

# GORGIAS Y PLATÓN SOBRE LÓGOS, PERSUASIÓN Y ENGAÑO

## GORGIAS AND PLATO ON LÓGOS, PERSUASION AND MISTAKE

GRACIELA E. MARCOS DE PINOTTI\*

**Resumen:** En *Sofista* 234b-c, Platón caracteriza al sofista como fabricante de “imágenes habladas” (*eídola legómena*). Para esclarecer la arte que practica, una analogía es propuesta entre el pintor y el sofista, pero esa analogía ha sido criticada por envolver una asimilación ilegítima entre imágenes visuales e habladas, o entre lo que es visto y lo dicho o creído. Intentaré mostrar en este texto, una interpretación diferente. Platón se refiere a la *mimesis* como una forma de producción (*poiésis*), a diferencia de la adquisición (*ktêsis*) de algo que ya es o que ha llegado a ser dirigiendo la atención al *producir* antes que al producto.

**Palabras-clave:** sofista; imágenes; producción; engaño.

**Abstract:** In *Sophist* 234b-c Plato characterizes the sophist as a maker of “spoken images”. In order to clarify this art of the sophist, an analogy is proposed between painting and sophistry. This analogy has been criticized as involving an illegitimate assimilation between visual and spoken images, or between the objects of seeing and statements/beliefs. I argue in this paper for a different interpretation. Plato deals with *mimesis* as a kind of making something (*poiésis*) rather than as a kind of acquiring something (*ktêsis*) that is or has already come into being. He focuses on the *making* prior to the product.

**Keywords:** Sofistry; Images; Making; Mistake.

En el tratado *Sobre el no ser o sobre la naturaleza* (SNS), Gorgias proclama la imposibilidad de comunicar lo que es a través del *lógos*, cuya heterogeneidad con lo que es le impide ser vehículo de verdad, su *Encomio de Helena* (EH) es en buena medida un encomio del *lógos*.<sup>1</sup> Constituido en gran soberano

---

\* Graciela E. Marcos de Pinotti é professora da Universidad de Buenos Ayres (Conicet), Argentina. E-mail: grelmarcos@gmail.com

<sup>1</sup> Me serviré de las dos versiones, de formato doxográfico, que nos han llegado del tratado *Sobre el no ser o sobre la naturaleza*, la transmitida por el escéptico Sexto Empírico, *adv math.* VII 83-87, en adelante SE VII, y la del anónimo en el escrito pseudo-aristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, en lo sucesivo MXG. En ambos casos, al igual que para referirme a *Encomio de Helena* (EH), sigo el texto de M. UNTERSTEINER, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, Fascicolo secondo, Firenze, La nuova Italia, 1949. Sobre la dificultad de traducir, incluso describir los argumentos de Gorgias sin imponerle una interpretación particular

(δυνάστης μέγας, EH 8, 61) no es su valor de verdad el que cuenta sino su carácter emotivo, su capacidad de influir sobre el auditorio y generar en él adhesión o rechazo. El *lógos* se constituye en un inapreciable instrumento a la hora de persuadir, aunque es capaz también de engañar al alma (..λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, EH 8,59). Mi objetivo es explorar el mecanismo del *lógos* gorgiano dirigiendo especial atención a las nociones de persuasión y engaño, estrechamente ligadas entre sí en EH, para luego abrir a una comparación entre tal concepción y la platónica, que examinaré en un conjunto acotado de pasajes de *República*. Tales textos sugerirían que Platón, cuyo compromiso con lo verdadero lo lleva con frecuencia a cuestionar el uso del discurso con fines puramente persuasivos y a ver en la práctica retórica una producción de engaño, no por ello es insensible al problema de la eficacia de la verdad. Reconoce que ésta puede resultar insuficiente cuando se trata de movilizar a determinado auditorio, de ahí su interés en desarrollar estrategias argumentativas orientadas a persuadir sin traicionar el contenido de verdad de lo expresado.

Su posición acerca de la vinculación entre verdad y persuasión es compleja y no admite, como veremos, un análisis unilateral. Más allá de sus críticas frecuentes a oradores y sofistas, Platón coincide con éstos en que el *lógos* es una poderosa herramienta de persuasión a la que, en todo caso, considera necesario fijarle límites claros. No reniega de su capacidad persuasiva y a veces engañadora, y al par que rechaza cualquier artificio cuyo solo fin sea atraer al auditorio, legitima otros toda vez que sea un propósito noble el que guíe su utilización. En tal sentido, el convencimiento de que un discurso forjado por quien ignore la verdad no puede ser persuasivo, no habría impedido a Platón reconocer que la verdad por sí sola *tampoco* garantiza persuasión, perfilándose en este aspecto como continuador de Gorgias antes que como adversario suyo.

## I

Comenzaré por referirme a la sección de SNS referida al discurso,<sup>2</sup> donde aflora una concepción que lejos de estar reñida con la que proporciona EH, a mi entender se articula muy bien con ella. La cuestión de la vinculación entre ambos escritos no deja de ser importante a la hora de interpretar sus

---

cf. E. SCHIAPPA, "Interpreting Gorgias's 'Being' in *On Not-Being or On Nature*", *Philosophy and Rhetoric*, 30, 1997, 1:13.

<sup>2</sup> El tratamiento del *lógos* comprende SE VII, 83-87 y MXG, 21-26.

respectivos contenidos. Si en ellos se presentaran tesis irreconciliables, no solamente resultaría imposible reconstruir a partir de ambos la concepción gorgiana del *lógos*, sino que terminaríamos por desconfiar de la posibilidad de tomar en serio tales escritos.<sup>3</sup> Por el contrario, tan pronto advertimos el nexo que los liga, el pensamiento de Gorgias se nos presenta en toda su riqueza y complejidad, como un pensamiento que no solamente movilizó las críticas de Platón, sino que también inspiró algunos importantes desarrollos que sus diálogos transmiten en torno a la persuasión y al engaño.

Un análisis atento de la tercera sección de SNS nos sitúa, en rigor, frente a ciertas limitaciones que afectarían al discurso a la hora de comunicar qué son las cosas, pero que lejos de signar su fracaso como instrumento de comunicación humana, Gorgias habría sabido capitalizar, edificando la soberanía del *lógos*, por paradójico que ello resulte, sobre las ruinas de su pretensión reveladora. Despojado de un valor de verdad proveniente de su sujeción a las cosas que son, y justamente en virtud de la heterogeneidad y autonomía que ostenta con relación a ellas, el valor que Gorgias confiere al *lógos* como medio de persuasión y motor de la acción será inmenso.

Son tres las tesis proclamadas en SNS: (i) que nada es, (ii) que en caso de que hubiera algo, no podría ser pensado y (iii) que aun si algo puede ser pensado, no podría ser comunicado. Advertamos que Gorgias está dispuesto a conceder que hay algo e incluso que se lo pueda pensar, pero no ya que lo aprehendido pueda ser transmitido a otro. Esta tercera formulación, que pone límites al lenguaje al negar la posibilidad de algo evidente para todos, encierra el mensaje fundamental del polémico tratado gorgiano, confirmando sentido a toda la argumentación y posibilitando el encadenamiento de las tres tesis, ya que si se impusiera que nada es, es decir, si la primera tesis fuese persuasiva, como bien destaca Cassin,<sup>4</sup> Gorgias la transmitiría como una verdad necesaria, sin dar lugar a las dos tesis siguientes. En lo que sigue me concentraré, pues, en esa tercera formulación.

<sup>3</sup> Sobre esta cuestión, suscitada en alguna medida por la afirmación del mismo Gorgias, al final de EH, de que se trata de un juego (*παίγνιον*, EH 21, 161), lo que unido a la dialéctica negativa de SNS ha llevado a interpretaciones extremas (p.e. que Gorgias no sostuvo ninguna doctrina positiva, que sólo intentó una parodia del eleatismo, que es un nihilista filosófico, etc.), cf. el detallado comentario de Ch. SEGAL, "Gorgias and the Psychology of the *Logos*", *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, 1962: 100-101. Una clara y completa exposición de las distintas respuestas que ha merecido la cuestión se encontrará en R. WARDY, *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their successors*, London and New York: Routledge, 1996: 22-24.

<sup>4</sup> Cf. B. CASSIN, *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso, Xenophane, Gorgia. Edition Critique et commentaire*. Cahiers de Philologie. Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III, vol. 4: 1980: 431.

Para sustentar su singular tesis de la imposibilidad de comunicar lo que es por medio del discurso, Gorgias subraya la alteridad de éste, su radical heterogeneidad respecto a las cosas que se presentan a nuestros sentidos y que subsisten fuera, lo que le impide revelarlas.<sup>5</sup> Las cosas sensibles, aduce (SE VII 83-84), son aprehendidas únicamente por la facultad sensorial propia -las visibles son aprehendidas por la vista, las audibles por el oído, no a la inversa-, de manera que mal podrían ellas ser reveladas a otro.<sup>6</sup> El *lógos* se vuelve de este modo auto-referencial: cuando nos comunicamos, no revelamos a los demás las cosas que son sino el discurso, irremediamente diferente de ellas, las que nunca podrían volverse discurso nuestro. Del mismo modo que el oído no oye colores, sino sonidos, el que habla dice un discurso, i.e. algo oído, pero no colores ni cosas, las que jamás se harían manifiestas a aquél que escucha, sin verlas (MXG 21, 259-261). Lo que alguien no conoce, se pregunta, “¿cómo podría conocerlo por el discurso de otro... a menos que vea el color, y oiga el sonido?... no es posible pensar el color, sino verlo; ni el sonido, sino oírlo” (MXG 22, 265-267).

Hallamos que Gorgias privilegia la experiencia directa de las cosas a través de los sentidos frente al saber de oídas que tiene por vehículo al discurso. Esta distinción, sin embargo, en el contexto de EH perderá mucho de su sentido, en la medida en que bajo ciertas condiciones, i.e. cuando es modelado con arte, el discurso será capaz de ejercer sobre el alma del oyente un influjo no menor al que la experiencia directa de las cosas imprime en ella.<sup>7</sup> En tal sentido, el tratamiento gnoseológico del *lógos* en el SNS exhibe consecuencias devastadoras que serán superadas tan pronto el análisis se traslade al plano práctico, relativo a las acciones humanas y a las afecciones y sentimientos que las motorizan, donde el poderío del *lógos* ya no reconocerá limitaciones de ninguna índole. En el marco del SNS, en cambio, se subrayan sus límites y el hecho de que esté vedada toda comunicación a través de él. Aun si fuera

---

<sup>5</sup> Tal es el primero de los argumentos transmitidos por Sexto, cf. VII, 83-84. Un segundo argumento sostiene que tal alteridad se da en el origen mismo del *lógos* a partir de la sensación, en la medida en que lo expresado en palabras no haría otra cosa que articular una experiencia sensorial. Esto hace decir a Gorgias que no es el discurso “el que hace manifiesto el afuera, sino que el afuera revela el discurso” (SE VII 85, 143-144), confiriéndole sentido al precio de atarlo a la sensación actual. El último argumento (SE VII 86) sitúa al discurso junto a “las cosas que subsisten y son” (τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα), pero sin que tampoco esta proximidad lo habilite para cumplir función reveladora alguna. Las cosas, aduce Gorgias, no muestran recíprocamente su naturaleza, es decir, cada cosa se muestra solo a sí misma, y el discurso, una cosa más entre otras, no escapa a esta suerte, de ahí su incapacidad para revelar otra cosa que sí mismo.

<sup>6</sup> SE VII, 83, 131: πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἐτέρῳι μὴ ὑέσθαι;

<sup>7</sup> Cf. p.e. EH 9, 70-71, citado *infra* p. 5

posible conocer y decir lo que se conoce, aun así no habría garantía alguna de que el oyente de un discurso conciba “lo mismo” que su emisor.<sup>8</sup> Incluso si lo mismo pudiese estar presente en muchos -es decir, si un mismo contenido significativo fluyese entre emisor y receptor- nada impide que eso mismo se aparezca distinto a aquellos que son diferentes (MXG 24, 274-277), como lo prueba el hecho de que aun el mismo sujeto percibe lo mismo de manera distinta en momentos diferentes (MXG 25, 278-280).

Reducido, en fin, el acto de decir a un acto meramente perceptual, Gorgias hace extensivo al *lógos* el carácter privado de la *aísthesis*, que no puede ser reiterada por otro órgano sensorial excepto el propio,<sup>9</sup> ni por otro sujeto, ni aun por el mismo sujeto en momentos diferentes.<sup>10</sup> ¿Significa esto vedar *cualquier* posibilidad de comunicación a través del lenguaje? Para responder esta cuestión es necesario pasar a EH.

## II

El escenario cambia sustancialmente, como he adelantado, en EH. Antes de examinar algunos tramos de la sección consagrada al *lógos* (EH, 8-15), al que Gorgias dedica especial atención, es importante subrayar cuán estrechamente se vincula esta concepción con la hallada en SNS. La orfandad del *lógos*, despojado de toda pretensión reveladora y de cualquier nexo con lo que es, termina en efecto por conferirle la autonomía necesaria para constituirse en soberano, capaz de ejercer su influjo no ciertamente sobre las cosas que son, en la medida en que el *lógos* es incapaz de aprehenderlas, pero sí sobre el alma humana, en la que él deja su impronta (ἐτυ- πώσατο, EH 13, 97) y produce un determinado efecto. La *dúnamis* del *lógos* es precisamente el eje en torno al cual se articula el EH.

La verdad del discurso se asocia de entrada a su carácter cosmético,<sup>11</sup> pero si bien el término *kósmos* connota ornamento y artificio, Gorgias persigue una

<sup>8</sup> MXG 23, 272: “¿cómo concebiría lo mismo el que oye?”, inquiera Gorgias.

<sup>9</sup> Como ya aclaraba SE VII, 81, 115-120, en el contexto de la segunda tesis establecida en SNS, las cosas visibles no se oyen ni las audibles se ven, sino que cada una es “por su sensación propia y no por la de otra”.

<sup>10</sup> Básicamente porque 1º) lo mismo no podría estar en múltiples cosas mutuamente separadas y 2º) porque aun de poder estarlo, se manifestaría como distinto a cada uno de esos múltiples, que son desemejantes entre sí. Para reforzar la tesis de la incomunicabilidad del *lógos*, se subraya que una percepción no puede ser reiterada ni siquiera por otro órgano sensorial del mismo percipiente.

<sup>11</sup> El encomio se abre con el término *kósmos* que, en el caso del discurso, es la verdad. EH 1, 1-2: Κόσμος ... λόγῳι δὲ ἀλήθεια.

clara finalidad refutativa. Su propósito, en efecto, es “hacer cesar la acusación respecto de la mal afamada, demostrando que los que la censuran mienten y, mostrando la verdad, hacer cesar la ignorancia” (EH 2, 13-14), lo que delataría un afán de compatibilizar la belleza del discurso con la voluntad de sacar a la luz lo verdadero. Dado que reivindicar la inocencia de Helena lo enfrenta con toda la tradición que la censura viendo en ella sólo fuente de desgracias, se diría que la potencia del *lógos* gorgiano se pone a prueba justamente en un caso como el presente, en que se asume una causa perdida. Ahora bien, Gorgias no sólo no renuncia a hablar en términos de verdad y falsedad, error e ignorancia, vocabulario que podría en principio sorprender viniendo del autor de SNS, que niega al *lógos* capacidad de comunicar la verdad,<sup>12</sup> sino que se esfuerza por ganar la credibilidad del auditorio manifestando su voluntad de mostrar la verdad.

Cuando afirma, sin embargo, que “el mismo error e ignorancia es censurar lo elogiabile que elogiar lo censurable” (EH, 1, 6-7), es claro que los términos gnoseológicos han sido resignificados axiológicamente. La ignorancia no reside propiamente en representarnos un contenido falso, sino en tener una apreciación errada acerca de qué es digno de elogio y qué merece nuestra censura, ligándose así a nuestras afecciones, a nuestros sentimientos y preferencias, antes que a un grado de saber. Precisamente EH pone de relieve el rol activo que tiene el *lógos* en la dinámica de los sentimientos.<sup>13</sup>

Gorgias se centra en las causas verosímiles de la partida de Helena a Troya, apelando a una disyunción de cuatro miembros que no se excluyen, a través de los cuales se alcanza por un salto la conclusión de la inocencia de Helena. Esta obró como obró, aduce, (i) por decreto de la fortuna y por decisión de los dioses, o (ii) porque fue raptada por la fuerza, o (iii) persuadida por el *lógos* o (iv) cautivada por el amor. Si lo primero, es inocente porque la previsión

---

<sup>12</sup> Esto marca en principio una diferencia importante con la posición que Platón atribuye a Protágoras, quien habría sustituido el criterio de verdad por el de la utilidad de las opiniones, negando en consecuencia la distinción entre opiniones verdaderas y falsas (cf. p.e. *Teeteto* 167a-b, 169d). Con todo, ya avanzada la argumentación de EH, Gorgias se desliza hacia una posición similar según la cual lo que cuenta no es tanto la verdad de lo dicho como su influjo en el alma del oyente (cf. *infra* n. 27).

<sup>13</sup> Sobre el carácter siempre ‘patético’ del lenguaje, capaz de suscitar el sentimiento, cf. G. CASERTANO, “I dadi di Zeus sono sempre truccati”. Considerazioni sulla parola, l’occhio e le passioni nell’*Elena* di Gorgia”, *Discorsi*. Anno II, 1, 1982: espec. 7-8. El estrechísimo nexo que hace, según el a., que no haya sentimiento que no esté expresado en la palabra e, inversamente, que no haya palabra que no exprese un sentimiento, no es una relación neutra entre dos términos mutuamente indiferentes. Hay un término privilegiado, que no es el sentimiento sino la palabra.

humana no puede impedir el deseo de un dios (EH 6). Si lo segundo, es su raptor el que obró injustamente y la hizo víctima del ultraje, de modo que es a él a quien cabe odiar, a ella compadecerla (EH 7). Y si fue el *lógos* “que persuadió y engañó al alma”, también en este caso se impone absolverla (EH 8-15), del mismo modo que si hizo lo que hizo por obra del amor (EH 15-20).

Afloran aquí diversas formas de determinismo que liberan de responsabilidad al agente,<sup>14</sup> en virtud de que causas meramente posibles de acción son presentadas por Gorgias como irresistibles y, en tal sentido, necesarias. Voy a concentrarme en el tercer motivo, esto es, en la sección dedicada al *lógos*, que recibe en el marco de EH un tratamiento ciertamente privilegiado.

El poderío que Gorgias adjudica al discurso haciéndolo motor de la acción es inmenso, marcando una desproporción entre su cuerpo “pequeñísimo y del todo invisible” y “las obras más divinas” que lleva a término, su capacidad para influir en los sentimientos de los hombres –“calmar el miedo y mitigar el dolor, producir alegría y hacer crecer la compasión” (EH 8, 61-64). Esta desproporción, o aun ambigüedad del *lógos* gorgiano, es apenas un aspecto de la desproporción primaria, diríamos constitutiva, entre su debilidad desde el punto de vista cognoscitivo y su omnipotencia en el terreno de la *práxis*. La caracterización que Gorgias brinda del discurso se mueve, como veremos, entre estas y otras más polaridades.

Diversos argumentos apoyan la *dúnamis* del *lógos*. El primero afirma la afinidad de naturaleza de éste y de la poesía concebida como “palabra con metro” (τὴν ποίησιν ... ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον, EH 9, 66-67), capaz de influir sobre el alma al punto de hacerla experimentar como propias las venturas y desdichas de otros. La diferencia entre discurso y poesía es secundaria, sólo formal, en virtud de la comunidad de su naturaleza: ambos son *lógos* y son, al par, *poíesis*, lenguaje capaz de construir un mundo artificioso que llega a conmover al oyente. La mentalidad de quien es afectado por este tipo de discurso, que correspondería a la del espectador de tragedias, desprecia la experiencia en beneficio del artificio y de la puesta en escena oratoria. Para esta mentalidad no hay distancia entre las palabras y las cosas. Al escucharlas, describe Gorgias, aun cuando se trate de venturas y desdichas de acciones de extraños, “el alma, por efecto de las palabras, padece una afección propia” (...ἰδίον τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἢ ψυχῇ, EH 9, 70-71). Bien lejos,

<sup>14</sup> Sobre un posible retorno de Gorgias, particularmente a través de su referencia a Eros, a la creencia firmemente enraizada en la tradición religiosa, según la cual cuando la pasión se apodera del hombre, es un *daímon* quien lo lleva a su perdición, de suerte que lo actuado bajo el influjo de la pasión no surge de la propia voluntad, véase O. GUARIGLIA, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Bs. As. Eudeba: 1997: 144-145.

pues, de las limitaciones que sufría el *lógos* en SNS, donde se privilegiaba la experiencia directa de las cosas frente a la pobreza comunicativa de la palabra, ésta deja ahora su impronta en el alma, modelándola a su antojo y contribuyendo a que experimente como propio aquello que, aun siéndole ajeno, la determina y la moviliza.<sup>15</sup>

Además de reclamar para el *lógos*, esto es, para la palabra o discurso en general, todas las posibilidades de la poesía,<sup>16</sup> Gorgias equipara el poder del *lógos*, en segundo término, al del encantamiento que confundiéndose con la opinión del alma, “la hechiza, la persuade y la transforma por su fascinación” (...ἔθελξε καὶ ἐπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεῖαι, EH 10, 74-75), induciéndola a errores y engaños. En este marco hace una fuerte crítica a la opinión: “vacilante e insegura” (σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος, EH 11, 85-86). La precariedad de esta forma de saber que la mayoría de los hombres tienen por consejera del alma –rasgo del que se hará eco Platón–, unida a la imposibilidad humana de recordar el pasado, conocer el presente y tener previsión del futuro, contribuye a la eficacia del *lógos* como instrumento de persuasión y artifice de engaño.<sup>17</sup> En este contexto se hace patente, otra vez, el contraste entre la precariedad del *lógos* a la hora de comunicar algo objetivo y su omnipotencia en el dominio de las acciones a través del influjo ejercido sobre las opiniones humanas, a las que es capaz de transformar. Mientras que en SNS ninguna influencia tenía el portavoz del discurso sobre su oyente, esto es, nada garantizaba que éste concibiera “lo mismo” que el emisor, aquí el alma del auditorio está totalmente expuesta, indefensa y a merced de quien la persuade.

Así en EH 11, 78-79, Gorgias enfatiza la desproporción, otra vez, entre la factura de *un* discurso falso y el impacto de éste sobre una multitud de individuos y acerca de una variedad de cuestiones: “¡Cuántos persuadieron a cuántos y sobre cuántas cosas, y siguen persuadiendo, modelando un discurso falso!”. Lejos estamos de las limitaciones apuntadas en SNS en que el carácter privado de la sensación se hacía extensivo al *lógos*, gracias a que éste ya no es tributario de la experiencia sensible sino que, de alguna manera, toma su lugar.

<sup>15</sup> Sobre la realidad “construída” artificioosamente por el lenguaje, que sin ser inmediatamente dada ni empíricamente perceptible no por ello es menos verdadera, cf. CASERTANO, op. cit., 1982: 10-11.

<sup>16</sup> Sobre este punto véase J. DE ROMILLY, “Gorgias et le pouvoir de la poésie”, *Journal of Hellenistic Studies*, 93, 1973: 161.

<sup>17</sup> La *dóxa*, según la presenta Gorgias en EH 11, 84-86, pertenece al orden del engaño (*apáte*), vinculación que reaparecerá en Platón, quien a juicio de M. DETIENNE, *Los maestros de verdad en Grecia arcaica*, trad. esp. México, Sextopiso, 2004: 175, ha advertido como pocos la fundamental ambigüedad de este modo de saber.

Gorgias ha pasado en un *crescendo* de la violencia física a la del discurso, cuya particularidad es que asume la forma del hechizo y del engaño. Por un lado, la fuerza de la persuasión se presenta con el poder mismo de la necesidad (ἀνάγκη, EH 12, 91): la palabra que persuade “obliga” (ἠνάγκασε, EH 12, 92) al alma y justamente por ser forzado por la necesidad de la palabra,<sup>18</sup> no es el receptor el culpable, sino quien habló y lo persuadió. Por otro lado, sin embargo, el *lógos* no ejerce su dominio por la fuerza, i.e. ejercitando violencia en sentido propio, sino que es aceptado voluntaria, incluso placenteramente<sup>19</sup> por el oyente. Lo cierto es que hay una ambivalencia, otra vez, del *lógos* tal como lo concibe Gorgias, ambivalencia bien advertida por Untersteiner cuando lo caracteriza como “razón, pero también violencia, fuerza espiritual y a la vez poder demoníaco.”<sup>20</sup> Ambivalencia envuelta, asimismo, en la analogía entre *lógos* y *phármakon*. Así como éste puede poner fin a la enfermedad pero también a la vida -Gorgias explota el doble significado de ‘*phármakon*’, remedio, pero también veneno- así el *lógos* es capaz de deleitar como de envenenar al alma, hechizándola por medio de una persuasión maligna (EH 14, 108-114).<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Sobre la cuestión véase W. J. VERDENIUS, “Gorgias’ Doctrine of Deception”, en G. B. Kerferd, *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, F. Steiner Verlag GMBH: 1981: 121-122. Sobre la imagen de la ‘violencia’ (*biâtai*) como característica del mundo de la *peithô* véase la referencias de DETIENNE, op. cit.: 174, n. 32, donde éste afirma que “Según Gorgias, citado por Platón, *Filebo* 58a-b, la *peithô* es una especie de *bía*”. El testimonio platónico, con todo, es en alguna medida ambiguo y se podría interpretar en sentido incluso inverso, ya que atribuye la superioridad del arte de la persuasión, según Gorgias, a la capacidad de convertir en esclavos suyos todas las cosas, pero “voluntariamente, y no por la fuerza”. De hecho SEGAL, 1962: 122, afirma que este concepto de persuasión voluntaria que Platón adjudica a Gorgias parece en principio contradecir la conexión entre *peithô* y *ananke* establecida en EH. La clave está, sugiere, en la indisolubilidad entre *peithô* y *terpsis* (EH 13, citado *infra* n. 21): la persuasión tiene éxito en tanto envuelve la participación emocional de la audiencia, que se alcanza a través del placer estético de *terpsis*. CASERTANO, op. cit.: 12-13, por su parte, expresa que la palabra ejerce sobre el alma del oyente “una violencia menos manifiesta pero mucho más fuerte y más tenaz que la violencia física pura y bruta”. WARDY, op. cit.: 43-44, entiende que persuasión y compulsión se asocian tan inextricablemente en EH que la distinción entre fuerza y persuasión termina por abolirse.

<sup>19</sup> Claro está que el placer que a través del *lógos* se busca provocar en el oyente, como señala VERDENIUS, op. cit.: 120-121, no es de naturaleza puramente estética. El embellecimiento y ornato del discurso, en la poesía tanto como en la oratoria, busca allanar el camino para obtener una respuesta favorable a sus contenidos racionales y emotivos.

<sup>20</sup> Cf. M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Torino, Giulio Einaudi, cap. 5, trad. por G. Livov: “La gnoseología de Gorgias: de lo trascendente a lo immanente para concluir en lo trágico del conocer”, en *Lecturas sobre sofística*, Bs. As., OPFyL, 2002: 63.

<sup>21</sup> CASERTANO, op. cit.: 9, destaca la ambigüedad connatural al hecho mismo del lenguaje, que por un lado es ‘natural’, pertenece a la especie humana por naturaleza, pero a la vez extremadamente artificioso, ‘técnico’.

Por último, Gorgias aduce los discursos de los meteorólogos, de los forenses y de los filósofos. A los primeros atribuye la habilidad de lograr “que las cosas increíbles y oscuras aparezcan claramente a los ojos de la opinión”,<sup>22</sup> a los segundos, la de deleitar y persuadir a una gran multitud en razón de su arte y con independencia del contenido de verdad en juego,<sup>23</sup> a los últimos, la capacidad de movilizar cambios en las opiniones de quienes los oyen (EH 13, 97-105). En suma, alterar la percepción que el oyente tiene de los hechos, hechizarlo por su forma, transformar sus opiniones, son algunas de las capacidades del *lógos*. Claro que una vez consumados los engaños de la opinión (δόξης ἀπατήματα, EH 10, 77), el alma es instigada no sólo “a dejarse persuadir por lo que se dice” sino también “a consentir lo que se hace” (καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις, EH 12, 92-94). A diferencia, otra vez, del planteo ofrecido en SNS, donde el emisor del discurso era incapaz de prever en qué términos había de ser captado éste por el oyente, aquí a través de un *lógos* suficientemente persuasivo él puede controlar no ya sólo la opinión, sino aun la conducta de su auditorio.<sup>24</sup> En el plano de la *práxis* se manifiesta la honda repercusión del *lógos* sobre el alma.

### III

Antes de pasar al tratamiento de los textos platónicos seleccionados, quiero detenerme un momento en las nociones de falsedad (ψεῦδος) y engaño (ἀπατη), cuya distinción ha podido interpretarse como una contraposición entre el aspecto objetivo y el momento subjetivo de lo falso. *Pseudés*, observa Untersteiner en el curso de su estudio sobre la gnoseología de Gorgias, sería nota propia del *lógos*, el aspecto objetivo de lo falso, cualquiera sea el momento subjetivo que lo ha creado - esto es, sea que se trate de un error o de una mentira consciente -, en tanto que *apáte* designaría más bien su efecto sobre

<sup>22</sup> La expresión τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν (EH 13, 100), destaca SEGAL op. cit.: 125, anticipa la terminología visual de las secciones siguientes (EH 18-19) y la transfiere metafóricamente al lenguaje.

<sup>23</sup> Gorgias afirma en este caso que un solo discurso “escrito con arte deleita y persuade a una gran multitud, aunque no sea dicho con verdad” (ἔτερψε καὶ ἐπεισε τέχνη γραφεῖς, οὐκ ὀληθείαι λεχθείς, EH13, 102-102). SEGAL, op. cit.: 123 llama la atención sobre el contraste entre *aletheia* y *techne*, que pone de manifiesto la importancia de *apáte* en la teoría estética de Gorgias. Acerca de la cooperación entre *terpsis* y *peithó* y su incidencia en el problema de si la persuasión es o no una especie de fuerza véase *supra* n. 18 y 19.

<sup>24</sup> El efecto del discurso gorgiano, señala con razón F. CZEKALSKI, “A tribuna de Górgias: linguagem, retórica e oportunidade”, *Hypnos* 16: 2006: 112, es exactamente contrario al producido por las górgonas: éstas inmovilizan, él pone en movimiento.

la opinión, el momento subjetivo, en cuanto se pone en evidencia el intento de engañar.<sup>25</sup> En la medida, sin embargo, en que la concepción gorgiana expuesta en SNS sostiene el principio de indiferencia respecto a la verdad y falsedad - y aun cuando una distinción de este tipo esté presente en EH, donde Gorgias, según vimos, presenta su propio discurso como verdadero y desestima por falsos las opiniones de sus adversarios - tal interpretación debe ser tomada con cautela.

En principio es problemático reconocer valor objetivo a la falsedad de que Gorgias habla. En un mundo donde nada hay y donde no es posible ninguna certeza, como ha proclamado SNS, no habría sino engaño, no por cierto acerca del modo de ser propio de las cosas, sobre las que Gorgias ha renunciado de antemano a pronunciarse, sino en tanto fingimiento de una convicción que el orador mismo no tiene, a través del cual aspira a sembrar idéntica convicción en el alma del oyente para de este modo, llevándolo a cambiar de opinión, condicionarlo a una cierta conducta. El carácter engañoso del *lógos*, así enfocado, es indisoluble de su función persuasiva, y no sería exagerado decir que el valor del discurso se mide para Gorgias por su capacidad de producir engaño y persuasión, antes que por dar cuenta de una verdad.

Verdenius explica que el término ‘engaño’, que originalmente significa ‘conducir lejos’, hace referencia al caso en que alguien es desviado de su propio modo de pensar involuntariamente, sin percatarse de ello.<sup>26</sup> Si esto es así, la distinción entre verdad y falsedad es poco relevante para comprender la naturaleza del engaño tal como lo habría entendido Gorgias. La distinción realmente importante sería la que hay entre la opinión previa del oyente y aquella que el orador, mediante una suerte de manipulación, imprime en su alma, sea cual fuere el valor de verdad, insistamos en ello, de unas y otras, i.e. de las opiniones previas y de aquellas inculcadas por el orador.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> UNTERSTEINER, op. cit.: 63. No basta decir, observa el a. citando a Schmidt (*Synonymik der Griechischen Sprache*, Leipzig, 1876-1886, IV, 209), que el *pseudés*, con palabras, y el *apatelós*, con acciones, sustituyen cosas que tienen la apariencia de realidad sin ser en esencia similares a ésta.

<sup>26</sup> VERDENIUS, op. cit.: 116. Cf. también 124: Gorgias, suficientemente familiarizado con los eleatas, debió tomar de Parménides la noción de *apáte* como el hecho básico del lenguaje, tanto en oratoria como en poesía. En el fragmento 8,60 del poema de Parménides éste alude al orden engañoso (*kósmos epéon apatelón*) de sus palabras, calificación cuya función es advertir que la cosmología que va a exponerse está construida lo suficientemente bien como para ser tomada por representación de la verdadera realidad, aunque de hecho sólo exponga el mundo de apariencia.

<sup>27</sup> En la misma dirección apunta Protágoras, en el marco de la célebre ‘apología’ de *Teeteto* 165e-168c, cuando compara al sabio con el médico: así como éste es capaz de producir un

Hechas estas precisiones, tratemos de determinar en qué medida persuasión y engaño llegan a ligarse en Platón. Restringiré mi análisis a *República* II-III, donde pueden detectarse algunas afinidades interesantes con el planteo de Gorgias, sin desmedro desde luego de las diferencias de fondo que separan los respectivos planteos, sobre las que no he de abundar aquí. El empleo que Platón hace inicialmente del término *apáte* indica que el engaño es siempre voluntario,<sup>28</sup> a diferencia de la mentira que puede producirse involuntaria, espontáneamente, en razón de ignorar la verdad.<sup>29</sup> En conexión con su carácter premeditado, el engaño conlleva un ocultamiento, la duplicidad propia de quien tiene en mente una cosa y manifiesta otra.<sup>30</sup> Encierra un aspecto negativo que Platón asocia a la hechicería y al fraude tanto en la discusión que tiene lugar al final del libro II (ἐξαπατῶντες καὶ γοητεύοντες, *Rep.* II, 381e10, cf. 382e9), cuando rechaza de plano la presentación tradicional de la divinidad como capaz de engañar, como en la discusión posterior en torno a las pruebas a que se someterán los futuros guardianes para comprobar la solidez de sus opiniones, donde afirma que todo cuanto engaña seduce (γοητεύειν πάντα ὅσα ἁπατᾶ, *Rep.* III, 413c4). En ambos casos *apáte* posee una connotación negativa, sea porque siembra ignorancia en el alma, sea porque la conduce al abandono de una opinión verdadera para alojar en su lugar una falsedad.

En lo que atañe a la persuasión, así como poco o ningún valor asigna Platón a la que pueda alcanzar un discurso forjado por quien ignora la verdad, tampoco es ajeno al hecho de que ésta por sí sola puede resultar insuficiente para ello.<sup>31</sup> Los indicios de que es sensible al problema de la eficacia de la verdad abundan en los mencionados pasajes de *República*. La reivindicación de la ficción en el marco del programa educativo de los futuros guardianes del

---

cambio en el paciente suministrándole medicamentos, el sabio, que no es otro que el sofista, logra en el discípulo una transformación hacia lo mejor mediante discursos. El criterio de verdad es sustituido por el abderita, pues, al igual que sugieren estas líneas de Gorgias, por el de la utilidad de las opiniones, en tanto que el *lógos* asume la función de un *pbármakon*.

<sup>28</sup> Cf. p.e. *Rep.* III, 451a7.

<sup>29</sup> Esta mentira fruto de la ignorancia, detestada por igual por dioses y hombres, es la falsedad genuina que en *República* II, 382b-c Platón distingue nítidamente de la falsedad meramente verbal.

<sup>30</sup> Cf. los usos de *apáte* y sus derivados en los libros iniciales de *República*, p.e. *exapáta*, *Rep.* I, 345b9; *exapatóntes*, II 360d6; *apátais*, II 365b3; *apatónta*, II 380d4. Sobre la duplicidad y ambigüedad envueltas en *apáte* véase *Hippias Menor* 365a-b y 370a4-5 donde Platón cita *Ilíada* IX, 357-363: “Es mi enemigo como las puertas del Hades el que oculta en la mente una cosa y dice otra”.

<sup>31</sup> Probablemente la formulación más clara en este sentido la proporcione *Fedro* 259e-260d, donde conocer la verdad aparece como una condición necesaria pero no suficiente a la hora de persuadir con arte.

estado ideal, la distinción entre falsedad genuina y falsedad verbal y la posterior legitimación de esta última por parte de los gobernantes de dicho estado, o aun la implementación de una “noble mentira” destinada a convencer a los guardianes de lo elevado de su origen, son algunos ejemplos de ello. En su conjunto, estos textos ponen de manifiesto el interés de Platón por desarrollar estrategias argumentativas orientadas a persuadir sin traicionar el contenido de verdad de lo expresado, una verdad que en ciertos casos se sitúa más allá de la literalidad de lo dicho y cuya efectividad, por paradójico que resulte, requiere en ocasiones el ejercicio de la mentira.

Así en el libro II de *República*, planteada la necesidad de educar a los guardianes del estado ideal en la gimnasia y en la música y tras anunciar que se ha de partir de ésta, en 377a encontramos una primera afirmación sorprendente. Las narraciones, afirma allí Platón, son de dos clases, verdaderas y falsas – o, diríamos también, verídicas y ficticias – pero son estas últimas las que ante todo sirven en el proceso de modelar el alma de los futuros guardianes cuando son aún niños. No sorprende la distinción mencionada, pero sí la importancia atribuida a las ficciones en función de su utilidad pedagógica. El relato ficticio que Platón tiene en mente difiere de un relato histórico ligado a un evento real, acaecido en un tiempo y en un lugar dados,<sup>32</sup> pero tendría un fondo de verdad y, además, estaría guiado por el propósito de inculcar opiniones rectas en las almas de aquellos a quienes va dirigido. En tal sentido, este tipo de ficciones conmueven al alma y sirven a su mejoramiento, sin llegar a coaccionarla, ni a exigirle un asentimiento dogmático de las opiniones que contribuyen a formar en ella.<sup>33</sup>

Conforme avanza esta discusión, hacia el final del libro II, Platón establece una distinción decisiva desde el punto de vista del problema de la eficacia de la verdad, entre el sentido corriente de *mentira* y lo que allí denomina “verdadera mentira” (*Rep.* 382a-c). La primera es la que se expresa en palabras y constituye una mera imitación de la segunda, “verdadera mentira” (ἀληθῶς ψεῦδος), que no es otra cosa que el engaño en el alma, un estado de ignorancia que ni dioses ni hombres querrían albergar, a diferencia de la mentira expresada en palabras (ἐν τοῖς λόγοις) que, bajo ciertas condiciones, será no sólo admitida sino incluso recomendada por Platón. Claro está que esta falsedad verbal no

<sup>32</sup> Sobre la distinción entre ambos tipos de relato véase A. F. ASHBAUGH, “La verdad de la ficción. Una lectura de *República* 376e5-377a6”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVII, 2: 1991: 307-308.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*: 315

es expresión transparente, espontánea, de una mentira alojada en el alma, sino que está ligada a una verdad.

Así, al par que rechaza el discurso falso que refleja un engaño genuino por parte del hablante, Platón admite la posibilidad de expresar un contenido que, sin ser verdadero, busca aproximarse lo más posible a la verdad e incluso oficiar de antídoto contra las mentiras de que son vehículo los discursos engañosos forjados por los poetas acerca de los dioses. Queda así trazada la ruta que transitarán más tarde los libros III y V de *República*, donde será justificado el monopolio de la mentira por parte de los gobernantes.<sup>34</sup> Lo que me interesa subrayar es que por medio de una resignificación del concepto de *mentira*, Platón legitima la práctica de un discurso que si bien no es verdadero, tampoco merece caracterizarse como engañoso a secas, básicamente porque busca aproximarse a la verdad y se encamina a curar al alma de la ignorancia, fin suficientemente noble como para justificar el empleo de la mentira. Una vez más, queda claro que para Platón con la verdad no alcanza cuando se trata de persuadir, posición en la que resuenan los ecos de la contraposición gorgiana entre un discurso persuasivo, hecho con arte, y un discurso verdadero.<sup>35</sup>

Serge Margel, en su análisis de este pasaje platónico,<sup>36</sup> encuentra como diferencia fundamental entre la falsedad genuina y la falsedad verbal el hecho de que en el primer caso estamos en la ignorancia acerca del carácter realmente engañoso de un discurso que, erradamente, tenemos por verdadero, mientras

<sup>34</sup> Observa M. E. DÍAZ (AAVV, “¿Sólo persuade el engaño? Filósofos y sofistas en torno a la eficacia de la verdad”, *Actas de las V<sup>o</sup> Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía*, Anexo Actas a la *Revista de Filosofía y Teoría Política*, La Plata, 2005) que existe una diferencia importante en la presentación de la mentira política en los libros III y V, ya que si bien las consideraciones generales de la conveniencia y uso de la mentira se aplican en ambos, se diferencian en los destinatarios del discurso. En el libro III, se trata de mitos y relatos dirigidos a generar la aceptación del régimen político por parte de todos aquellos que no podrían entender las verdaderas razones de su implementación. Es el caso del mito de los metales, que se refiere específicamente a la justificación de la división de clases y también a la necesidad de unificación de la *pólis*. En cuanto a las mentiras que aparecen en el libro V, tienen por destinatarios a los guardianes y por emisores a los más ancianos entre ellos. A la hora de concertar los matrimonios y elegir los descendientes que habrán de sobrevivir, un estrecho grupo selecto de gobernantes recurrirá a sorteos y argucias destinadas a mejorar la descendencia. Es decir que la necesidad de recurrir a la mentira no sólo se aplica con relación a la mayoría sino también con respecto a los guardianes, lo que autorizaría a decir que el uso de la mentira en el régimen ideal de *República* es amplio e involucra al conjunto de los ciudadanos.

<sup>35</sup> Cf. *supra* n. 23.

<sup>36</sup> Cf. S. MARGEL, “De l’ordre du monde à l’ordre du discours. Platon et la question du mensonge”, *Kairos* 19: 2002: 145-161.

que en el caso de la falsedad verbal, quien miente conoce la verdad sobre su propia mentira.<sup>37</sup> Tendríamos entonces que en tanto la verdadera mentira excluye toda forma de conocimiento por parte de quien está en el error, la otra envuelve una cierta afinidad con la verdad, la suficiente como para que quien miente pueda hacer de su mentira una mentira útil, noble, un *phármakon* contra la ignorancia y contra las fábulas y relatos mentirosos de la tradición. Así plantea la cuestión Platón:

“¿Y qué decir de la mentira expresada en palabras? ¿Cuándo y para quién puede ser útil y no digna de ser odiada? ¿No resultará beneficiosa, como el remedio con que se contiene un mal, contra los enemigos, o cuando alguno de los llamados amigos intenta hacer algo malo...? ¿Y no la hacemos útil también con respecto a las leyendas mitológicas de que antes hablábamos, cuando, no sabiendo la verdad de los hechos antiguos, asimilamos todo lo posible la mentira a la verdad?” (*Rep.* II, 382c-d).<sup>38</sup>

La noción de remedio (φάρμακον), presente en EH, reaparece en este pasaje del libro II de *República* y volverá a aparecer en el libro X, en ambos casos con referencia al conocimiento que puede officiar de antídoto contra las falsedades de que son vehículo los relatos de Homero y Hesíodo sobre la divinidad, nocivos para el alma en tanto la sumen en la ignorancia respecto a la verdadera naturaleza de los dioses. Del mismo modo, además, que la incertidumbre humana respecto del pasado contribuía a explicar para Gorgias la eficacia del *lógos* como instrumento de persuasión, encontramos que a la hora de justificar la recurrencia a la noble mentira, también Platón alude a la ignorancia del pasado. Y no terminan aquí las convergencias, porque así como Gorgias subrayaba la fragilidad de la opinión -insegura, falta de fundamento- a cuya manipulación se aplicaba el arte del orador, en el pasaje del libro III que precede en *República* a la introducción de la ‘noble mentira’,

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*: 156

<sup>38</sup> Estos tres ejemplos de falsedad verbal, que lo son al mismo tiempo de mentiras útiles - contra los enemigos (i), para bien de los amigos (ii) y por ignorancia del pasado (iii)- impiden interpretar la falsedad *en toís lógois* como la dicha por alguien que conoce la verdad, como observa acertadamente E. BELFIORE, “Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, *Theogony* 27”, *Transactions of the American Philological Association*, 115: 1974: 49-50, contra lo que parece ser la interpretación de ADAM, *The Republic of Plato*, Cambridge, n. *ad loc.* 1902: 382b. Platón tiene en mente un tipo especial de relato referido a los dioses y, en general, a cuestiones sobre las cuales no es dado a los hombres aseverar verdades. Sin embargo, al establecer las normas a las que tendrán que ceñirse en el estado ideal los relatos acerca de los dioses, queda claro que los mismos, forzosamente falsos desde el punto de vista histórico o factual, pueden no obstante ser verdaderos en sentido moral o religioso, justamente por exhibir la verdadera naturaleza de lo divino.

significativamente, también Platón advierte sobre la precariedad de este tipo de saber. Plantea por eso la necesidad de vigilar la conducta de los futuros guardianes a lo largo de su vida, para comprobar si permanecen fieles a sus convicciones, i.e. a los principios (δόγματα) que le fueron inculcados en cuanto a actuar siempre en pos de lo que estiman útil para la ciudad, o si mediante seducción o violencia llegan a echar por la borda esos preceptos.<sup>39</sup>

Una opinión puede ser abandonada, afirma Platón aquí, voluntaria o bien involuntariamente: voluntariamente cuando reconocemos su falsedad y salimos del engaño, contra nuestra voluntad si se trata de una opinión verdadera de la que ningún hombre querría en rigor desprenderse. Esta apreciación sobre la verdad es plenamente consistente con la que al final del libro II ha merecido la falsedad: allí se decía que la verdadera mentira es detestada por todos, dioses y hombres, y que nadie querría por su voluntad estar en el error, aquí se subraya que nadie querría voluntariamente desprenderse de una opinión verdadera. Sólo que, frágiles e inestables como son siempre las opiniones, también las verdaderas, al igual que las estatuas de Dédalo, pueden huir de nuestra alma, privándola del bien que su presencia reporta. En este punto, Platón sigue de cerca a Gorgias.

El tratamiento que ambos presentan de la persuasión, al par que envuelve el reconocimiento de que la verdad es insuficiente a la hora de persuadir, toma sentido en el horizonte de la *dóxa*, modo de saber de la mayoría de los hombres, cuya precariedad explica la eficacia de un discurso hecho con arte. Hay, con todo, una diferencia crucial entre los respectivos planteos. En el caso de Gorgias, para quien no hay certeza posible y sólo reinan las opiniones, el engaño constituye en cierto modo la regla: el discurso nunca dice lo que es, antes bien construye su propio objeto, y la convicción que busca transmitir al oyente nunca es genuina.

En Platón, en cambio, la práctica de la mentira, i.e. la mentira voluntaria que mantiene alguna ligazón con la verdad, es patrimonio de unos pocos, más precisamente es monopolizada por los gobernantes del estado ideal, y tiene por destinatario a una parte de sus miembros. Su ejercicio se justifica para

---

<sup>39</sup> En *Rep.* III, 413b se establecen tres casos en los que se corre el riesgo de abandonar una opinión verdadera, tal que cada uno de ellos dará lugar a una determinada prueba a la que habrá que someter a los guardianes. Surgen así tres pruebas relativas a los casos de robo, seducción y fuerza (κλαπέντες ἢ γοητευθέντες ἢ βιασθέντες), según nos dejemos “robar” la opinión al ser disuadidos por palabras, o por el olvido provocado por el paso del tiempo (i), o por ceder a los placeres (ii), o porque son los dolores y las penas los que terminan por hacernos cambiar de opinión (iii). El nexo entre seducción y engaño, enfatizado por Platón en este contexto, tiene indudables resonancias de Gorgias.

Platón cuando se trata de generar la aceptación de ciertas medidas por parte de quienes no podrían entender las verdaderas razones de su implementación. Quienes están habilitados para mentir son, pues, los que poseen cierto conocimiento y ponen en práctica *mutatis mutandis* lo que en un diálogo anterior Platón había presentado como una buena retórica, la retórica practicada por el verdadero político, que no es otro que el filósofo, en aras de mejorar las almas de los ciudadanos de modo que en ellas nazca la justicia (*Gorgias* 503a). En el escenario de *República*, empero, no hay espacio para una oposición irreconciliable entre buena y mala retórica, entre el discurso filosófico poco o nada complaciente, duro a los oídos de la mayoría, que busca persuadir sólo con la verdad y el de los oradores y políticos de turno, cuya práctica adulatoria era presentada en *Gorgias* como absolutamente indiferente la verdad.

Ya sea porque el filósofo es ahora quien gobierna la *polis*, ya sea porque los destinatarios de su discurso son individuos templados, dóciles a las decisiones del gobernante, ya sea, en fin, porque Platón está dispuesto a reconocer que la verdad no es suficiente a la hora de convencer a un auditorio, lo cierto es que en *República* apela a estrategias de persuasión que en algunos aspectos están más cerca de los preceptos legados por Gorgias en EH que de las enseñanzas contenidas en el diálogo platónico de este nombre. No deja de ser significativo que ya avanzada la discusión del libro III de la *República*, luego de trasladadas al escenario político las distinciones trazadas en el libro II a propósito de los tipos de mentira, Platón proclame que los gobernantes del estado de ideal podrán servirse muchas veces “de la mentira y el engaño” (τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ, 459c8), siempre en bien de los gobernados, a modo de *phármakon*.

A esta altura, *apáte* ha perdido todo matiz negativo. Desligado de la superchería y el fraude, apunta al mecanismo en virtud del cual los que saben logran inculcar opiniones verdaderas en quienes no son aún capaces de dar razón de ellas.

[recebido em maio 2007; aceito em janeiro 2008]