. Este objetivo también incluirá la ampliación de la crítica y el uso virtuoso de los argumentos plausibles desde el ámbito limitado de los tribunales de justicia (el único imaginable por Fedro) al uso del lenguaje en general, tanto en forma oral

como escrita, en la esfera pública o privada, y ya sea realizado por un experto o un aficionado (*Phdr.* 261a; 261e).

4. Las críticas y reformulación de Platón sobre τὸ εἰκός: una apropiación filosófica de un recurso retórico

Mientras que Fedro solo concibe el empleo de discursos persuasivos en el ámbito político (*Phdr.* 261b), Sócrates va más allá y explora la posibilidad de una ῥητορικὴ τέχνη como “arte universal del discurso” (Yunis, 2005, pp. 103-104; véase también White, 1993, p. 179; Fierro, 2020). El paso de Platón a esta valoración más amplia y crítica sobre este tema también se refleja en su enfoque de los argumentos εἰκοί que caracterizaban la retórica tradicional de su época.

4.1. Lo εἰκός como πιθανόν y δοξαστόν: lo que es “probable” desde un punto de vista epistemológico

En la medida en que en T2 τὸ εἰκός se describe a menudo como opuesto a la verdad real y, al mismo tiempo, como τὸ πιθανόν, la recreación que realiza Platón de los procedimientos argumentativos en los tribunales atenienses hace que el énfasis recaiga en el efecto epistemológico que los discursos deben tener sobre el jurado, es decir, en el hecho de que los argumentos deben ser “creíbles” para los jueces independientemente de la verdad objetiva y, en ese sentido, “probables”.¹⁹

Para comprender mejor cómo τὸ εἰκός se asocia con τὸ πιθανόν y, unas líneas más adelante, con τὸ τῷ πλῆθει δοκοῦν (Platón, *Phdr.* 273b1), debemos retroceder a una sección anterior de la segunda parte del diálogo, donde Platón introduce τὸ δοξαστόν para analizar y criticar, desde esta categoría filosófica propia, cómo los logógrafos —pero también los oradores, los políticos, los legisladores y los poetas— conciben su dominio del uso del lenguaje. Así, cuando Sócrates afirma que una mente que conoce la verdad (διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθές) es un requisito necesario “para hablar y escribir bien (καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν)” sobre cualquier tema, como puede verse en el siguiente pasaje:

T3. SÓCRATES: Acaso, por lo menos para las cosas que van a ser bien y bellamente expresadas, ¿no es preciso que la mente del que va a hablar sea conocedora de la verdad sobre el tema al que va a referirse?

FEDRO: Sobre esto, querido Sócrates, he oído lo siguiente: que no es necesario para el futuro orador aprender las cosas que realmente son justas (τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν), sino las que podrían parecerlo a la mayoría (τὰ δόξαντα πλῆθει) que es la que juzgará; ni tampoco las que son realmente buenas y bellas (τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ), sino cuantas parecerán ser así (ὅσα δόξει). Pues la persuasión se da a partir de estas cosas y no a partir de la verdad (ἐκ τῆς ἀληθείας). (*Phdr.* 259e7-260a4)

El personaje de Fedro ofrece, pues, una descripción de los procedimientos de la retórica tradicional que traduce en términos platónicos:²⁰ el orador exitoso no necesita saber cómo son realmente las cosas, sino solo lo que parece ser verdad para sus oyentes, a fin de persuadirlos y poder manipular sus creencias. En lo que respecta a la observación anterior de Sócrates, se podría decir que simplemente está distinguiendo entre el ámbito del pensamiento y el ámbito del lenguaje al establecer que “los discursos bien articulados deben contener el pensamiento de quien habla y conoce la verdad” (Fedele, 2011, p. 83; traducción propia), sin tener en cuenta problemas epistemológicos tales como de qué modo se accede al conocimiento de la verdad. Sin embargo, a través de la respuesta de Fedro, ya se introduce la típica dicotomía platónica entre saber “lo que ‘realmente’ es” (τῷ ὄντι ὄντως) —la verdad— y comprender “lo que parece ser” (τὰ δόξαντα) —la no

verdad—, junto con una preocupación por la esencia de los valores morales, como lo que es justo, bello y bueno, más que por la veracidad de acontecimientos específicos.

A través de un ejemplo gracioso, Sócrates pone de manifiesto por qué esa falta de compromiso con la verdad es peligrosa no solo para el público, sino también para el propio retórico, tanto en términos pragmáticos como morales. Así, si el orador o uno de sus oyentes fueran a la guerra montados en una mula basándose en la idea errónea de que esta tiene las cualidades de un caballo, correrían un mayor riesgo de ser capturados y heridos por el enemigo y de morir en el campo de batalla. Sin embargo, como señala Sócrates, es aún más peligroso tanto para el orador como para su público si tienen y comparten este tipo de concepción errónea sobre nociones como lo que es “justo”, “injusto”, “bueno” o “malo”, ya que sus existencias individuales, así como su comunidad, podrían tomar una dirección general equivocada. Por lo tanto, el buen orador no debe utilizar las creencias de su público para persuadirlo, sino que necesita, como mínimo, una comprensión correcta del tema que trata y, sobre todo, un conocimiento de la verdadera esencia de los valores morales para no causar daño a su público ni a sí mismo (*Phdr.* 260b1-d2).²¹

Así, un primer punto de las críticas de Platón a la retórica sofística surge de sostener que, según su análisis filosófico, en la medida en que τὸ εἰκός puede identificarse con τὸ πιθανόν y τὸ δοξαστόν, los argumentos persuasivos que se basan en “lo probable” no pueden formar parte de una buena retórica, ya que solo tendrían en cuenta lo que parece ser el caso para la mayoría de las personas en lugar de conocer la verdad. Por lo tanto, estos argumentos tienen graves deficiencias epistemológicas y morales. Por otro lado, se afirma que el conocimiento de la verdad esencial es un requisito necesario para que la retórica sea una τέχνη.

4.2. Τὸ εἰκός y los ἀντιλογικοὶ λόγοι: la manipulación exitosa de lo que es similar/disimilar a la verdad

Un segundo paso en la crítica filosófica y la apropiación de τὸ εἰκός por parte de Platón tiene lugar a través de su análisis de cómo son y cómo deben formularse los “discursos opuestos”.

La capacidad de realizar ἀντιλογικοὶ λόγοι (discursos opuestos) sobre cualquier tema también era un elemento esencial para el éxito oratorio, tanto en la Asamblea como en los juicios privados y públicos. Las obras *Avispas* y *Nubes* de Aristófanes, los *Discursos dobles* anónimos y, de nuevo, las *Tetralogías* de Antifón (Gagarin, 2002; Pendrick, 2002) pueden citarse como ejemplos de ello. Sócrates comienza describiendo el empleo de argumentos opuestos en la vida política ateniense como “técnicamente” (τέχνη) ejecutado cuando alguien hace “que las mismas cosas parezcan (δοκεῖν) en un momento buenas, en otro lo contrario”, “en un momento justas, pero en cualquier otro momento [...], injustas” (*Phdr.* 261c11-12; d3-4). Así pues, la capacidad de producir τὰ δόξαντα de manera opuesta, especialmente en lo que respecta a valores morales como el bien y la justicia, se incluye de alguna manera en el arte de la retórica.

Sócrates pasa a continuación a una referencia más general al uso de ἀντιλογικοὶ λόγοι por parte del eleático Palamedes, que podía “hacer que las mismas cosas parecieran iguales y diferentes, una y muchas, en reposo y en movimiento” (*Phdr.* 261d6-8). Esta alusión a las paradojas filosóficas de Zenón, y quizás también al propio *Parménides* de Platón, amplía el alcance de lo que podría ser considerado un discurso antitético, y allana el camino para la explicación de Platón sobre cómo se hacen actualmente los discursos opuestos y cómo deberían hacerse. Para ello, emplea dos de sus categorías filosóficas más cruciales: lo similar y lo disímil.

Así, Sócrates afirma que, si existiera una ἀντιλογικὴ τέχνη, el hombre que la poseyera debería ser capaz de proceder en relación con todo lo que se dice de la siguiente manera:

T4. Alguien será capaz de asemejar toda cosa, entre las posibles, a toda otra a la que sea posible asemejarla. Y, cuando otro asemejara (ἄλλου ὁμοιοῦντος) [una cosa a otra] y disimulara, de ponerlo al descubierto. (*Phdr.* 261e2-3)

Así pues, la retórica como habilidad para producir discursos opuestos, que hace “aparecer” (δοκεῖν) una cosa de una manera y la contraria, se vuelve a describir aquí en términos de “comparar/asemejar (ὁμοιοῦν) una cosa con otra”, más precisamente, de hacer uso de la “similitud” (ὁμοιότης) y la “disimilitud” (ἀνομοιότης) en pequeñas dosis (κατὰ σμικρὸν) para que el público no se dé cuenta de que el retórico lo está haciendo, especialmente en el caso de cosas que no son claramente diferentes, como los valores morales (*Phdr.* 262b). Pero si alguien desea hacer esto y engañar al público de manera eficaz, sin engañarse a sí mismo, una vez más, esa persona necesita primero conocer la verdad, lo que aquí significa más específicamente obtener “una comprensión precisa de la similitud y la disimilitud de las cosas que son” (τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι, *Phdr.* 262a). Por el contrario, aquellos que ignoran la verdad y persiguen las apariencias (ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, *Phdr.* 262c) serán incapaces de hacer tales distinciones y, por lo tanto, podrían fracasar tanto en engañar como en no ser engañados ellos mismos, especialmente si el objeto de discusión, como los valores morales o el amor, es controvertido. Por lo tanto, la producción de τὰ δόξαντα en forma de ἀντιλογικοὶ λόγοι solo se critica si alguien lo hace al azar y carece del conocimiento de hasta qué punto estos discursos se asemejan a la realidad.

Más adelante, a través de un diálogo ficticio con Tisias, Sócrates dirá que él y Fedro han acordado previamente que τὸ εἰκός “surge en la mente de la gente común debido a su semejanza con la verdad (δι’ ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς)” (*Phdr.* 273d3-4). Si leemos estas palabras a la luz de los desarrollos anteriores, podemos decir que τὸ εἰκός puede interpretarse en términos epistemológicos como “lo que le parece o se le aparece a alguien”,²² así como en términos ontológicos como “lo que se asemeja o es como algo”. Así, del análisis de estos pasajes del *Fedro* de Platón surgen dos tipos diferentes de retórica. Por un lado, está la retórica tradicional, que critica por ser poco científica en su elaboración de argumentos opuestos, en la medida en que manipula aleatoriamente las creencias de la mayoría y produce, sin saberlo, simulacros que sus oyentes —e incluso el propio retórico— toman por cosas reales; en este caso, se condena el uso de τὸ εἰκός. Por otro lado, Platón describe una nueva retórica según la cual los buenos oradores tendrán una comprensión adecuada de lo que es el caso y de lo que es “símil/disímil” a la verdad, es decir, lo que es “parecido” a la verdad, de modo que, sobre la base de esta comprensión correcta, serán capaces de producir argumentos “probables” convincentes que presenten puntos de vista opuestos; aquí τὸ εἰκός se rehabilita en la medida en que está subordinado al conocimiento de la verdad.²³

4.3. El conocimiento de la verdad y la apropiación de lo εἰκός: la construcción retórico-filosófica de algo “creíble” y “similar a la verdad”

El alcance de la producción correcta de algo εἰκός y, más en general, de la retórica como τέχνη, está intrínsecamente ligado para Platón al conocimiento de la verdad y de lo que se le asemeja, tal y como afirma Sócrates a través de su diálogo imaginario con Tisias:

T5. Tisias, recién, antes de que vinieras, nosotros estábamos justo diciendo que ocurre que, entonces, esto, ‘lo verosímil’ (τὸ εἰκός), sobreviene a la mayor parte de la gente a través de la semejanza con la verdad (δι’ ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς). Y previamente explicamos que, en todo respecto, el que conoce la verdad sabe descubrir las semejanzas (τὰς ὁμοιότητας) del mejor modo. Así que, [...] al menos que alguien enumerara las naturalezas de sus futuros oyentes y fuera capaz de distinguir las cosas que existen según formas y abarcarla a cada una con una forma única, como una unidad, nunca será un técnico en discursos, hasta donde es posible al ser humano. (*Phdr.* 273d3-e3)

Como señala Sócrates aquí, el conocimiento de la verdad²⁴ que se necesita para producir algo similar a ella no se refiere a la exactitud o distorsión en el relato de los hechos reales, como podría ser el caso de la retórica

forense, sino más bien a la distinción según las formas y subtipos del tema que se va a desarrollar y el tipo de alma al que se va a dirigir.

El método mediante el cual el ser humano puede alcanzar el conocimiento de la verdad en la medida de lo posible sería, entonces, la dialéctica, que en el *Fedro* se ha entendido, tal como se afirma en este pasaje, de las siguientes maneras:

1. El método de recopilación y división aplicado a la definición de las Formas y la interconexión entre ellas.

2. El método de recopilación y división aplicado a todo lo que puede unificarse bajo un concepto universal y clasificarse dentro de un género más amplio. Como se afirma en *Fedro* 273e más arriba, la dialéctica también incluiría distinguir, además de las Formas, los tipos de alma humana y también el tipo de discurso apropiado para cada tipo de alma y, en un sentido más general, la provisión de un discurso organizado y no una mera suma de partes.²⁵

Sin embargo, algunos intérpretes han sugerido que el significado principal de dialéctica en este diálogo sería:

3. El intercambio reflexivo cara a cara en forma de διαλέγεσθαι más allá de la dialéctica en los sentidos 1 y 2, los cuales consisten simplemente en una τέχνη que organiza la δόξα irreflexiva proporcionando como contexto un campo recopilado de objetos que posteriormente se organiza mediante la división (Griswold, 1986, pp. 173-186).

4. Cualquier argumento filosófico que permita pensar y hablar de forma ordenada y correcta (*Phdr.* 259e), junto con cualquier articulación de múltiples elementos bajo cualquier unidad inteligible (Dixsaut, 2001, p. 9 y pp. 103-32).

De hecho, todas estas formas de dialéctica pueden reconocerse en diferentes estadios del *Fedro*, y el empleo de una u otra depende de varios factores, como el estatus ontológico del tema que se aborda, el estado de ánimo del interlocutor y/o el alcance que alcanza la discusión. Así, en línea con lo dicho anteriormente en el diálogo sobre el arte de pronunciar discursos opuestos, será necesario manejar adecuadamente “lo símil y lo disímil” para proceder dialécticamente en cualquiera de estos sentidos. Como deja claro el *Sofista*, “la identidad y la diferencia”, junto con “el ser” y “el movimiento”, son los μέγιστα γένη (*Sph.* 249d-259e) que trascienden todos los niveles ontológicos, y se requiere una comprensión correcta de estas meta-formas para distinguir entre juicios verdaderos y falsos sobre cualquier cosa, así como para producir juicios verdaderos y falsos a sabiendas en cualquier campo.

Así, la concepción de la verdad de Platón implica, en cualquier nivel, alcanzar, en la medida de lo posible, una *adequatio intellectus et rei* que pueda expresarse a través del lenguaje, aunque el fundamento último de cualquier discurso, incluidos los relatos que aparecen en el propio *Fedro*, reside en la comprensión de la estructura de la realidad, es decir, la συμπλοκή εἰδῶν (*Sph.* 259e), de la que todo deriva su realidad y en la que el lenguaje basa la descripción adecuada de la realidad (Ackrill, 1955; White, 1993, pp. 277-92).

Sin embargo, incluso la *adequatio intellectus et rei* que se logra a través de la dialéctica es solo algo εἰκός en comparación con otras dos formas de entender el “conocimiento de la verdad” que se pueden encontrar en el *Fedro*:

5. Contemplar la realidad más auténtica, es decir, todo el ámbito eidético, que es el tipo de conocimiento más auténtico y solo está al alcance de los dioses.

6. “Parcialmente/esforzadamente” (μόγισ; *Phdr.* 247b y 248a; cf. también 249e; véase Steinthal, 1993, p. 101) vislumbrar las Formas, especialmente la Belleza misma, que es el tipo más elevado de conocimiento al que pueden acceder las almas humanas a través de un contacto restrictivo con la realidad más auténtica en su existencia incorpórea y a través de un proceso de ἀνάμνησις en nuestra condición encarnada.²⁶

Pero entonces, ¿por qué el filósofo necesitaría aplicar “lo símil” y “lo disímil” para producir algo εἰκός, que solo “se asemeja a la verdad”, en lugar de proporcionar un conocimiento directo de la verdad en su sentido más auténtico? Las principales razones para hacerlo radicarían en:

- i. las limitaciones epistémicas del emisor; o
- ii. las limitaciones epistémicas y las características psicológicas del receptor; o
- iii. la naturaleza del objeto que se va a explicar.

En el propio *Fedro* se pueden encontrar ejemplos de estos tres escenarios. Abordaré cada tipo de limitación por separado, aunque pueden interactuar y combinarse.

i. Como se afirma a menudo en el diálogo, para un uso correcto y noble del lenguaje, quien lo emite debe ser alguien que conozca la verdad sobre el tema que va a abordar. Lo ideal sería que este papel lo asumiera un filósofo con conocimientos dialécticos cuyo objeto pueda entenderse, como se ha señalado anteriormente, de diferentes maneras, a saber:

- los principios últimos en los que se basa toda la realidad, incluidas las Formas;
- las Formas y la interconexión entre ellas;
- algo que no es una Forma, pero que puede unificarse bajo un universal;
- las reglas para manejar una discusión de tal manera que ayude a pensar y hablar más y mejor sobre cualquier tema.

En un sentido más general, se podría decir que la adquisición de información sobre lo que alguien pretende decir y persuadir a los demás sería un requisito mínimo necesario. Sin embargo, incluso en el caso del mejor tipo de dialéctico, el conocimiento de las Formas y/o los principios últimos más allá de ellas, será limitado, restringido, ya que en su existencia encarnada los dialécticos solo pueden reconstruir —recordar— poco a poco la geografía eidética y representarla mediante el empleo del pensamiento y el lenguaje. Y en lo que respecta al conocimiento alcanzable tanto en su existencia encarnada como desencarnada, los filósofos solo podrán comprender “parcialmente” y “esforzadamente” el ámbito eidético en su totalidad, y apenas podrán expresar esta experiencia debido a los límites de la razón humana y la comunicación verbal. Así, incluso el tipo más elevado de conocimiento humano, solo se parecería a la comprensión directa y plena de la geografía eidética, que únicamente pueden alcanzar los dioses (247e).²⁷ En este sentido, las producciones más eruditas del pensamiento y el lenguaje humanos pueden describirse como εἰκός en comparación con un acceso completo e inmediato a la verdadera realidad en ambos sentidos: solo se asemeja al conocimiento noético de los dioses y es una reconstrucción probable de dicho conocimiento.²⁸

ii. En cuanto a las limitaciones relativas al destinatario, el autor del discurso, en base a su conocimiento, debe evaluar qué tipo de λόγος es apropiado según el nivel epistémico y las características psicológicas de la persona a la que se dirige, es decir, tener en cuenta las condiciones “psicagógicas” del oyente para la ejecución del discurso, en particular la disposición erótica del oyente (Yunis, 2005, pp. 117-121). Lo ideal es que el destinatario sea un individuo, como las conversaciones entre Sócrates y otra persona que se describen en los diálogos platónicos; sin embargo, también se pueden aplicar consideraciones similares al caso de un público más amplio, aunque los resultados pueden no ser igualmente satisfactorios. Teniendo en cuenta todos estos factores, el retórico-filósofo decidirá cómo crear el mejor discurso εἰκός para esa alma y, poco a poco, la manipulará mediante el empleo de similitudes y diferencias con el fin de acercar a esa persona lo más posible a la comprensión de la verdad más auténtica. Así, en el caso de alguien como Fedro, que se limita a repetir acríticamente y con admiración todo lo que oye de algunos retóricos famosos como Lisias, Sócrates responde con su primer discurso, en el que comienza a introducir cierta lógica en la forma y el contenido²⁹ y, de este modo, pone en tela de juicio la δόξα irreflexiva de Fedro (Fedele, 2011, p. 77). Luego, en su palinodia,

Sócrates, por un lado, se encargará de ofrecer algo que seduzca el alma ποικίλος de Fedro (*Phdr.* 256e) y, por otro lado, proporcionará algunos conceptos filosóficos clave que se presentan como un todo organizado a través del mito del carro alado, ya sea porque no es posible dar una explicación completa de ellos en este momento, o porque solo es posible una especulación general, como se mostrará en (iii).

iii. A veces, debido a las limitaciones del entendimiento humano, no es posible plantear argumentos puramente dialécticos sobre ciertos temas y solo se puede ofrecer una explicación de lo que sería probable en relación con ellos. Este es especialmente el caso de los mitos escatológicos de Platón: dado que no se puede afirmar nada con certeza sobre la vida después de la muerte, solo se pueden expresar algunas suposiciones generales razonables sobre la condición del alma *post mortem* a través de una narrativa imaginativa que se asemeja de alguna manera a cómo podría ser esa condición. Así, este tipo de mito en particular tiene como objetivo tanto despertar como controlar los deseos, las emociones y los apetitos del alma del público (Yunis, 2005, p. 112); en otras palabras, encantar y calmar “al niño temeroso que hay en nosotros” (*Phd.* 77e5; Vallejo Campos, 2005, p. 128) —y a sugerir, según un análisis racional previo,³⁰ la mejor hipótesis posible sobre la vida después de la muerte, integrada a través de las imágenes en un cuadro general que desafía nuestra comprensión habitual de nosotros mismos y de la realidad.³¹ En este sentido, se puede decir que el mito del carro alado en el segundo discurso de Sócrates ofrece, entre otras cosas, una representación εἰκός de esta dimensión escatológica relativa a los itinerarios de las almas humanas en su condición desencarnada y encarnada en el marco de la justicia cósmica. El fantástico viaje de las almas-carros alados divinos al ámbito supra-celeste de las Formas, y el esfuerzo extenuante, a veces desesperado, por seguirlos con nuestro carro “humano, demasiado humano”, intenta ofrecer un relato sintético que se asemeja a la verdad esencial sobre nuestra condición actual, junto con su proyección a un escenario más amplio y con alcance trascendental, al tiempo que con su abrumadora imagería intenta capturar nuestro ἔρως seduciéndonos y dirigiéndolo hacia la mejor meta posible (Fierro, 2015). Como sugiere Yunis (2005, p. 116), la descripción tremendamente imaginativa de la palinodia sería bastante “improbable” en el sentido tradicional de εἰκός, pero es un buen reflejo de la verdad que le importa a Platón, es decir, la esencia de lo que somos y de la realidad en su conjunto. Su propia inverosimilitud desde un punto de vista ordinario parece tener la intención de inspirar el deseo de belleza y la comprensión de su significado y, al mismo tiempo, hechizar la parte “multicolor” de nuestra alma.

5. Conclusiones

En resumen, en primer lugar, he examinado cómo se utiliza el término εἰκός en su significado corriente de “probable, verosímil” en el *Fedro*. He demostrado que puede referirse a explicaciones triviales, como la intelectualización interminable e irrelevante de los relatos míticos tradicionales, como es el caso de la historia del rapto de Oritia por Bóreas. El discurso de Lisias también sirve como ejemplo de cómo la retórica sofística puede argumentar de manera “probable” el caso bastante “improbable” de que un joven apuesto elija como pareja a alguien que no lo ama en lugar de a alguien que sí lo ama. El *Fedro* también describe cómo la retórica forense utilizaba argumentos de probabilidad inversa que a menudo contradecían los hechos reales. Sin embargo, incluso en estos casos, las explicaciones εἰκότα no se rechazan en términos absolutos. Sócrates utiliza el mito de Tifón y lo descifra con el elevado propósito de mostrar la importancia del autoconocimiento. Además, aunque contrapone su propia explicación dialéctica del amor a las afirmaciones aleatorias y probables de Lisias al respecto, también extrae ἐξ εἰκότος, según su definición de ἔρως, las malas consecuencias para el amado que decide intimar con un amante. Por otra parte, la verdad factual que la retórica forense desprecia es en realidad poco interesante para Sócrates, que se preocupa más bien por la verdad esencial, por ejemplo, sobre la verdadera naturaleza de su alma.

En segundo lugar, he mostrado cómo Platón emplea sus categorías filosóficas para criticar, analizar y restablecer este recurso retórico como una herramienta poderosa para la producción noble y buena de

discursos, no solo en la esfera política, sino en cualquier actividad cultural, especialmente en el campo filosófico. Un primer giro platónico tiene lugar cuando Sócrates identifica τὸ εἰκός con τὸ πιθανόν y τὸ δοξαστόν, y argumenta que, en la medida en que los discursos basados en “lo probable” solo tienen en cuenta lo que parece ser el caso para la mayoría de la gente en lugar de conocer la verdad, tienen graves deficiencias epistemológicas y morales y no pueden formar parte de una buena retórica. Una segunda maniobra platónica se produce cuando basa la eficacia retórica en la producción de “argumentos opuestos”, es decir, argumentos sobre lo símil (ὁμοιότης) y lo disímil (ἀνομοιότης), con la intención de engañar al interlocutor sobre la verdad. Y aquí, por supuesto, los propios oradores deben conocer, en la medida de lo posible, la verdad sobre el tema en cuestión (*Phdr.* 261e2-262a8).

Por lo tanto, τὸ εἰκός se asocia no solo con lo que es creíble para la mayoría de las personas, en su significado habitual de “probabilidad”, sino también con su significado de “semejanza”: la semejanza con aquello a lo que se asemeja. Por último, en la medida en que el uso correcto de este recurso retórico requiere que el orador conozca la verdad, la apropiación y el uso platónico de τὸ εἰκός depende del tipo de conocimiento en juego (una comprensión de los principios últimos de la realidad o, al menos, una comprensión del tema en cuestión), así como de la disposición y la capacidad del público para comprender la verdad (*Phdr.* 273d3-e3). Así, si el emisor del discurso conoce la verdad por haber alcanzado dialécticamente una comprensión de los principios últimos de la realidad (incluidas las Formas y la interconexión entre ellas) o, al menos, una comprensión de cualquier tema que pueda unificarse bajo un universal o, en un sentido más general, posee, como mínimo, la mejor información al respecto, este orador experto podría optar por no transmitir la verdad directa a la audiencia, sino presentar una explicación probable que se asemeje a la realidad con el fin de persuadir a los oyentes y, si es posible, llevarlos gradualmente a una mejor y más elevada comprensión de la verdad. Sin embargo, en algunos temas, como la vida después de la muerte del alma, solo sería posible una explicación εἰκός. Además, en la medida en que el conocimiento dialéctico humano solo se asemeja al conocimiento noético completo del ámbito eidético, conocimiento que solo está al alcance de los dioses, el intercambio dialéctico cara a cara y los diálogos platónicos como imagen de este intercambio deben considerarse como algo εἰκός en comparación con la sabiduría divina en ambos sentidos: como la razón más “probable” sobre este tipo de conocimiento más elevado y verdadero y como la representación más parecida a dicho conocimiento divino.³²

Referencias

- Ackrill, J. L. (1955). ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 2, 31-35.
- Asmis, E. (1986). Psychagogia in the *Phaedrus*. *Illinois Classical Studies*, 11, 153-172.
- Bailly, A. (2000). *Dictionnaire grec-français*. Hachette.
- Bekker, I. (Ed.). (1831). *Aristotelis Opera*, vol. 1. Reimer.
- Bossi, B. (2015). El *Fedro* de Platón: un ejercicio de buena retórica engañosa. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 32(2), 345-369.
- Brady, M. (2002). A Platonic defense of rhetoric. *Mediterranean Studies*, 11, 1-18.
- Burnet, J. (Ed.). (1901-1907). *Platonis opera*. Oxford University Press.
- Centrone, B. (2011). Fedro 261e7-262c4, o l'inganno della buona retorica. En G. Casertano (Ed.), *Il Fedro di Platone: Struttura e problematiche* (pp. 39-56). Loffredo.
- Cerri, G. (1991). *Platone sociologo della comunicazione*. Il Saggiatore.
- Cerri, G. (2007). *La poetica di Platone: Una teoria della comunicazione*. Argo.

- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Klincksieck.
- Cole, T. (1991). *The origins of rhetoric in ancient Greece*. Johns Hopkins University Press.
- Des Places, É. (Ed.). (1964). *Platon: Œuvres complètes* (T. XIV). Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon. Les Belles Lettres.
- Dixsaut, M. (2001). *Les métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Vrin.
- Dover, K. J. (1968). *Lysias and the corpus Lysiacum*. University of California Press.
- Fedele, A. (2011). Processo alla retorica per il giovane Fedro: un tentativo di persuasione “verosimile”. En G. Casertano (Ed.), *Il Fedro di Platone: Struttura e problematiche* (pp. 75-94). Loffredo.
- Ferrari, G. (1987). *Listening to the cicadas: A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press.
- Fierro, M. A. (2015). The myth of the winged chariot: A vehicle for philosophical thinking. En G. Cornelli (Ed.), *Plato's style and characters: Between literature and philosophy* (pp. 47-62). De Gruyter.
- Fierro, M. A. (Trad.). (2020). *Platón: Fedro. Traducción anotada con introducción y comentarios*. Colihue.
- Fierro, M. A. (2023). Meanings of εἰκὼς in Plato's criticisms and appropriations of a rhetorical device. En D. M. Spitzer (Ed.), *Studies in ancient Greek philosophy: In honor of Professor Anthony Preus* (pp. 110-129). Routledge.
- Gagarin, M. (1994). Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric. En I. Worthington (Ed.), *Persuasion: Greek rhetoric in action* (pp. 46-68). Routledge.
- Gagarin, M. (2002). *Antiphon the Athenian: Oratory, law, and justice in the age of the Sophists*. Cambridge University Press.
- Gernet, L. (Ed.) (1923). *Antiphon: Discours*. Les Belles Lettres.
- Griswold, C. L. (1986). *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. Yale University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *The Sophists*. Cambridge University Press.
- Hackforth, R. (Ed.). (1952). *Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press.
- Halliwell, S. (1994). Philosophy and rhetoric. En I. Worthington (Ed.), *Persuasion: Greek rhetoric in action* (pp. 222-243). Routledge.
- Halliwell, S. (2002). *The aesthetics of mimesis: Ancient and modern problems*. Princeton University Press.
- Janaway, C. (1995). *Images of excellence*. Clarendon Press.
- Kennedy, G. A. (1963). *The art of persuasion in Greece*. Princeton University Press.
- Lavency, M. (1964). *Aspects de la logographie judiciaire attique*. Éditions Nauwelaerts.
- Legrand, Ph.-E. (Ed.). (1932-1954). *Hérodote: Histoires*, 9 vols. Paris.
- Liddell, H. G., Scott, R. & Jones, H. S. (1968) [1940]. *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Marcos, G. (2006). Algunos aspectos de la crítica platónica al arte: La analogía entre el sofista y el pintor. *Hypnos*, 16, 74-88.
- Murray, J. (1988). Deception and dialectic: Plato on the true rhetoric (*Phaedrus* 261-266). *Philosophy & Rhetoric*, 21(4), 279-289.
- North, H. (1991). Combing and curling: Orator summus Plato. *Illinois Classical Studies*, 16(1/2), 201-219.

- Pedersen, S. M. (2017). A composed “rhetoric” in place: A material-epistemic reading of Plato’s *Phaedrus*. *Rhetoric Review*, 36(1), 1-14.
- Pendrick, G. (Ed.). (2002). *Antiphon the Sophist: The fragments*. Cambridge University Press.
- Philip, A. (1981). Récurrences thématiques et topologie dans le *Phèdre* de Platon. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 86(4), 452-476.
- Preus, A. (2017). Philosophy and rhetoric in Western Greece: Focus on Empedocles and Gorgias. En H. Reid, D. Tanasi & S. Kimbell (Eds.), *Politics and performance in Western Greece* (pp. 197-204). Parnassos Press.
- Radermacher, L. & Usener, H. (Eds.). (1899-1929). *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, vols. 5-6. Teubner.
- Ross, W. D. (Ed.). (1959). *Aristotelis Ars Rhetorica*. Clarendon Press.
- Rowe, C. J. (Ed.). (1986). *Plato: Phaedrus*. Aris & Phillips.
- Schiappa, E. (1990). Did Plato coin *rhetorikē*? *American Journal of Philology*, 111, 457-470.
- Solana Dueso, J. (1994). Retórica y dialéctica: La disputa sobre la unidad del *Fedro*. *L’Antiquité Classique*, 63, 231-236.
- Spiro, F. (Ed.). (1903). *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vols. Teubner.
- Steinthal, H. (1993). *μῆτις* und *ἐξαίφνης*: Platon über die Grenzen des Erkennens. En C. Neumeister (Ed.), *Antike Texte in Forschung und Schule: Festschrift für W. Heilmann zum 65. Geburtstag* (pp. 99-105). Diesterweg.
- Thesaurus Linguae Graecae (TLG), Digital Library*. University of California, Irvine. <https://stephanus.tlg.uci.edu/> (último acceso: 27 April 2026).
- Vallejo Campos, Á. (2002). Razón, seducción y engaño en la retórica antigua: La crítica platónica. *Biarte*, 23-43.
- Vallejo Campos, Á. (2005). Escatología y retórica en los diálogos platónicos. *Revista de Filosofía*, 30(1), 117-134.
- Wagner, R. (Ed.). (1894). *Apollodori Bibliotheca. Pediasimi Libellus de duodecim Herculis laboribus*. Teubner.
- Werner, D. (2012). *Myth and philosophy in Plato’s Phaedrus*. Cambridge University Press.
- West, M. L. (Ed.). (1966). *Hesiod. Theogony*. Clarendon Press.
- White, D. A. (1993). *Rhetoric and reality in Plato’s Phaedrus*. SUNY Press.
- Yunis, H. (2005). Eros in Plato’s *Phaedrus* and the shape of Greek rhetoric. *Arion*, 13(1), 101-126.
- Yunis, H. (Ed.). (2011). *Plato: Phaedrus*. Cambridge University Press.

Notas

¹ El presente trabajo es una traducción propia al español con algunas modificaciones de mi capítulo de libro en inglés Fierro (2023), para la cual he obtenido la correspondiente autorización de la editorial.

² Para las traducciones y/o referencias a los textos griegos sigo las ediciones del *TLG*, que en el caso de Platón es la de Burnet (1901-1907); para la traducción de pasajes del *Fedro* *vid.* Fierro (2020); las del resto de los diálogos platónicos son también propias.

³ Brady (2002, pp. 8-14) también reconstruye una posible defensa platónica de la retórica después de esbozar las líneas principales de las críticas de Platón a esta disciplina en el *Gorgias* y la *República*. Para Schiappa (1990, pp. 457-470), Platón no estaría “fundando” la retórica como disciplina, sino más bien interviniendo críticamente en prácticas ya existentes de persuasión y enseñanza del discurso.

⁴ Sobre lo que sigue en esta sección, véase *LSJ* s.v. εἰκός y εἰκα y Bailly (2000) s.v. *εἰκω. Basándose en el sentido usual del término, Aristóteles lo utilizará para referirse técnicamente, desde un punto de vista lógico, a lo que es solo probable en contraposición a lo que es necesario (por ejemplo, *Primeros Analíticos* 70a4 y *Retórica* 1357a34).

⁵ A efectos del presente trabajo, distingo solo estos dos significados de εἰκός, pero su etimología es bastante compleja, como se puede ver en Chantraine (1968) s.v. εἰκα.

⁶ Una reunión de ambos significados de εἰκός se puede encontrar en su traducción al español “verosímil”, al italiano “vero-simile” o al francés “vrai-semblable”, términos que pueden referir tanto a lo que es similar a lo real como a lo que parece probable y, en ese sentido, verosímil.

⁷ En la misma línea, según Des Places, el adjetivo εἰκώς en las obras de Platón debe entenderse en tres sentidos: a) “ressemblant”; b) “naturel, raisonnable”; c) “vraisemblable”, mientras que como sustantivo τὸ εἰκός normalmente significaría “verosimilitud” (1964, s. v. εἰκώς).

⁸ Así pues, aquí σοφός describe a alguien capaz de expresarse “con inteligencia” (σοφίζεσθαι, *Phdr.* 229c7), como estos “sabelotodos” (cf. también 258a8; 260a6; 267b6; 273b3). Sin embargo, en un sentido más platónico, σοφός se refiere a aquellos que tienen pleno conocimiento de las Formas, es decir, a los dioses (278d3-6); también a poetas como Anacreonte y Safo se los rotula como παλαιοὶ σοφοί (235b6; cf. también 244b6-7 y 274c1-2), en contraste con los “nuevos intelectuales” que solo fingen ser sabios.

⁹ El autoconocimiento es, sin duda, uno de los temas principales que se repite a lo largo del diálogo. De hecho, para algunos autores, es el eje principal que entrelaza todo el texto del *Fedro* (Griswold, 1986, pp. 2-9).

¹⁰ Como sugiere Werner (2012, p. 41), la idea central de este pasaje es que “el autoconocimiento debería ser nuestra verdadera preocupación, y no el intento de verificar o rectificar el mito” (traducción propia).

¹¹ Por un lado, las observaciones topográficas de Sócrates sobre la posibilidad de que el secuestro de Oritia pudiera haber tenido lugar desde el Areópago y no en las inmediaciones de donde se encuentran, muestran que es “consciente de las limitaciones contingentes de nuestro conocimiento de la verdad histórica” (Ferrari, 1987, p. 11; traducción propia). Por otro lado, considera que las especulaciones sobre este tipo de acontecimientos son inútiles, ya que le interesan las verdades universales sobre cuestiones importantes, como el conocimiento de uno mismo.

¹² Sobre el contexto y la finalidad utilitaria de la redacción de discursos forenses en la época de Lisias, véase la obra clásica de Lavency (1964). Como ya señaló Kennedy (1963, p. 32), el uso de argumentos “probables” era una de las características de este tipo de retórica, aunque autores como Gagarin (1994) lo consideran una de las distorsiones de Platón sobre la actuación real de los retóricos anteriores y contemporáneos.

¹³ En el siglo I a. C., Dionisio de Halicarnaso, en su obra *Sobre los antiguos oradores* 4.2, menciona a Lisias como un excelente ejemplo de la más pura prosa ática. En Platón, *Phdr.* 228a 1-2, Fedro describe a Lisias como “el δεινότατος de los escritores actuales”.

¹⁴ Sobre el debate acerca de si el *Eroticus* fue realmente escrito por Lisias o si se trata más bien de una invención paródica de Platón, *vid.*, por ejemplo, Dover (1968), De Vries (1969) y Rowe (1986). Yo me inclino por la segunda interpretación, ya que el discurso de Lisias encaja muy bien con el uso que hace Platón de él en diferentes partes del diálogo.

¹⁵ Sin embargo, quizá la mayor sombra de sospecha sobre el valor veraz del discurso de Lisias reside en que quien lo pronuncia es, en realidad, un amante astuto, en lugar de alguien que no ama, y que solo intenta persuadir al apuesto muchacho para que entregue sus favores sexuales a él (cf. *Phdr.* 237b3).

¹⁶ Hay aquí una reconsideración desde un nuevo ángulo de la tesis introducida por Fedro en la Segunda Parte (cf. 259e-260a), en contraposición a la propuesta de Sócrates, de que no es necesario el conocimiento de la verdad sino de lo que parece verdadero. Se especifica aquí que esto es *tò eikós*, es decir “lo verosímil” –también traducible por “lo creíble” o “lo probable”– y se lo identifica a continuación con la opinión o parecer de la mayoría. Como ya apuntaba Bowra (1948, pp. 157-158), en los procesos judiciales “se tendía menos a establecer los hechos probados, que a construir elaborados argumentos sobre la probabilidad” (pero *vid.* Gagarin, 1994, p. 50). La estructura de estos procesos era: acusación, defensa, réplica de la acusación y contrarréplica de la defensa.

¹⁷ El ejemplo que Sócrates atribuye a Tisias, considerado junto con su maestro Córax el fundador de la retórica forense, es el siguiente: si un hombre débil pero valiente golpea a un hombre fuerte pero cobarde y le roba su manto, y ambos son llevados ante los tribunales, ninguna de las partes debe decir la verdad, sino mentir (*Phdr.* 273b-c).

¹⁸ Aristóteles en *Retórica* 2.24.1402a17 parece hacerse eco de *Fedro* 273b-c; asimismo, en *Retórica* 2.24.1400b1, describe el uso que hace Teodoro de *eikós* en términos similares a los que utiliza para referirse a Córax. En *Fedro* 267a se afirma que no solo para Tisias, sino también para Gorgias, τὰ εἰκότα debe tener prioridad sobre las verdades. Sobre la asociación de Gorgias con Tisias, *vid.* Preus (2017).

¹⁹ En el *Gorgias*, el discurso *εἰκός-πιθανόν* también se presenta como una síntesis del ideal de la retórica tradicional a través del personaje de Calicles (*Grg.* 486a2).

²⁰ Fedele considera el tratamiento que Platón hace aquí de la retórica como una “reducción arbitraria [...] a la δόξα de la multitud” (Fedele 2011, p. 79; traducción propia). Sin embargo, no es exactamente arbitrario, sino que apunta a un análisis crítico mediante el empleo que Platón hace de sus categorías filosóficas.

²¹ Una crítica similar a la retórica sofística se puede encontrar en el *Gorgias*, en la medida en que en ese diálogo Sócrates también condena “la persuasión que surge de la manipulación de las creencias de las masas ignorantes (*Gorgias* 454e-459c) y el daño que infligen los políticos que utilizan esa retórica (*Gorgias* 463c-465e, 502d-520b)” (Yunis, 2011 *ad Phaedrum* 260c7-d1).

²² Sobre cómo Platón trata *μῆμις* de manera similar, véase Halliwell (2002, pp. 37-48), Janaway (1995, pp. 69-73) y Marcos (2006, pp. 74-88).

²³ De manera similar, Centrone distingue dos significados de *ἀπάτη* en el *Fedro*: (i) “engaño” en el sentido negativo de llevar a alguien a la falsedad; (ii) “desviación” en el sentido positivo de alejar a alguien de opiniones erróneas hacia creencias más cercanas a la verdad (2011, pp. 45-46). Una postura similar es la de Bossi (2015, pp. 345-369); *vid.* también Murray (1988, pp. 279-289) sobre cómo un “arte verdadero/filosófico” puede emplear argumentos opuestos y Fedele (2011, pp. 75-92) sobre cómo el propio Sócrates aplica a sus propios discursos esta técnica en el *Fedro* para hacer discursos opuestos.

²⁴ Como dice Halliwell, el conocimiento de la verdad que requiere un buen retórico consiste, para Platón, en “una comprensión unificada del hombre, la sociedad y el razonamiento” (1994, p. 233; traducción propia).

- ²⁵ Sobre los diferentes enfoques de Platón del concepto de “dialéctica”, *vid.* Hackforth (1952, p. 136).
- ²⁶ Sobre la similitud entre la ἀνάμνησις en el segundo discurso de Sócrates y la descripción de la dialéctica, *vid.* Griswold (1986, pp. 111-21). Solo cuando un filósofo se enamora y contempla el hermoso rostro o cuerpo de su amada, que imita bien la belleza misma (καλὸς εὖ μεμιμημένον, *Phdr.* 251a), lo recuerda inmediatamente, aunque no puede explicar claramente lo que le está sucediendo (*Phdr.* 249d-251a).
- ²⁷ Además, el mejor tipo de discurso escrito solo puede ser una imagen (εἶδωλον) de la discusión dialéctica oral, tal y como se sugiere a través de la crítica de la escritura (*Phdr.* 276a).
- ²⁸ En este sentido, el discurso escrito se considera solo un εἶδωλον de la actividad viva de διαλέγεσθαι (*Phdr.* 276a; Griswold, 1986, p. 178), “un simulacro del discurso filosófico” (White, 1993, p. 179; traducción propia).
- ²⁹ Organiza su discurso aplicando el método de “división” y “unión” para distinguir diferentes tipos de ἐπιθυμία y obtener una primera definición de ἔρως, a partir de la cual deduce las (malas) consecuencias de las acciones del amante sobre la amada.
- ³⁰ *Vid.* Vallejo Campos (2005, p. 130, nn. 28 y 29) sobre algunas líneas exegéticas que abogan por una racionalidad detrás de los mitos escatológicos.
- ³¹ El mito platónico no promueve, pues, una actitud pasiva en sus destinatarios, sino una reflexión activa que lleva a los oyentes a una comprensión más trascendental de sí mismos y de la realidad (Griswold, 1986, pp. 147-56; *contra* Vallejo Campos, 2005, p. 131).
- ³² De manera similar, Centrone afirma: “Por lo tanto, es posible interpretar muchos diálogos como ejemplos de retórica filosófica [...] en el sentido de un desvío que se produce poco a poco, de un ‘engaño’ positivo orientado a la conversión del interlocutor” (2011, pp. 54-55; traducción propia). En este “desvío” tiene un papel fundamental el concepto de *psychagogía* del *Fedro* según el cual no basta con que el orador filósofo acceda por la dialéctica al conocimiento de la verdad, sino que sea capaz de reconocer los tipos de almas de su receptor y producir discursos apropiados (Asmis, 1986, pp. 153-172). Por este tipo de teorizaciones es que se ha considerado a Platón como “sociólogo de la comunicación” (Cerri, 1991; 2007).