

PÍSTIS, DÓXA Y EPISTÉME. UN ANÁLISIS DE LA RELACIÓN ENTRE EL *GORGÍAS* Y EL *MENÓN*

PÍSTIS, DÓXA AND EPISTÉME. AN ANALYSIS OF THE RELATION BETWEEN THE *GORGÍAS* AND *MENO*

MALENA TONELLI*

Resumen: Proponemos examinar la noción de persuasión que Platón presenta en el *Gorgias* a partir del análisis del tipo de persuasión que produce creencia verdadera. Con vistas a este fin, intentaremos precisar cuál es el criterio de distinción entre la creencia verdadera y el conocimiento y de qué modo es posible esclarecer esta cuestión a la luz de la distinción entre *dóxa alethés* y *epistéme* que Platón establece en el *Menón*.

Palabras clave: creencia, opinión, *Gorgias*, *Menón*.

Abstract: The aim of this paper is to examine the notion of persuasion as presented by Plato in the *Gorgias*, taking as point of departure the type of persuasion which produces true belief. For this purpose we aim to make explicit the criterion used by Plato to distinguish between true belief and knowledge as well as to point how that issue needs to be clarified by means of the distinction between *dóxa, alethés* and *epistéme* as they are established by Plato in the *Meno*.

Keywords: belief, opinion, *Gorgias*, *Meno*.

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo¹ nos proponemos analizar a qué se refiere Platón en su diálogo *Gorgias* – en el marco de su distinción entre dos tipos de persuasión – con aquella persuasión que produce creencia verdadera. Intentaremos mostrar de qué modo es posible esclarecer esta cuestión a la luz de lo que Platón establece en un diálogo próximo al *Gorgias*: el *Menón*.² Precisamente,

* Malena Tonelli é pesquisadora do CONICET, UBA, Argentina. E-mail: malenato@hotmail.com

¹ Para las citas de estos diálogos en el presente trabajo, hemos utilizado la traducción del *Gorgias* de CALONGE RUIZ y la del *Menón* de DIVENOSA, siempre confrontándolas con otras traducciones. Éstas y las ediciones del texto griego utilizadas de ambas obras se encuentran consignadas en la bibliografía.

² En general, los especialistas acuerdan en ubicar la composición de ambos diálogos en un mismo período. Cfr. GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The Man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 236; PLATON. *Gorgias*: trad., introd. et notes par CANTO-SPERBER, M. Paris : GF Flammarion, 1993,

allí Sócrates presenta casos en los que una opinión puede ser verdadera y útil y se esfuerza, sin embargo, por distinguirla del conocimiento. A lo largo de nuestro estudio evaluaremos hasta qué punto las nociones de persuasión, creencia, opinión y refutación que encontramos en ambos diálogos pueden ser leídas en paralelo con vistas a dilucidar la relación entre *pístis alethés* y *dóxa alethés* -en el *Gorgias* y en el *Menón* respectivamente- y el vínculo de ambas con la *epístéme*.

En efecto, en la primera sección del *Gorgias*, el personaje de Sócrates establece la distinción entre haber aprendido y estar persuadido (μεμαθηκέναι καὶ πεπιστευκέναι³). Se trata, pues, de la distinción entre conocimiento (μάθησις) y creencia (πίστις) (454d 2) cuyo criterio, podría parecer en una primera lectura, es el valor de verdad que acompaña a cada uno de esos estados epistemológicos del alma: mientras que una creencia puede ser tanto verdadera cuanto falsa, un conocimiento siempre será verdadero. Como señala Dodds, la distinción entre conocimiento y opinión (o creencia), que es aquello que funda, afirma este autor, no sólo la epistemología de Platón sino su metafísica, está aquí formalmente trazada por primera vez.⁴

En este sentido, en su afán de delimitar qué tipo de persuasión es el objeto de la retórica, Sócrates acuerda con Gorgias⁵ en que tal disciplina no es la única que es artifice de persuasión, puesto que quien enseña – por

p. 93; PLATÓN. *Laques - Menón*: trad., intr. y notas de DIVENOSA, M. Buenos Aires: Losada, 2008, p. 138.

³ Calonge Ruiz (en PLATÓN, *Gorgias*, trad., intr. y notas de_. In: Platón. *Diálogos* II, Madrid, Gredos, 2000, p. 35), Croiset (en PLATON. *Gorgias*: texte établi et traduit par _. In: PLATON. *Oeuvres complètes*, vol. III 2, Paris : Les Belles Lettres, 1955, p. 119) y Canto-Sperber (en PLATON. *Gorgias*. trad., introd. et notes par _, Paris : GF Flammarion, 1993, p. 140) traducen estos dos infinitivos perfectos como “saber y creer”, mientras que Irwin (en PLATO. *Gorgias*, transl. with notes by _, Oxford : Oxford University Press, 1982, p. 22) prefiere “*Then you think having learnt and being convinced...*”.

⁴ Este autor comenta que luego Platón modificó su terminología ya que para “opinión” usará *dóxa* en el *Menón* y en la *República* la *pístis* designa una subdivisión de la *dóxa*. Cfr. PLATO, *Gorgias*, *A revised text with introduction and commentary* by E. R. DODDS. Oxford: Clarendon Press, 1959, p. 206.

⁵ A este respecto Santa Cruz (“Persuasion et conviction dans le *Gorgias*”. In: Brancacci, A., Taormina, D., El Murr, D. (eds.). *AGLAIÀ: Autour de Platon. Recueil en l'honneur de Monique Dixsaut*, Paris : Vrin, 2009, pp. 182-183) afirma que Sócrates “... a préalablement contraint Gorgias à admettre, entre autres choses, une opposition binaire, que le Gorgias historique n'aurait probablement pas acceptée: connaissance ou savoir (epístéme o máthesis) versus conviction ou croyance (dóxa o pístis). À n'en pas douter, Platon emprunte à Gorgias la séparation entre pístis et vérité, de même que la connexion entre pístis et apparence, d'une part, et pístis et persuasion d'autre part, mais il modifie le tableau gorgien, suggérant alors qu'il y a, pour lui, l'être et la possibilité de le connaître”.

ejemplo – aritmética también persuade. Por tanto, *peithó* no se encuentra vinculada solamente con *pístis*, sino que también acompaña a quien aprende. A continuación, Sócrates propone que existen “... dos clases de persuasión, una que produce la creencia sin el saber; otra que origina la ciencia” (δύο εἴδη θῶμεν πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεξόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δὲ πιστήμην⁶) (454e 3-4). Por su parte, Gorgias conviene en que la retórica se relaciona con la persuasión que produce creencia y Sócrates agrega que acerca de lo justo y lo injusto, el orador en los tribunales y en las demás asambleas,⁷ no enseña sino persuade. A continuación aclara que “... no podría instruir en poco tiempo a tanta multitud sobre cuestiones de tan gran importancia”⁸ (455a 5-6).

Por nuestra parte, sostenemos que no es que Gorgias no enseñe porque persuada, sino que no enseña porque no sabe.⁹ La primera sección del diálogo apunta a demostrar que el retórico no conoce realmente qué es lo justo y lo injusto.¹⁰ En cuanto a la persuasión (*peithó*) a la que se hace referencia en estos pasajes, creemos que es posible caracterizarla como un proceso mediante el cual el alma no solamente “cree”, sino que también ese proceso puede hacer que el alma “sepa” puesto que – como Sócrates afirmara en 454 d – *peithó* puede producir *pístis alethés* o *pseudés* o también *epistéme*.

Precisamente, hemos observado que el criterio de distinción entre saber y creer no depende de cuán persuadido se encuentre un individuo (puesto que en todos los casos interviene la persuasión), sino que – parecería en una primera lectura – depende de si aquello que se sabe o se cree es verdadero.

⁶ La presencia aquí del vocabulario que en otros diálogos hará alusión a la teoría de las formas no significa que esta doctrina se encuentre aquí aludida.

⁷ Aquí Sócrates utiliza los mismos términos empleados por Gorgias en 454b 6-8.

⁸ Dodds (en PLATO. *Gorgias: A revised text with introduction and commentary by* _, Oxford: Clarendon Press, 1959, p.207) interpreta que aquí está implícita una crítica a los procedimientos democráticos.

⁹ Cfr. *Menón*, 87c y ss., donde Sócrates establece una relación directa entre el conocimiento (*epistéme*) y lo que es enseñable.

¹⁰ Explica RENAUD, F. (La rhétorique socratique-platonicienne dans le *Gorgias* (447a-461b). *Philosophie Antique* 1, 2001, p. 71) que el Gorgias histórico diría que la persuasión no se refiere a cierta realidad objetiva – lo justo, por caso –, pues, como se desprende de su *Sobre lo que no es*, si la hubiera, sería inaccesible y, si fuera accesible, sería intransmisible. Para el retórico, afirma este autor, persuadir no es comunicar un saber al auditorio sino disponerlo hacia una convicción diferente de la que tenía anteriormente apelando a las afecciones y no al intelecto. Sin embargo, en contraste con lo que sostiene Renaud, creemos que el personaje de Gorgias, al aceptar que su persuasión no produce saber sino creencia, se encuentra fiel, al menos en este punto, a las opiniones del Gorgias histórico. Que la persuasión retórica no enseñe no significa que no pueda existir otro tipo de persuasión que sí lo haga.

No obstante, este criterio se nos presenta ahora insuficiente puesto que tanto un saber cuanto una creencia pueden ser verdaderos; la distinción, por tanto, debe ser buscada en otra dirección.

Proponemos en este trabajo que una lectura del *Gorgias* en paralelo con las nociones que Platón presenta en el *Menón* puede echar luz a la hora de establecer en qué se distingue aquella *pístis alethés* de la *epístéme*. Ciertamente, podría afirmarse que grandes diferencias conceptuales presentes en estos diálogos distancian las conclusiones que se desprenden de ambos, sin embargo sostenemos que muchos pasajes pueden ser leídos en paralelo (salvando aquello que los distancia) puesto que encontramos numerosos puntos de contacto entre los desarrollos acerca de la *pístis* en el *Gorgias* y la *dóxa* en el *Menón*.

1) EL CARÁCTER INESTABLE DE LA DÓXA Y DE LA PÍSTIS

En el *Menón* la opinión verdadera (*δόξα ἀληθής*) es presentada por Sócrates como un nivel cognitivo inferior al conocimiento. Sin embargo, esa inferioridad no se da – en este contexto – en relación con la naturaleza del objeto del cual se opina,¹¹ puesto que respecto de un mismo objeto es posible tener tanto opinión cuanto conocimiento (al menos en lo que al obrar respecta¹²). Es por esto que no encontramos necesariamente diferencias entre el resultado práctico de una acción motivada por una opinión correcta y el alcanzado por una motivada por conocimiento (*Men.* 97b10-d11); ambas son útiles (*ὠφέλιμον*), en efecto, para obrar adecuadamente. La distinción entre ambos estados cognitivos se establece, entonces, en relación con el carácter endeble de toda opinión: mientras que un conocimiento permanecerá estable en el alma del individuo cualquiera sea la situación en la que se encuentre, quien solamente tenga en su alma opiniones correctas o verdaderas corre el riesgo de perderlas con suma facilidad. Precisamente, por su carácter universal, el saber puede aplicarse en todos los casos con la garantía de que resultará beneficioso siempre. La mera opinión puede ser correcta en unos casos sí y en otros no, por una parte, o bien es pasible de ser abandonada por un individuo a causa de algún desvío o algún equívoco, por otra.¹³ En

¹¹ En *República* 478a2-b5, por ejemplo, *dóxa* y *epístéme* se vinculan con objetos de diferente nivel ontológico. Una interpretación alternativa acerca de esta distinción de objetos ofrece FINE, G. "Knowledge and Belief in *Republic* V–VII". In: Everson, S. (ed.). *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 85–115.

¹² Cfr., por ejemplo, *Menón* 98b8-10.

¹³ Cfr. IRWIN, T. *La Ética de Platón*. Trad. cast. de Stellino, A.I. México: UNAM, 2000, p. 241.

suma, el saber, en el *Menón*, implica toda una serie de conocimientos encadenados entre sí y fijados en el alma de modo tal que, una vez adquiridos (o más bien, recordados) permanecen en ella sin cambio. La opinión correcta, en contraste, se halla aislada y sin nada que la sujete de modo definitivo.¹⁴

En 97d8-98a2, con vistas a ilustrar el modo en que las opiniones se encuentran en el alma, Sócrates le ofrece a Menón una imagen: así como las estatuas de Dédalo tendían a escapar si no estaban atadas, la opinión correcta – por su propia naturaleza – es propensa a huir. Sócrates concluye que aquello que distingue el conocimiento de la recta opinión es esa atadura (98a10) que fija al primero en el alma. Y tal atadura, dice Sócrates, es el razonamiento de la causa (αἰτίας λογισμῶ, 98a4); es decir, se trata de una justificación racional que explica el por qué de la verdad de determinadas proposiciones. Sin esa capacidad explicativa, no puede considerarse que haya conocimiento, sino meramente opinión. Inmediatamente, Sócrates agrega “... y eso, compañero Menón, es la reminiscencia,¹⁵ según hemos convenido anteriormente” (98a6).

En el *Gorgias* – en el marco de uno de los intentos socráticos de persuadir a Calicles acerca de lo perjudicial de una vida indisciplinada – Sócrates recurre a una imagen que alude a lo propensa al cambio que resulta el alma cuando no se rige por la parte racional:

¹⁴ Cfr. MARCOS, G. Lógos y opinión verdadera según Platón. *Revista Latinoamericana de Filosofía – Anejo 2010*, p. 76.

¹⁵ Acerca de la identificación entre razonamiento de la causa y la reminiscencia, por una parte, y acerca del rol que juega la reminiscencia en la transformación de las opiniones verdaderas en conocimiento mucho se ha discutido. Cfr., por ejemplo, DIMAS, P. True belief in the *Meno*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XIV, 1996, pp. 1-32; FINE, G. “Inquiry in the *Meno*”. In: Kraut, R. (ed.). *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 213-215. En el episodio del esclavo, observamos que a lo que el muchacho llega es a opiniones verdaderas, él no conoce realmente las causas de la solución del problema geométrico. No obstante, Sócrates deja abierta la posibilidad de que, a partir de allí, y mediante un examen constante y variado, el esclavo pueda alcanzar el conocimiento (85c10-13). Cfr. al respecto IRWIN, T. *La Ética de Platón*. Trad. cast. de Stellino, A.I. México: UNAM, 2000, p. 240; FERRARI, F. “La transizione epistemica” en Erler, M. y Brisson, L (eds.). *Gorgias-Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007, pp. 290-296; MARCOS, G. Lógos y opinión verdadera según Platón. *Revista Latinoamericana de Filosofía – Anejo 2010*, pp. 75-77.

En efecto, he oído decir a un sabio¹⁶ que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro y que la parte¹⁷ del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir (ἀναπείθεσθαι) y cambia súbitamente de un lado a otro (493a 1).

Considerando el caso de hombres insensatos (ἀνοήτους), Sócrates afirma que en su alma predominan los apetitos (ἐπιθυμίαι), y aquellos son más vulnerables a la persuasión.¹⁸ De ahí que tenga la predisposición de cambiar de parecer según la convicción a la que sea sujeto en cada momento.

A continuación, en 493c 1-3, Sócrates reproduce las palabras míticas (μυθολογῶν) que este hombre ingenioso (κομψὸς ἀνὴρ) le había transmitido. El alma que se deja llevar por los apetitos es comparada con un tonel agujereado. Usando una imagen similar, en el Hades los insensatos serían sumamente desgraciados, puesto que llevarían agua en un cedazo también agujereado y este cedazo sería el alma. Estos desgraciados son incapaces de retener nada debido a su incredulidad (ἀπιστίαν) y olvido.¹⁹

Ahora bien, los términos ἀναπείθεσθαι y ἀπιστίαν parecen contradecirse. ¿Cómo puede ser que quien se deja llevar por sus deseos sea el más fácil de

¹⁶ Cabe resaltar el carácter misterioso de este sabio que bien podría compararse con aquellos sacerdotes y sacerdotisas de quienes Sócrates oyó la doctrina de la inmortalidad del alma y de la reminiscencia, según afirma en el *Menón*. No es un dato menor que éstos eran capaces de dar razón (*didónai lógon*) del contenido de su relato. Cfr. *Menón* 81a5 – e3.

¹⁷ Mucho se ha discutido si este pasaje, en el que no aparece un término griego que pueda ser traducido, efectivamente, con la palabra “parte”, es o no un anticipo de la concepción de alma tripartita que Platón expone en la *República* (441d 9-442d 5). Mientras Dodds sostiene que lo que está presente aquí es la distinción usual entre razón e impulso, Cooper sugiere que es lícito pensar este pasaje en relación con el del diálogo posterior. Irwin no encuentra dificultad alguna para hablar de dos partes del alma. Cfr. PLATO. *Gorgias*: A revised text with introduction and commentary by DODDS, E. R. Oxford: Clarendon Press, 1959, p. 300; COOPER, J. M. “Socrates and Plato in Plato’s *Gorgias*”. In: Cooper, J. M. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 62; IRWIN, T. *La Ética de Platón*. Trad. cast. de Stellino, A.I. México: UNAM, 2000, p. 196.

¹⁸ Calonge Ruiz (en PLATÓN. *Gorgias*. Trad., intr. y notas de _____. In: Platón. *Diálogos*, II. Madrid: Gredos, 2000, p. 94) traduce el verbo ἀναπείθεσθαι con el término “seducir”. Nosotros aquí preferimos utilizar “persuadir” debido a lo fundamental que esta acepción resulta para nuestra argumentación.

¹⁹ KAHN, C. (en “Drama and Dialectic in Plato’s *Gorgias*”. In: Prior, W. (ed.). *Socrates, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol III. London: Routledge, 1996, p. 78) sostiene que las referencias míticas al destino del alma después de la muerte en este pasaje anticipan lo que se desarrollará en el mito al final del diálogo.

persuadir e incrédulo a la vez?²⁰ Proponemos pensar esta dificultad a partir de la lectura de las palabras inmediatas de Sócrates:

... Estas comparaciones son, probablemente, absurdas; sin embargo, dan a entender lo que yo deseo demostrarte (ἐνδειχάμενος), si de algún modo soy capaz de ello, para persuadirte a que cambies de opinión (πεισαι μεταθέσθαι) y a que prefieras, en vez de una vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene. Pero ¿te persuado (πείθω) en algo y cambias de opinión en el sentido de que los moderados son más felices que los desenfrenados o no vas a cambiar en nada, por más que refiera otras muchas alegrías (μυθολογῶ) semejantes? (493c 3-d 3).

La respuesta de Calicles, como era esperable, es que Sócrates no logrará persuadirlo con este mito. La persuasión que el filósofo pretende es, entendemos, aquella que está acompañada de conocimiento. El insensato cambia permanentemente de creencia debido a que en su alma no tiene nada constante que lo dirija hacia un fin bueno. La inconstancia de los apetitos produce, por una parte, una permanente predisposición al cambio orientando las acciones según creencias que pueden ser tanto verdaderas cuanto falsas. En ese sentido un alma apetitiva se dejará persuadir o seducir sin ningún conocimiento de las causas o de la naturaleza de sus acciones y, al mismo tiempo, se mantendrá incrédula ante los intentos de, por ejemplo, un filósofo que llame a la restricción de los deseos orientados al placer. En resumen, el alma apetitiva del insensato es fácil para una persuasión que produce creencia y difícil para una persuasión que origine conocimiento. Calicles parece representar aquí un ejemplo de quien cegado por un deseo irrefrenable de satisfacción es incapaz de alcanzar la verdad hacia la cual el filósofo pretende orientarlo.

Aunque en el *Menón* no se atribuye a los apetitos ni a las pasiones los cambios de opinión, sino que se trata de una característica propia de ese estado cognitivo, consideramos interesante proponer una lectura en paralelo entre estos pasajes puesto que aluden, en última instancia, a la inconstancia de aquel que actúa carente de conocimiento. En el contexto del *Gorgias* no se niega que un hombre sin conocimiento pueda tener una creencia verdadera y, por tanto, tenga la posibilidad de actuar bien.²¹ El problema, a

²⁰ Dodds (*op. cit.*, p. 304) advirtió este problema y ofrece una interesante solución analizando la alternativa que, como señala, propone Nestle. Aquí proponemos, a su vez, otra opción a la luz de las ofrecidas por este autor.

²¹ Volveremos sobre este punto en la siguiente sección.

que apunta el pasaje recién citado, es que esa creencia verdadera puede ser abandonada rápidamente, puesto que es presa fácil de la persuasión; o bien, puede confundir fácilmente un beneficio con un daño. En este último caso, el individuo sin conocimiento, creyendo estar realizando acciones provechosas, se procura un mal para sí mismo.²²

Lo que parece estar operando aquí, tal como ocurría en el *Menón* con la *dóxa*, es el carácter endeble del estado de creencia, puesto que mientras que Calicles cambia de parecer, la filosofía, que conoce, dice siempre lo mismo (482a7). En ambos diálogos, la inferioridad de estos dos “modos cognitivos” se debe a, creemos, un mismo factor: en contraste con la estabilidad del conocimiento que resulta siempre garantía para actuar bien, tanto la recta opinión (en el *Menón*) cuanto la creencia verdadera (en el *Gorgias*) no pueden utilizarse en todos los casos como criterio para el actuar si pretendemos conducir nuestra alma hacia el bien.

En la siguiente sección de este trabajo comenzaremos por analizar el rol que juega la refutación en ambos diálogos a la hora de dirigir a los individuos hacia el conocimiento. Intentaremos mostrar, además, cómo la noción de explicación opera –también en ambas obras– como criterio de la distinción epistemológica. Finalmente, nos ocuparemos, brevemente, del modo en que la persuasión interviene en el método socrático de refutación con vistas a comprender en qué sentido, entonces, la *pístis alethés* – tal como la recta opinión en el *Menón* – podría constituir un primer estadio en el camino hacia el conocimiento en el *Gorgias*.

2) LA RELACIÓN DE LA PÍSTIS Y LA DÓXA CON LA EPISTÉME

a) Refutación

En el *Menón*, el *élenkhos* se presenta jugando un rol fundamental no solamente en la primera sección – cuando los intentos por parte del alumno de Gorgias de definir la virtud son refutados por Sócrates – sino también en el intercambio de Sócrates con el esclavo. Este complejo pasaje encierra muchas dificultades a la hora de su interpretación.²³ Al respecto, Guthrie

²² Es el caso de, por ejemplo, el tirano Arquelao, al que se hace referencia en el episodio de la conversación entre Sócrates y Polo (470d5 y ss.).

²³ Una muestra de ello es el espinoso problema acerca de cómo entender la reminiscencia en un contexto en el que la teoría de las Formas no se encuentra presentada de manera sistemática. Ya Guthrie había afirmado que esta parte del *Menón* debe ser explicada a la luz de los diálogos del período medio y más recientemente Kahn sostuvo que “... Sin la noción

afirma que “...el episodio con el esclavo es un modelo de trabajo, y una reivindicación, del método socrático.”²⁴ Ciertamente, Irwin explica que el episodio del esclavo responde a la paradoja de Menón de 80d8-10,²⁵ y Fine asegura que, en rigor, aquello que rebate la paradoja no es la reminiscencia propiamente dicha sino la refutación del esclavo por parte de Sócrates[□] (en lo que podríamos llamar la primera parte del intercambio entre ellos). La autora sostiene que esto es así porque lo que Sócrates intenta mostrar es que quien no tenga conocimiento alguno acerca de una cuestión (en este caso un problema geométrico) puede alcanzar, al menos, creencias verdaderas en una primera instancia²⁶ y, si continúa con la indagación, existe la posibilidad de llegar a alcanzar un saber al respecto. En suma, a la pregunta acerca de cómo es posible investigar algo que no se conoce en absoluto, podría responderse con Marcos que “... para Platón poseer *epistémē* requiere ‘más’ que saber verdades relativas a lo conocido, o, en todo caso, acerca de ‘más’ cosas, no sólo las verdades directamente vinculadas con el objeto de saber...”²⁷ Precisamente, como hemos observado, no tener *epistémē* no significa estar falto de todo tipo de conocimiento, sino que de lo que se carece es de aquel saber más elevado en el que se entrelazan todos los conocimientos y se fijan en el alma de manera estable. Esto no implica, sin embargo, ser absolutamente ignorante pues, continúa la autora

“... la enseñanza de esta sección del diálogo es que cuando nos embarcamos en la búsqueda de saber, no estamos en situación de conocer, desde luego, pero tampoco ignoramos absolutamente aquello que hacemos objeto de investigación, sino que nos hallamos en el estado intermedio de saber y no saber”.

de Forma, sería difícil ver cómo la doctrina de la reminiscencia puede representar una teoría seria en epistemología...” Sin embargo, Brisson propone que “... para responder a la pregunta de Menón, Sócrates no necesita hablar de realidades inteligibles, es suficiente tener en cuenta la separación del alma y del cuerpo, la inmortalidad del alma y su transmigración”. Cfr. GUTHRIE, W.K.C. *Op. cit.*, p. 250; KAHN, C. “Prolepsis in *Gorgias* and *Meno*”. In: Erler, M. y Brisson, L (eds.). *Gorgias-Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007, p. 331; BRISSON, L. “La réminiscence dans le Ménon (81c5-d5)”. In: Erler, M. y Brisson, L (eds.). *Gorgias-Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Sankt Augustin : Academia Verlag, 2007, p. 203.

²⁴ Cfr. GUTHRIE, W.K.C. *Op. cit.*, p. 249.

²⁵ Cfr. IRWIN, T. *La Ética de Platón*. Trad. cast. de Stellino, A.I., México: UNAM, 2000, p. 225.

²⁶ Irwin sostiene que “... con algunas opiniones verdaderas iniciales, el esclavo alcanzó ampliar la cantidad: su indagación llegó a feliz término”. Cfr. IRWIN, T. *Op. cit.*, p. 225; Cfr., además, DIMAS, P. True belief in the Meno. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XIV, 1996, p. 3.

²⁷ Cfr. MARCOS, G., *art. cit.*, p. 74.

Con todo, creemos que el método refutativo cumple la función de eliminar las creencias falsas del alma del esclavo y de ubicarlo en un estado de desconcierto tal que permita que surjan las verdaderas. En términos de Ferrari

“... la tarea del intérprete consiste en aislar esa opinión verdadera, distinguiéndola de las falsas, e intentar comprender cómo se puede transformar en conocimiento”.²⁸ Irwin, por su parte, sostiene que “Sócrates da por sentado que si nos fundamos en los principios rectores del *élenkhos* como guía para resolver los conflictos de opinión, revisaremos nuestras opiniones en la dirección correcta.”²⁹

Una valoración del *élenkhos* en términos similares encontramos en el *Gorgias*, donde la refutación se dirige a eliminar aquella falsa opinión de la que se está persuadido. En efecto, Sócrates se describe a sí mismo como alguien que prefiere ser refutado antes que refutar, pues de ese modo uno se libra del peor de los males: la opinión errónea (δόξα ψευδής) (458a2-458b3). Como advierte Irwin,³⁰ en este contexto, el filósofo intenta distinguir su método de la competencia erística ya que no busca meramente la victoria sino que se dirige a la verdad y pretende, mediante la eliminación de falsas teorías, obtener resultados constructivos y no sólo destructivos.³¹

Pasajes como el citado recién abundan en el *Gorgias*. Además, la refutación es caracterizada como aquel procedimiento mediante el cual es posible alcanzar acuerdo entre los interlocutores. Así pues, en la segunda sección de este diálogo, ante la afirmación socrática de que los que sufren castigo son menos desgraciados que quienes escapan de él, Polo se refugia en la ironía afirmando “... ¡Por cierto que resulta esa refutación aún más difícil, Sócrates!” (473b 8-9). La respuesta del filósofo va en consonancia con su propia concepción del *élenkhos* “...más bien es imposible, pues la verdad jamás es refutada”. En efecto, la refutación libera de las falsas creencias; la verdad, una vez alcanzada, no cambiará ni se diluirá sino que permanecerá siempre igual. Unas líneas más adelante, Sócrates asegura:

... En consecuencia, mira si quieres por tu parte ofrecerte a una refutación respondiendo a mis preguntas. Creo firmemente que yo, tú y los demás

²⁸ Cfr. FERRARI, F., “La transizione epistemica”. In: Erler, M. y Brisson, I. (eds.), *Gorgias-Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, p. 292.

²⁹ Cfr. IRWIN, T. *Op. cit.*, p. 227.

³⁰ Cfr. IRWIN, T., PLATO. *Gorgias*: transl. with notes by __, Oxford, 1982, p. 122.

³¹ Volveremos sobre este punto más adelante.

hombres consideramos que cometer injusticia es peor que recibirla y que escapar al castigo es peor que sufrirlo (474a 2-b 5).

Según nuestra opinión, este pasaje revela la convicción socrática que, creemos, atraviesa toda la obra y constituye la raíz del método refutativo tal como se encuentra aquí concebido: todos los hombres entrañan, aunque no lo puedan reconocer a primera vista, la capacidad de conocer la verdad. El motivo por el cual Polo no tiene la capacidad para refutar a Sócrates parece estar evidenciado en la aserción respecto de que la verdad es irrefutable.³² Justamente, como hemos advertido, la refutación opera sobre aquellas creencias falsas y no puede afectar a las verdaderas que se encuentran en el alma de todos los hombres. De ahí que Sócrates asegure que tanto él como Polo y todos los demás consideran lo mismo. El acuerdo del interlocutor parece estar relacionado con su admisión de abandonar las falsas creencias y permitir el surgimiento de lo que realmente se cree. El presupuesto platónico implícito aquí, detectado por Vlastos³³ por ejemplo, es que el grupo de creencias falsas que se encuentran en el alma de todo hombre oculta la posibilidad de conocimiento que esa alma tiene en sí. McKim, quien interpreta que Platón presenta al *élenkbos* como un arma para defender la moralidad socrática, sostiene que lo que Sócrates intenta demostrar mediante sus estrategias es que todos comparten con él su máximo postulado ético, aunque no estén conscientes de eso.³⁴

Creemos, pues, que el *Gorgias* y el *Menón*, diálogos que aun partiendo de concepciones tan diferentes – pues que en uno esté explicitada la reminiscencia y en el otro semejante teoría no aparezca operando en absoluto no es un dato menor – presentan similitudes que vale la pena poner de manifiesto. Es el caso de la refutación, pues en ambas obras cumple un papel esencial en el progreso hacia el conocimiento. Tal como Polo, una vez que el esclavo de Menón fue refutado por Sócrates está en condiciones de detectar aquellas opiniones verdaderas que están en su alma. El método refutativo adquiere, podría decirse, de este modo un carácter más bien constructivo en tanto posibilita el progreso hacia el conocimiento.³⁵ En efecto, ni en uno ni

³² Cfr. *Gorgias*, 473b 10-11.

³³ Cfr. VLASTOS, G. "The Socratic Elenchus". In: Prior, W. (ed.). *Socrates, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol III. London: Routledge, 1996, p. 45.

³⁴ McKIM, R., "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*". In: Griswold, J. R. (ed.). *Platonic Writings, Platonic Readings*. New York/London: Pennsylvania State Univ. Press, 1988, pp. 36-37.

³⁵ A propósito del carácter "constructivo" del *élenkbos* en el *Menón*, cfr., por ejemplo, FINE, G., "Inquiry in the *Meno*". In: Kraut, R. (ed.). *Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992, pp. 208-209; en los diálogos en general cfr. VLASTOS, G. "The

en otro diálogo, la conversación concluye una vez refutado el interlocutor. Se ofrecen alternativas para poder lograr el objetivo propuesto. Paradójicamente, en ninguno de los dos aquellos objetivos son alcanzados: en el *Gorgias*, Sócrates no consigue persuadir realmente a ninguno de los tres interlocutores acerca del modo correcto de vivir; en el *Menón* no se consigue resolver si, en efecto, la virtud es enseñable, puesto que no se ha alcanzado la definición de virtud.³⁶ Sin embargo, a diferencia de los diálogos tempranos, aquello que queda sin solución no es producto del método refutativo. A esta altura comienzan a intervenir factores más complejos, entre ellos – el que aquí nos interesa – el valor epistémico de la *pístis* y de la *dóxa*.

Por otra parte, es cierto que en el *Gorgias* parecería, a primera vista, que es suficiente con eliminar las creencias falsas para alcanzar un conocimiento de la verdad. Sin embargo, hemos advertido, a propósito del mito narrado por Sócrates a Calicles, que tener una creencia sin conocimiento (por más verdadera³⁷ que sea) no implica que permanezca estable en el alma del individuo que cree. Si se está falto de conocimiento, se es más propenso a cambiar de parecer a causa de una persuasión retórica, mientras que quien conoce dice siempre lo mismo.

b) el “lógos de hierro”

Cuál es el criterio, entonces, para distinguir aquellas opiniones del conocimiento. Hemos advertido que en el *Menón*, Sócrates refiere explícitamente que

... las opiniones verdaderas, el tiempo que permanecen, son algo bello y a todas las cosas las hace buenas. Pero no quieren permanecer mucho tiempo, sino que se escapan del alma del hombre; de manera que, hasta que uno las ata (δήση) con una reflexión de su fundamento (αἰτίας λογισμῶ), no son muy dignas. Y eso, compañero Menón, es la reminiscencia, según estuvimos de acuerdo anteriormente. Y bien, una vez que están atadas (δεθῶσιν), primero se vuelven conocimientos (ἐπιστήμαι γίνονται), y luego duraderas. Es por eso que el conocimiento tiene más valor que la

Socratic Elenchus”. In: Prior, W. (ed.). *Socrates, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol III. London : Routledge, 1996, pp. 28-55; IRWIN, T. *La Ética de Platón*. Trad. cast. de Stellino, A.I., México: UNAM, 2000, pp. 45-47.

³⁶ Permítasenos simplificar a tal punto los objetivos de cada uno de los dos diálogos a los efectos de progresar en nuestra argumentación.

³⁷ Al respecto es interesante el aporte de Marcos (Lógos y opinión verdadera según Platón, *art. cit.*, p. 75) quien afirma que “... Ya desde sus primeros escritos, pues, Platón se aplica a refutar la pretensión de que saber una verdad, o aun un conjunto de verdades, constituye ciencia...”

opinión correcta, y el conocimiento difiere de la opinión correcta en la atadura (δεσμῶ). (97e7-98a10)

Este rico pasaje contiene numerosas dificultades. El vínculo entre la atadura, la explicación o justificación³⁸ y la reminiscencia puede parecer oscuro. Irwin ofrece una interpretación que contribuye – creemos – a su esclarecimiento, pues él sostiene que para comprender a qué se refiere Platón con esta identificación entre *aitías logismós* y *anámnēsis* debe ser tenida en cuenta la búsqueda socrática de la definición.³⁹ En este sentido, aquello a lo cual un individuo llega cuando conoce la causa o la explicación es a una definición. Resuena, en estos pasajes, no solamente la insistencia de Sócrates de conocer aquello por lo que todas las virtudes son virtudes – del comienzo del *Menón* –, sino también la insistencia socrática que encontramos en los diálogos platónicos de juventud.⁴⁰ Según esta interpretación, la indagación que debe continuar el esclavo *pollákis* y *pollakbé*⁴¹ se dirige a la identificación de una definición. Ahora bien, el conocimiento de una definición, si tenemos en cuenta que conocer la explicación de la causa es reminiscencia, no se adquiere como una novedad desde afuera, sino, como apunta Marcos “... es el despliegue de un saber previo, latente, que ya está de alguna manera en nosotros y que la investigación no hace otra cosa que despertar”.⁴²

Ahora bien, aunque no hallemos una solución definitiva al problema de esclarecer qué significa para Platón esa explicación razonada, es posible conectarla – en tanto aquello que encadena una recta opinión con conocimientos que se encuentran en el alma de modo tal que pueda ser transformada

³⁸ Divenosa (en PLATÓN. *Laques – Menón*. Buenos Aires: Losada, 2008, p. 259, n. 159) explica que “...la expresión *logismón aitía* quiere decir aquí que es necesaria una explicación o argumento, una comprensión racional de aquella opinión, para que ella pueda ser anclada en el conocimiento que ya se posee, y no escaparse del alma humana, como sucede cuando no existe tal ligazón...”

³⁹ Una interpretación alternativa ofrece Ferrari para quien “... el *aitías logismós* parece consistir en una suerte de visión relativa a la necesidad de la conexión entre la esencia de un ente y su propiedad”. El autor encuentra que la epistemología del *Menón* se encuentra más en consonancia con los diálogos centrales. Cfr. FERRARI, F. “La transizione epistemica”. In: Erler, M. y Brisson, L (eds.). *Gorgias-Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007, pp. 295-296.

⁴⁰ Bravo, sin embargo, sostiene que el tipo de definición que Platón desarrolla en el *Menón* presenta características nuevas respecto de los diálogos socráticos, fundamentalmente debido a la introducción del método hipotético. Cfr. BRAVO, F. *Teoría Platónica de la definición*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2002, pp. 55-58.

⁴¹ Cfr. *Menón*, 85c12.

⁴² Cfr. MARCOS, G. Lógos y opinión verdadera según Platón. *Revista Latinoamericana de Filosofía – Anejo 2010*, 2010, pp. 76-77.

ella misma en conocimiento – con un pasaje del *Gorgias* en el que Sócrates, refiriéndose a sus postulados acerca de cometer injusticia, afirma:

Estas afirmaciones que, tal como yo las mantengo, nos han resultado evidentes antes, en la discusión precedente⁴³, están unidas y atadas (κατέξεται καὶ δέδεται), aunque sea un poco rudo decirlo, con razonamientos de hierro y de acero, por lo menos, según se puede pensar; si no consigues desatarlos tú u otro más impetuoso que tú, no es posible hablar con razón sino hablando como yo lo hago, pues mis palabras son siempre las mismas, a saber: que ignoro cómo son estas cosas, pero, sin embargo, sé que ninguno de los que han conversado conmigo, como en esta ocasión, ha podido hablar de otro modo sin resultar ridículo. (508e6-509a7)

Si bien Sócrates afirma que ignora cómo son estas cosas, alega también que nadie ha podido refutarlo acerca de estas cuestiones; lo que significa que tiene más que buenas razones para creer en lo que él sostiene. La relación aquí entre ese “lógos de hierro” y la refutación se manifiesta de manera evidente. Quien dice siempre lo mismo y “sobrevive” a los diferentes intentos de refutación o de persuasión de lo contrario, será quien actúe siguiendo lo que de racional hay en su alma. Quien haga caso omiso a aquella parte racional, y se deje llevar por los deseos, actuará sin ningún criterio estable, es decir, al azar y nadie podría garantizar que sus acciones resultarán beneficiosas ni para él ni para los demás.

Precisamente, teniendo en cuenta los dos aspectos del ser humano, el racional y el irracional (en relación, esta vez, con el alma y el cuerpo, respectivamente), Platón introduce – en el segundo episodio del *Gorgias* – una división entre las artes verdaderas y las que Sócrates califica de meras rutinas. El filósofo establece, entonces, que la política, dividida en justicia y legislación, corresponde al alma, mientras que la medicina y la gimnasia corresponden al cuerpo. Así, en tanto arte regulativa, la legislación se corresponde con la gimnasia y en tanto arte correctiva, la justicia se corresponde con la medicina. Cada una se dirige a la salud ya del alma, ya del cuerpo. Ahora bien, la adulación (κολακευτική), continúa el filósofo, percibe esto y se divide a sí misma en cuatro partes.⁴⁴ Cada una de ellas será una imagen o simulacro de alguna de las cuatro artes antes mencionadas. La culinaria, la retórica, la

⁴³ Se refiere a la discusión con Polo acerca de que quien comete injusticia es más desdichado que quien la padece.

⁴⁴ Dodds (en PLATO. *Gorgias: A revised text with introduction and commentary* by __, Oxford: Clarendon Press, 1959, p. 228) advierte que, en esta explicación, Platón atribuye a una abstracción (como es “la adulación”) una conducta humana. Este autor sostiene que esta personificación asume casi la proporción de un mito en miniatura y, siguiendo a Schuhl (*La*

cosmética y la sofística son esas partes de la adulación que produce engaño, que es vergonzosa y que no es una *tékhnē*, sino una *empeiría*⁴⁵ que se dirige al placer sin buscar el bien.

Platón hace alusión al discurso de los geómetras (γεωμέτραι) cuando Sócrates explica que "... la cosmética es a la gimnasia lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia" (465c-d). Luego, continúa, aunque las artes y las pseudo-artes (simulacros de las primeras) son distintas por naturaleza (φύσει), frecuentemente se confunden. Es el alma quien tiene la capacidad de captar las diferencias para así distinguir una de otra; si, por el contrario, fuera el cuerpo el que estimase en función de los placeres que recibe (465d 3-4), no sería capaz de diferenciar, por ejemplo, un alimento saludable recomendado por un médico, de uno nocivo pero placentero ofrecido por el cocinero.⁴⁶ Del mismo modo, como explica Dodds,⁴⁷ quien no es filósofo es incapaz de distinguir la sofística (la falsa legislación) y la retórica (la falsa justicia) de la política (el arte genuino cuyas partes son la legislación y la justicia). Por eso la retórica fue definida como un simulacro de una parte (la justicia) de la política.⁴⁸

fabulation platonicienne. Paris: Vrin, 1968, p. 43), observa que la relación entre disciplinas es presentada con una forma histórica como una aventura fantástica.

⁴⁵ La distinción entre *tékhnē* y *empeiría* había sido sugerida por Sócrates en el proemio del diálogo.

⁴⁶ En su comentario a un pasaje anterior en el que se contrasta la medicina con la culinaria (464e), Irwin (en PLATO. *Gorgias*: transl. with notes by ___. Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 134) desconfía de la validez de esta aseveración platónica. Aunque concede que los niños o los insensatos pueden confundir un alimento saludable con uno nocivo, este comentarista pregunta si acaso los adultos no son capaces de distinguirlos y elegir el que no es saludable. Según nuestra interpretación, en el desarrollo de la discusión con Polo quedará evidenciado que quien elige lo que no es saludable creyendo que eso es lo que quiere, no sabe, en rigor, qué es lo que quiere. En efecto, Sócrates argumentará que todos dirigimos nuestros deseos hacia lo mejor, por tanto, si nos desviamos de la búsqueda de lo mejor, esto no quiere decir que queramos otra cosa, sino que creemos que nos dirigimos hacia lo que queremos cuando, en realidad, estamos confundidos. Sostenemos que estas consideraciones se encuentran aquí patentes de modo anticipatorio y ayudan a responder a la inquietud manifestada por Irwin; en efecto, si un adulto no elige lo mejor o confunde un alimento nocivo con uno saludable (o confunde al sofista o al retórico con el político) se está comportando, para Platón, igual que un niño o que un insensato.

⁴⁷ Cfr. DODDS E. R., PLATO. *Gorgias*: A revised text with introduction and commentary by ___. Oxford: Clarendon Press, 1959 p. 231.

⁴⁸ Mientras Irwin (en PLATO. *Gorgias*: transl. with notes by ___. Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 136) asegura que el uso de *psykhé* no implica el dualismo alma-cuerpo, sino que lo que aquí está presente, simplemente, es la habitual concepción griega del alma como guía del cuerpo mediante pensamientos, juicios, etcétera, Dodds (en PLATO. *Gorgias*: A revised text

Consideramos importante resaltar que el criterio de distinción de las artes depende de la definición de *tékhne* que Sócrates ofrece en 465a 2-6; y que distinciones como las de alma-cuerpo, bien-placer, están contenidas en la división entre *tékhne* y *empeiría*. Pero advertimos una distinción más: si tenemos en cuenta que la habilidad adulatoria percibe (ἀίσθημένη) sin tener conocimiento, sin ser concedora (γνῶσα) y conjetura o sospecha (στοξασαμένη) (464c 5-6), y, en cambio las verdaderas *tékhnai* pueden dar razón (ἔξει λόγον) pues saben cuál es la naturaleza de aquello de lo que se ocupan y aspiran al bien, la distinción entre *tékhne* y *empeiría* acarrea, además de diferentes fines hacia los que se dirige cada una, diferentes modos de dirigirse hacia ellos. La primera conoce, la segunda percibe o sospecha.⁴⁹ La primera se relaciona con el alma, la segunda conjetura en función de los placeres del cuerpo.

Por otra parte, aludimos recién al parlamento del Sócrates del *Gorgias* – hacia el final del diálogo – en el que afirmaba ser ignorante de las cosas acerca de las cuales se está debatiendo –, el Sócrates del *Menón* sostiene, a su vez

No vayas a creer que lo digo porque lo sé, sino que lo conjeturo. Pero que el conocimiento y la opinión correcta sean ambas diferentes, no me parece mucho que sea una conjetura, pues si dijera que hay otras cosas que sé –pocas, diría–, establecería que ésta es una de las que sé. (98b1–b6).

Hallamos aquí una característica socrática, según la cual, aunque haya cosas de las que afirma que no sabe, existen algunas que sí conoce: que la opinión verdadera es diferente del conocimiento – en este último caso –; que no han podido refutarlo – en el caso del *Gorgias* –; y que, en última instancia, la verdad es irrefutable.⁵⁰

Con todo, entendemos que la *tékhne*, conociendo las causas y teniendo la capacidad de dar razón, siempre se dirigirá a fines nobles y los resultados que producirá serán beneficiosos. Sin embargo, las *empeiríai* no tienen garantizados ni el éxito de su realización ni la nobleza de su intención. Que no se encuentren garantizados, sin embargo, no implica que en algunos casos puedan resultar provechosas. Justamente, sabemos, por boca de Gorgias en el primer episodio de este diálogo, que él mismo varias veces acompañó a su hermano médico (y a otros médicos) para persuadir a los pacientes a

with introduction and commentary by __, Oxford: Clarendon Press, 1959, p. 231) sostiene que esta antítesis alma-cuerpo aparece aquí, tal vez, por primera vez.

⁴⁹ Cfr. IRWIN, T., PLATO. *Gorgias*: transl. with notes by ____, Oxford, 1982, p. 134.

⁵⁰ Cfr. *Gorgias*, 473b 10-11.

someterse al tratamiento prescripto.⁵¹ Este parlamento de Gorgias (inmediatamente anterior a su postulación de la neutralidad moral de la retórica⁵²) indica que la persuasión que no enseña no siempre resulta nociva. Varias veces, en efecto, ha provocado resultados beneficiosos.

Ahora bien, aquella creencia de la que el retórico persuade no es una creencia falsa, puesto que – en primera instancia – es la prescripción de un médico que domina su *tékhne*, en otras palabras, que puede dar razón de su arte. El paciente persuadido por Gorgias se encuentra, ahora, en un estado anímico de creencia, pero esa creencia es verdadera, no falsa. El problema (que aparece aludido también en la refutación socrática de la neutralidad moral de la retórica) es que esa creencia verdadera no garantiza que el paciente, más adelante, vuelva a preferir lo mejor para su salud. Una acción se considera buena o útil si su resultado es beneficioso en todos los casos; mientras que, en tanto se mantenga en una dimensión azarosa, no podrá ser caracterizada como provechosa. Para que una acción sea buena siempre, entonces, es necesario poder dar razón y encontrarse, así, en la posesión de un conocimiento y no de una creencia verdadera.

Encontramos que este ejemplo de una creencia verdadera, que Platón nos ilustra en boca de Gorgias, puede ser interpretado a la luz de la eficacia de la opinión correcta en el *Menón*. En efecto, quien no conozca el camino a Larisa, mientras tenga una recta opinión, indicará la vía correcta a seguir. En este sentido, la opinión verdadera no es peor guía que el conocimiento.⁵³ Quien tenga una creencia verdadera acerca de qué tratamiento seguir para curarse de una enfermedad, y sólo mientras tenga esa creencia, conseguirá el fin perseguido del mismo modo que si tuviera conocimiento. Sin embargo, hemos ya afirmado, ni quien tenga una opinión verdadera ni una creencia verdadera puede asegurarse beneficios en todos los casos.

⁵¹ Cfr. *Gorgias*, 456b1- 6.

⁵² Del mismo modo que el arte pugilístico puede servir para que el boxeador gane en una contienda, pero puede utilizarse, además, para agredir a un familiar; la retórica, que puede usarse tanto con justicia como con injusticia, no será buena, por tanto, en todos los casos puesto que carece de la garantía que sólo el conocimiento de lo justo puede ofrecer. En este mismo sentido, entendemos, la retórica no puede dar razón, por lo cual no puede ser considerada como una *tékhne*. Cfr. *Gorgias* 456c6-457c3.

⁵³ Cfr. *Menón*, 97a12-b8.

Por otra parte, es cierto que en el *Menón*, al menos en una primera lectura, parece ser posible que una opinión correcta devenga conocimiento.⁵⁴ Ciertamente -más allá de las discusiones en torno al arduo problema acerca de a qué se refiere Sócrates con aquella “explicación razonada” o “justificación de la causa”- podemos acordar en que, en este diálogo, encontramos la convicción socrática del progreso del conocimiento, por una parte, y del importante papel que en él juegan tanto la refutación cuanto las opiniones verdaderas, por otra.

En contraste, nada se dice en el *Gorgias* acerca de una posible transformación de la creencia verdadera en *epistémé*. Taglia, de hecho, sostiene que “...en el *Gorgias* las características de la *pístis* se contraponen punto por punto a las de la *epistémé*.”⁵⁵ Sin embargo – como en el *Menón* – la refutación también cumple una función clave para dirigir el alma hacia el conocimiento. Cabe resaltar que este método no se limita a la utilización de argumentos racionales, pues el *Gorgias* también muestra a un Sócrates que se vale de numerosos recursos retóricos – tales como la apelación a la ironía, a los sentimientos, a relatos míticos, etc. – para refutar o persuadir a sus interlocutores.⁵⁶

Hemos señalado que en el símil del tonel agujereado Sócrates pretendía persuadir a Calicles de actuar conforme a la justicia y preferir una vida ordenada a una desenfrenada. Hacia el final del diálogo, nos encontramos con un mito que describe la suerte del alma luego de la muerte en función del modo de vida que eligió cuando estuvo encarnada. Como en el primer caso, la dinámica pregunta-respuesta ha dejado lugar a este largo discurso mítico con el que Sócrates no intenta refutar la tesis del interlocutor mediante la demostración de una inconsistencia interna, sino que pretende persuadirlo apelando a un discurso que excede lo estrictamente racional. Castel-Bouchouchi sostiene que aquí el mito sustituye a la dialéctica para provocar algún compromiso práctico en Calicles. Tiene, entonces, una fun-

⁵⁴ Cfr. WILKES K. V. “Conclusiones en el *Menón*”. Trad. de Di Camillo, S. G. In : *En torno al Menón de Platón*. OPFyL, Fichas de cátedra, Hist. de la Fil. Antigua. Buenos Aires: FFyL-UBA, 1999, p. 84. Esta afirmación será explícitamente refutada en la tercera sección del *Teeteto*, donde Platón niega que el conocimiento consista en opinión verdadera más explicación (*lógos*). Cfr. MARCOS, G. *Art. cit.*, pp. 65-85.

⁵⁵ Cfr. TAGLIA, A. *Il concetto di pistis in Platone*. Florence : Le Lettere, 1998, p. 144.

⁵⁶ Cfr., por ejemplo, RENAUD, F. La rhétorique socratique-platonicienne dans le *Gorgias* (447a-461b). *Philosophie Antique* 1, 2001, pp. 65-86.

ción extraña, pues intenta conducir hacia verdades racionales por medio de un discurso que no lo es.⁵⁷

El fin de este relato es persuadir a Calicles de vivir conforme a la justicia, pero esa persuasión, que se vale de una estrategia no racional (como lo es un discurso mítico), se dirige a eso que el alma tiene de irracional y voluble para conducirla hacia el camino firme y racional. El cambiante Calicles debe cambiar por última vez: la filosofía, que dice siempre lo mismo, debe penetrar en él de manera tal que sus convicciones se fijen de modo que no sea posible una modificación ulterior producida por un nuevo discurso adulatorio. Podemos suponer que la función que el mito podría cumplir aquí –al igual que la refutación– es sacar a la luz aquellas creencias verdaderas que toda alma es capaz de contener en sí misma. En definitiva, si Platón sostuviera que la *pístis* es incompatible con la *epistème*, ¿cuál es el sentido de utilizar estrategias que apunten a eliminar las creencias falsas para despejar las verdaderas, si éstas no constituyeran, al menos en una primera instancia, un camino posible hacia el conocimiento?

En cuanto al mito, una de sus características, señala Droz, es que no apunta a la verdad, sino que es un medio para exponer algo verosímil.⁵⁸ No obstante, si suponemos que el mito es una consecuencia de una convicción interior, podría ser considerado como un modo de expresar aquello que quien lo relata cree firmemente que es verdadero, aunque elija un modo de discurso no racional. El hecho de que sea posible encontrar algo más verdadero que él⁵⁹ parece implicar que, tal vez, esas creencias podrían ser expresadas de un modo diferente, es decir, a través de una forma del discurso que se ajustara a lo racional. Pero, hasta tanto Calicles no sea capaz de entregar su alma a la refutación lógica de sus tesis,⁶⁰ parece que la estrategia más apropiada es la que Sócrates propone con el mito. Se trataría de un contenido verdadero y racional que podría transmitirse mediante una forma verosímil e irracional

⁵⁷ Cfr. CASTEL-BOUCHOUCHI, A. "D'un bon usage du mensonge: rhétorique et persuasion dans les dialogues de Platon". In: Samama G. (ed.), *Analyses & réflexions sur... Platon, Gorgias*. Paris: Ellipses, 2003, p. 15. Ver también BRISSON, L., "La justice et l'injustice mises à nu: le mythe final du *Gorgias*". In: Samama G. (ed.), *Analyses & réflexions sur... Platon, Gorgias*, Paris : Ellipses, 2003, pp. 152-158.; ANNAS, J. Plato's Myths of Judgement. *Phronesis*, 27, 1982, pp. 119-143; DROZ, G. *Los mitos platónicos*. Barcelona: Labor, 1993, pp. 9-18 y 95-105.

⁵⁸ Cfr. DROZ, G., *op. cit.*, p. 11.

⁵⁹ En 527a5 y ss. , Sócrates afirma "... Quizá esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero".

⁶⁰ Invitación que Sócrates le había ofrecido a Polo en 475d 6-7: "... Entrégate valientemente al *lógos* como a un médico y responde..."

o bien, invirtiendo los términos de Droz, podríamos decir que el mito es un medio verosímil para exponer algo verdadero, no como relato histórico sino como un discurso que expresa nociones filosóficas tales como postulados éticos y metafísicos.

Es cierto, no obstante, que ni Calicles ni Gorgias ni Polo, han sido convencidos por Sócrates. Sin embargo juzgamos sugerente un pasaje –que se encuentra unas líneas antes de comenzar el relato mítico- en el que Sócrates intenta mostrar que la verdadera función del político es mejorar las almas de los hombres: en 513c 4 y ss., Calicles responde: “... No sé por qué me parece que tienes razón, Sócrates; pero me sucede lo que a la mayoría, no me persuado del todo”. Como asegura Dodds, Calicles encuentra los argumentos de Sócrates más lógicos que convincentes, y el filósofo atribuye esto a una resistencia emocional,⁶¹ pues a continuación asegura que “...si examinamos (διασκοπώμεθα) repetidamente (πολλάκις) y mejor estas mismas cuestiones, te persuadirás.” (513c 8-d 1).

Como el esclavo de Menón, “... si alguien le pregunta esto mismo muchas veces y de distintas maneras, debes saber que terminará conociendo el tema de manera no menos exacta que cualquiera”;⁶² así, los interlocutores de Sócrates en el *Gorgias* necesitan continuar indagando, puesto que a lo que parece estar apuntando el filósofo aquí es a hacer surgir las creencias verdaderas con el fin de alcanzar, en una segunda instancia, el conocimiento. Sin embargo, apunta Dimas: “<Sócrates> nunca ofrece una demostración de él mismo haciendo eso.”⁶³ Tal vez sea posible pensar que en el caso del *Gorgias*, tampoco.

En suma, así como el esclavo de Menón a partir de la reminiscencia ha logrado alcanzar opiniones verdaderas y está preparado para alcanzar la *epistémē*; Calicles, una vez que alcance creencias verdaderas, podría estar listo para una persuasión didáctica que haga surgir el conocimiento.

CONCLUSIONES

Entendemos que tanto en el *Gorgias* cuanto en el *Menón*, están en juego dos categorías epistemológicas que, según hemos propuesto, pueden ser leídas en paralelo. En efecto, a partir tanto del punto de vista de su inestabi-

⁶¹ Cfr. DODDS E. R., PLATO. *Gorgias*: A revised text with introduction and commentary by Oxford: Clarendon Press, 1959, p. 351.

⁶² Cfr. *Menón*, 85c11-d1

⁶³ Cfr. DIMAS, P. True belief in the *Meno*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XIV, 1996, p. 2.

lidad; como desde el modo en que Sócrates propone fijar las creencias y las opiniones en el alma; como, además, desde la manera en que la refutación se dirige al alma de los individuos para eliminar las *dóxai* falsas e, incluso, constituir así un primer escalón en el ascenso hacia el conocimiento; hasta, finalmente, expresar que la investigación debe continuar con vistas a alcanzar el objetivo propuesto; podemos sostener que la *pístis* y la *dóxa* presentan características semejantes en ambos diálogos.

Asimismo, juzgamos que tener en cuenta estas notas comunes, ayuda a comprender el modo en que Platón plantea en el *Gorgias* aquel tipo de persuasión que produce una creencia verdadera. Precisamente, hemos intentado mostrar de qué modo el desarrollo de la noción de opinión correcta y su relación con la *epistémé* en el *Menón*, ayuda a, por una parte, esclarecer la diferencia entre la *pístis alethés* y el conocimiento en el *Gorgias*; y, por otra parte, puede, en última instancia, echar algo de luz al problema acerca de la utilización de estrategias retóricas por parte del personaje de Sócrates en este diálogo.

[recibido em agosto de 2010; aceito em novembro 2010]

BIBLIOGRAFÍA

a) Ediciones, traducciones y comentarios del *Gorgias* y del *Menón* de Platón:

BURNET, J. (ed.). *Platonis Opera*, t. III. Oxford: Oxford University Press, vs. eds. (1ª ed. 1903).

PLATO. *Gorgias*: A revised text with introduction and commentary by Dodds E. R. Oxford: Clarendon Press, 1959.

PLATON. *Gorgias*: texte établi et traduit par Croiset, A. Paris : Les Belles Lettres, 1955. (Oeuvres complètes, vol. III 2)

PLATON. *Ménon*: texte établi et traduit par Croiset, A. Paris : Les Belles Lettres, 1955. (Oeuvres complètes, vol. III 2)

PLATO. *Gorgias*: transl. with notes by Irwin, T. Oxford: Clarendon Press, 1982.

PLATON. *Gorgias*: trad., introd. et notes par Canto-Sperber, M. Paris : GF Flammarion, 1993.

PLATON. *Ménon* : trad., introd. et notes par Canto-Sperber, M. Paris : GF Flammarion, 1993.

PLATÓN. *Gorgias*: trad., intr. y notas de Calonge Ruiz, J., Madrid: Gredos, 2000. (Diálogos, vol. II)

- PLATÓN. *Menón*: trad., intr. y notas de Olivieri, F. Madrid: Gredos, 2000. (Diálogos, vol. II)
- PLATÓN. *Gorgias*: intr., trad. y notas de Cappelletti, A. Buenos Aires: Eudeba, 1967.
- PLATÓN. *Menón*: estudio crítico, trad. y notas de Ruiz de Elvira, A. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- PLATÓN. *Menón*: trad., intr. y notas de Divenosa M., in: _____. *Laques – Menón*. Buenos Aires: Losada, 2008.

b) Bibliografía secundaria:

- ANNAS, J. Plato's Myths of Judgement, *Phronesis*, 27, 1982, p. 119–143
- BRAVO, F. *Teoría Platónica de la definición*. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico/ Universidad Central de Venezuela, 2002.
- BRISSON, L. “La justice et l'injustice mises à nu: le mythe final du *Gorgias*”. In : Samama G. (ed.), *Analyses & réflexions sur... Platon, Gorgias*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2003, p. 152-158.
- BRISSON, L. “La réminiscence dans le Ménon (81c5-d5)”. In : Erler, M. y Brisson, L (eds.), *Gorgias-Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Sankt Augustin : Academia Verlag, 2007, p. 199-203.
- CASTEL-BOUCHOUCHI, A. “D'un bon usage du mensonge: rhétorique et persuasion dans les dialogues de Platon”. In : Samama G. (ed.), *Analyses & réflexions sur... Platon, Gorgias*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2003, p. 8-19.
- COOPER, J. M. “Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*”. In: _____. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 29-75.
- DIMAS, P. True belief in the *Meno*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XIV, 1996, p. 1-32.
- DROZ, G. *Los mitos platónicos*. Barcelona: Labor, 1993.
- FERRARI, F. “La transizione epistemica”. In: Erler, M. y Brisson, L (eds.), *Gorgias-Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007, p. 290-296.
- FINE, G. “Knowledge and Belief in *Republic V–VII*”. In: Everson, S. (ed.). *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 85–115.
- FINE, G. “Inquiry in the *Meno*”. In: Kraut, R. (ed.). *Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 200-226.
- GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The Man and his Dialogues. Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- IRWIN, T. *La Ética de Platón*. Trad. cast. de Stellino, A.I. México: UNAM, 2000.

- KAHN, C. "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*". In: Prior, W. (ed.). *Socrates, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol III. London: Routledge, 1996, p. 60-96.
- KAHN, C. "Hypothesis in the *Meno*". In: _____. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 309-319.
- KAHN, C. "Prolepsis in *Gorgias* and *Meno*?". In: Erler, M. y Brisson, L (eds.). *Gorgias-Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007, p. 325-332.
- MARCOS, G. Lógos y opinión verdadera según Platón. *Revista Latinoamericana de Filosofía – Anejo 2010*, 2010, p. 65-85.
- McKIM, R., "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*". In: Griswold, J. R. (ed.). *Platonic Writings, Platonic Readings*. New York/London: Routledge, 1988, p. 34-48.
- RENAUD, F. La rhétorique socratique-platonicienne dans le *Gorgias* (447a-461b). *Philosophie Antique*, 1, 2001, p. 65-86.
- SANTA CRUZ, M. I. "Persuasion et conviction dans le *Gorgias*". In: Brancacci, A., Taormina, D., El Murr, D. (eds.). *AGLALA: Autour de Platon. Recueil en l'honneur de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 2009, p. 179-193.
- TAGLIA, A. *Il concetto di pistis in Platone*. Florence: Le Lettere, 1998.
- VLASTOS, G. "The Socratic Elenchus". In : Prior, W. (ed.). *Socrates, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol III. London : Routledge, 1996, p. 28-55.
- WILKES, K. V. "Conclusiones en el *Menón*", trad. de Di Camillo, S. G. In : _____. *En torno al Menón de Platón*. OPFyL, Fichas de cátedra, Hist. de la Fil. Antigua, FFyL, UBA, 1999, p. 77-88.