

LYNNA, S. "Locke & Beccaria: Faculty Psychology and Capital Punishment," in Thesing-William, B. (ed.), *Executions and the British Experience from the Seventeenth to the Twentieth Century*, Jefferson: McFarland, 1990.

MAESTRO, M. T. *Voltaire & Beccaria as Reformers of Criminal Law*, Octagon. New York, 1972.

- *Cesare Beccaria and the Origins of Penal Reform*, Temple University Press. Philadelphia, 1973.

MASON, O. "Rorty's Neopragmatism and the Religious Humanist Option," in Hardwick, C. D. (ed.) *Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion*, Lang. New York, 1997.

MCMURTRY, J. *Unequal Freedoms*, Garamond Press. Toronto, 1998.

- *The Cancer Stage of Capitalism*, Pluto Press. London, 1999.

MELOSSI, D. (ed. 1998), *The Sociology of Punishment*, Aldershot: Dartmouth.

PHILLIPSON, C. *Three Criminal Law Reformers: Beccaria, Bentham, Romilly*, Smith. Montclair, 1970.

PRIMORAC, I. "Kant und Beccaria," *Kant Studien*, 69, 403-21, 1978.

RORTY, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press. Cambridge, 1989.

- (1991a), *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical Papers - Vol. I*, Cambridge University Press. Cambridge.

ROTHLEDER, D. *The Work of Friendship. Rorty, His Critics, and the Project of Solidarity*, SunyPress. Albany, 1999.

SHKLAR, J. *Ordinary Vices*, Belknap. Cambridge, 1984.

- (1986b), "Injustice, Injury, and Inequality: An Introduction," in Lucash, F. S. (ed.), *Justice & Equality Here & Now*, Cornell University Press. Ithaca.

- "The Liberalism of Fear," in Rosenbaum, N. (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, HarUniversity Press, 21-38. Cambridge, 1989.

VARGAS, G. G. "Eliminar la crueldad!: Un horizonte liberal para construir la justicia," in *Franciscanum*, 38(113-4), 239-67, 1996.



Razón, seducción y engaño en la retórica antigua: la crítica platónica

Alvaro Vallejo Campos *

"Gracias a que en nosotros es innato persuadirnos unos a otros y esclarecernos mutuamente los asuntos sobre los que deliberamos, no sólo nos hemos apartado de la vida salvaje, sino que nos reunimos y fundamos ciudades, establecimos leyes y descubrimos las artes, y casi todos los logros de nuestro ingenio nos han sido deparados por la palabra". Isócrates, *Antídosis*, 254.

I. El contexto histórico político de la retórica

La presencia de la retórica como uno de los factores esenciales en la educación y la cultura del ciudadano es uno de los hechos más notables de la cultura griega. La retórica va unida esencialmente al concepto de persuasión y ésta presenta una doble cara que explica las manifestaciones aparentemente contradictorias con que aparece este fenómeno en la cultura helénica. Por un lado, encontramos

* Universidad de Granada. Este texto fue leído en el centro Koldo Mitxelena de San Sebastián con ocasión de las "VIII Jornadas sobre la Antigüedad".

textos en los que la persuasión aparece revestida con la dignidad de una diosa¹. Por otro lado, incluso en estos mismos textos no es extraño que se le califique abiertamente como “mentirosa”² y que se diga de ella que es “la hija del error” a cuya fuerza no podemos resistirnos³. ¿De dónde deriva esta ambigüedad que experimentaban los griegos ante la persuasión y, por tanto, también ante la retórica que aparece tan esencialmente ligada a ella? Hay que decir, en primer lugar, que la persuasión es obra del discurso y que éste, concebido como *lógos*, es la expresión verbal de la racionalidad humana. Esto explica la existencia de muchos textos en los que la persuasión aparece en contraposición a la violencia y a la coacción exterior características de aquellas acciones en las que el sujeto se ha visto obligado a hacer algo en contra de su voluntad. En la medida en que la persuasión va asociada al discurso racional es interpretada como aquel factor civilizador que consigue elevar al hombre por encima de un estado salvaje en el que imperan sólo la violencia y la barbarie⁴.

Cuando Pericles traza en el Discurso Fúnebre los rasgos fundamentales del régimen político ateniense, afirma que en la democracia las palabras (*lógoi*) no pueden ser consideradas un perjuicio para la acción. La audacia del carácter ateniense nace, según dice Pericles⁵, paradójicamente del cálculo (*eklogízesthai*) de las acciones que se han de emprender, mientras que a otros pueblos la ignorancia les infunde coraje y el cálculo indecisión. Ahora bien, esta deliberación racional tiene lugar en público y es obra del discurso: la retórica es hija de la democracia, porque la razón se encarna en palabras que los atenienses se dirigen unos a otros en las plazas y en las calles de Atenas, en el Agora donde transcurre la vida pública, en los tribunales de justicia y en las Asambleas donde se decide el destino de la Patria. El arte del discurso tiene dos vertientes, como vamos a ver, porque la retórica y la filosofía hacen dos interpretaciones diferentes y aun opuestas del *lógos*, pero tanto la una como la otra han nacido vinculadas a la experiencia de la democracia que tuvo lugar en las ciudades griegas⁶.

Sin embargo, como en todas las creaciones en las que se halla la mano del hombre, hay luces y sombras. La persuasión del discurso es un factor de civilización y de cultura, pero es también una fuente de manipulación y engaño con la que los demagogos trajeron la ruina y la desgracia al estado ateniense. El mismo Tucídides que antes nos transmitía con el discurso de Pericles su fe en la palabra como fundamento de acción racional en el régimen democrático, nos advierte en páginas posteriores que, en los momentos de zozobra y turbulencias vividos en el estado ateniense, el orador que quería persuadir al pueblo para que aprobara

las propuestas más espantosas tenía que seducirlo con el engaño y que incluso aquel que le daba los mejores consejos tenía que mentirle para hacerse creíble (*pistón*)⁷.

A Platón le preocupó especialmente este otro aspecto de la retórica, porque sabía que el equilibrio entre la razón y las pasiones, entre la justicia y los intereses contrapuestos que arrastran a la opinión pública en un régimen democrático es siempre precario y está amenazado por la capacidad que tiene la retórica de liberar fuerzas irracionales y tremendamente destructivas. En los últimos momentos de su vida, con el pesimismo de todo idealista que ha visto sus esperanzas defraudadas una y otra vez por la tozuda realidad⁸, nos dice que el hombre puede ser comparado con una marioneta movida por dos tensiones opuestas que le arrastran en direcciones contrarias: una es la cuerda de las pasiones que le seducen con el placer y el dolor; ésta es “dura y férrea”; la otra cuerda, que representa a la razón, a pesar de ser “áurea y sagrada” es “suave” y puede romperse en cualquier momento⁹. Su crítica de la retórica obedece fundamentalmente a que, en su opinión, parece haberse dirigido decididamente a esta parte irracional del hombre a la que puede manejarse muy eficazmente con determinados instrumentos de persuasión.

Platón ha escrito en el *Gorgias* la crítica más dura contra la retórica, cuando estaba en los principios de su carrera como escritor y posiblemente aún no tenía perfilada su visión de la psicología humana. Sin embargo, ya en esta obra expone con toda claridad el peligro que representa la retórica para el desencadenamiento de pasiones que resultan ruinosas para la vida en comunidad. Aquí hace referencia a “la parte del alma (tês psychês toûto) en la que se hallan las pasiones”¹⁰ y dice de ella, atribuyendo el juego de palabras a un hombre ingenioso de Sicilia o Italia, que algunos llaman a esta parte *píthon* (tonel) “debido su carácter crédulo y persuadible” (*dià tò pithanón te kai peistikòn*, 493a6-7). “En los insensatos”, este factor de la naturaleza humana es “desenfrenado e incontenible” y, en realidad, la comparación establece que se trata de un tonel agujereado para aludir a su carácter insaciable (*dià tèn aplēstían*, 493b3).

Platón examina el impacto que tiene la retórica no sobre una sociedad cualquiera, sino en una comunidad a la que ha visto durante los treinta primeros años de su vida envuelta en una guerra terrible y asolada por conflictos civiles que llevaron a la muerte y al destierro a miles de ciudadanos. La sociedad ateniense era “un estado retórico hasta la médula”¹¹ hasta el punto de que político y orador eran dos expresiones sinónimas, porque los oradores eran los que tomaban la pa-

labra en la Asamblea y proponían la política que había de adoptarse. De manera que el juicio de Platón sobre la retórica es a la vez un juicio contra la democracia radicalizada por los demagogos en la Atenas de finales del S. V a. C. y muy especialmente contra los políticos imperialistas que colmaban sus ambiciones personales satisfaciendo las bajas pasiones del pueblo. Para comprobar que Platón no se inventa la situación no hay más que acudir a lo que nos dicen los historiadores de la época. La célebre descripción que hace Tucídides de la situación creada en Corcira a raíz de los conflictos civiles podría trasladarse a otros muchos lugares¹². La retórica creaba en ellos una legitimación de la violencia con la que “cambiaron, como dice Tucídides, el significado normal de las palabras en relación con los hechos para interpretarlos a su conveniencia” (III, 82). Y de esta manera, “la audacia irracional fue considerada valentía leal a los partidarios, la vacilación prudente se consideró cobardía disfrazada y la moderación, una máscara de la falta de hombría”. En estas sociedades convulsas descritas por Tucídides, en las que la causa de todos los males era, según dice él mismo, “el deseo de poder fundado en la codicia y la ambición” (III 82, 8) ni unos ni otros tenían respeto (*eusebeía*) hacia principio alguno sino que ganaban mejor fama “encubriendo con bellas palabras (*euprepeía lógon*) cualquier acto odioso que hubieran podido realizar”.

Platón debió encontrar en su juventud muchas situaciones de esta naturaleza, en medio de los conflictos políticos que sacudieron las ciudades griegas, en las que podía verificarse el análisis de la situación que él aplica en el *Gorgias* a la ciudad de Atenas: ciudadanos cuyas almas estaban agujereadas por la falta de principios morales y que eran insaciables porque no había en ellos nada que pudiera contentar a unas pasiones desmedidas. La imagen del tonel agujereado con la que compara Platón esa parte del alma a la que se dirige la retórica hace referencia al carácter irrefrenable que tienen las pasiones y al hecho de que para ellas no hay más que “incredulidad y olvido” (*apistía kai lēthē*) para todo aquello que no sea adecuado a los fines que se proponen (493c3).

La condena de la retórica es, por otra parte, la crítica de una política que Platón juzga no desde el punto de vista realista de los logros conseguidos sino desde la óptica del carácter moral de los ciudadanos que se forjaron en ese régimen y del tipo de vida que éste les deparó. El no tiene ninguna duda de que aquellos políticos consiguieron altas cotas de poder para el estado y que fueron grandes servidores de la ciudad a la hora de proporcionarle lo que ella ansiaba (517b4-5, 518e). Pero no se dieron cuenta de que, al lograr las metas que se ha-

bían alcanzado, hicieron que la comunidad se convirtiera en una ciudad “hinchada y corrompida” (518e4). La crítica de Platón a la retórica se aparta, por consiguiente, del punto de vista realista de que el valor de una política haya de juzgarse por el criterio del poder y los logros alcanzados. Cuando enjuicia en el *Gorgias* la Atenas de Pericles y de los grandes estadistas que le habían precedido, Platón no la juzga, por consiguiente, desde la óptica de sus logros materiales: ellos fueron capaces como “criados y servidores de las pasiones” pero, independientemente de ello, desconocían, a su juicio, cualquier principio que fuera “noble y bueno” (518c3-4). Ese estado retórico hasta la médula, a pesar del poder conseguido, fracasó porque no se propuso la auténtica tarea del verdadero estadista que consiste en curar a un pueblo enfermo, “modificando sus pasiones y no confiándose a ellas” y “en persuadir y obligar a los ciudadanos a dirigirse por el camino que les permita hacerse mejores” (517b5-7). La imagen del tonel agujereado, que serviría para describir el modelo de ambición desmedida y el ansia irrefrenable de poder en el que se basaba la Atenas de los demagogos, nos describe también un modo de vida que hace desgraciados a los ciudadanos, porque convierte la existencia en la tarea imposible de satisfacer unos deseos que no pueden nunca saciarse y que precipitan al individuo y a la comunidad por el camino de la ruina y la destrucción.

II. El Conflicto entre Retórica y Filosofía

En el *Gorgias* encontramos uno de los puntos culminantes del enfrentamiento de la filosofía con la retórica. El contexto político al que hemos hecho referencia no es más que el aspecto global desde el cual enjuicia Platón la situación, pero sus diferencias son profundas y se fundamentan en una concepción completamente diferente del discurso. Pero él no inicia ni termina “este conflicto en torno al lógos” que tiene antecedentes ilustres y va a ser continuado por maestros y discípulos. No se trata tampoco de un enfrentamiento meramente episódico, a mi juicio, porque creo que en esta crítica tanto la filosofía como la retórica definieron sus posiciones respectivas. Pero más allá de las diferencias no nos engañemos: tanto la retórica como la filosofía han nacido de la misma raíz, porque la razón griega no se ha formado tanto en la experiencia con las cosas cuanto en las relaciones de los hombres entre sí. El discurso argumentativo característico de la filosofía ha tenido su origen último en la *pólis* griega, porque en ella el ciudadano tenía que sostener una tesis en la asamblea y el tribunal en contra de las preten-

siones de sus adversarios ¹³. De esta forma adquiriría una experiencia directa en la práctica de la argumentación y la persuasión, así como en la evaluación de la evidencia y en la adquisición de nociones tan importantes para la filosofía como las de prueba o justificación. Hay, por tanto, una matriz común, que es la razón encarnada en el diálogo y en la palabra, pero esto no impide que de ahí surjan dos concepciones diferentes del discurso.

Aristóteles en la *Retórica* (1358a37-b1) afirma que el *lógos* se compone de tres factores que son aquel que habla, aquello de lo que se habla y la persona a la cual se dirige el discurso. Podríamos resumir la discusión entre retórica y filosofía tan sólo con esclarecer cuál es el factor del discurso sobre el cual recae el peso sobre el que gravita toda la reflexión que tiene lugar en uno y otro campo. Para la retórica, como dice Aristóteles en ese texto, el *télos*, la finalidad principal a la que atiende la construcción del discurso es el oyente. Se comprende esto perfectamente si atendemos a la definición misma de la retórica como “*artífice de persuasión*” (*Gorg.* 454a). Los sofistas con su enseñanza de la retórica vienen a satisfacer la necesidad de una sociedad democrática en la que los ciudadanos saben que el dominio de la palabra es la llave para conservar la libertad y conseguir el poder (*cf.* *Gorg.* 452d 5-9). Por eso, los sofistas omiten o descuidan otras funciones del lenguaje, como la expresiva o la representativa, y se dedican a estudiar su función de persuasión, ya que para ellos, como ha dicho Aubenque, hablar no es tanto hablar de sino hablar a ¹⁴.

Sin embargo, con la filosofía comienza a articularse un discurso que si bien nace del diálogo se independiza de él y acaba centrándose en la función representativa en la que el *lógos* está al servicio del esclarecimiento de la realidad. Esta diferente actitud hacia lo que constituye la finalidad fundamental de la palabra se concreta en una divergencia básica hacia la *dóxa* u opinión comunitaria, que va a terminar definiendo las posiciones respectivas y explica las enormes reticencias que guarda Platón en contra de la retórica.

El primer filósofo que toma posiciones claramente en este enfrentamiento es Parménides (515-450 a. C. aprox.). Como es sabido, el filósofo de Elea se opone frontalmente a la cosmovisión de sentido común condenando como irreal el mundo de la generación y el movimiento. Parménides tuvo perfectamente claro que estaba ofreciendo una interpretación del mundo que exigía una clarificación acerca de los fundamentos gnoseológicos del discurso filosófico. El se da cuenta de que va a contradecir gravemente la visión ordinaria del mundo y siente, pues, la necesidad de buscar un fundamento epistemológico suficiente como

para poder soportar un conflicto de dimensiones tan hiperbólicas. En este contexto surge una de las oposiciones conceptuales fundamentales de la filosofía: la antítesis entre saber y opinión. Parménides se dirige al destinatario de su discurso y le pide que emita un juicio nacido de la razón (*krīnai lōgoi*, fr. 7, v. 5) en la convicción de que la verdad sólo puede alcanzarse por medio de la inteligencia (*noeîn*) y la argumentación racional (*lógos*): el camino de la persuasión (*peithoûs kéleuthos*, fr. 2, v. 4) sólo podemos encontrarlo en la vía de la verdad por la que transita la filosofía. La pretensión del discurso filosófico se basa en la creencia de que hay una correspondencia entre pensamiento racional y ser ¹⁵. Por tanto, si se trata de un discurso basado en el pensamiento racional, puede lograrse también la correspondencia de la palabra con la realidad. El hallazgo de la verdad supone, sin embargo, renunciar a la visión tradicional del mundo que epistemológicamente se apoya en tres pilares: la costumbre (*éthos*), nacida de la experiencia (*polupeíron*), los sentidos y un lenguaje contaminado por las falsas convenciones establecidas por los hombres ¹⁶. El resultado de estos tres factores es el mundo de la *dóxa* o “*las opiniones de los mortales*” (fr 1, v. 30), como él las llama, que confunden el ser y el no-ser y en las que no hay, dice Parménides, verdadera credibilidad (*pístis alēthēs*, v. 30). La oposición de la visión filosófica del cosmos con el sentido común cristaliza con Parménides en la antítesis entre verdad y opinión como dos caminos irreconciliables. Frente la verdad del discurso filosófico y la auténtica persuasión que hace posible, a la opinión le corresponde únicamente lo que él llama “*el orden engañoso de las palabras*” (fr. 8, v. 52).

III. La concepción del discurso en Gorgias

El resultado de la filosofía eleática, que se prolonga en el pensamiento griego, con otros pensadores como Meliso, Zenón o Empédocles, es una condena del mundo del sentido común en nombre de un saber fundado en principios lógicos que permite al filósofo -ésta, al menos, es su pretensión- pronunciarse sobre lo que es y sobre lo que no es.

Es aquí donde se inicia la polémica entre retórica y filosofía en la que intervienen Gorgias (483-385 a. C.) y Platón (427-347 a.C.). Para comprender las críticas que este último le dirige es imprescindible que veamos la posición que adopta el sofista en relación con los tres factores del *lógos* a los que hacíamos referencia anteriormente. Gorgias era, sin lugar a dudas, un buen conocedor de la

filosofía eleática, porque había sido, según cuenta la tradición, discípulo de Empédocles (DK 82 A 2 y 10). Su enfrentamiento con la filosofía de la naturaleza le llevó a afirmar contra Parménides, como es sabido, que nada existe, que si algo existiera, no podría ser conocido por el hombre y que si pudiera ser conocido no podría ser comunicado ni explicable a los demás (B3).

Lo que se deduce en primer lugar de este pronunciamento escéptico, fundado en la misma lógica abstracta utilizada por Parménides, es que ya no tiene sentido la antítesis entre verdad y opinión, porque la verdad es incognoscible por el hombre. Gorgias rompe la identidad entre ser, pensamiento y palabra que Parménides juzgaba válida en el interior del discurso filosófico. Después de las interminables discusiones que tuvieron lugar en la ciencia de la naturaleza, ya no hay garantías de la existencia de ese supuesto ser del que hablaba Parménides, pero también se fractura la confianza en la identidad entre pensamiento y ser y en la utilidad del lenguaje para el esclarecimiento de la realidad y la transmisión del ser.

Desde el punto de vista del objeto, el discurso se ha liberado “de la necesidad imperiosa del ser”¹⁷, pues incluso en el caso de que el hombre pudiera llegar al conocimiento de lo que es verdaderamente, como pretendía Parménides, no podría comunicarlo por medio de la palabra, porque ésta no se identifica con el ser y tiene una realidad propia¹⁸. Gorgias proclama la autonomía del *lógos* respecto al ser y la independencia de la retórica respecto al conocimiento del objeto sobre el que ha de persuadir. Gorgias, convencido de la imposibilidad de acceder a la realidad verdadera de los filósofos y sabiendo que lo único que el hombre puede alcanzar es opinión y no saber, elabora una versión retórica de la historia de la filosofía en la que denuncia las pretensiones ontológicas de ésta. Los “discursos de los meteorólogos”, como él dice (B 3, 13), se han limitado a “eliminar una opinión sustituyéndola por otra” y “han hecho que cosas increíbles e invisibles sean verosímiles (phaínesthai) ante los ojos de la opinión”. Lo que Gorgias quiere decir con esta frase es que el discurso crea el objeto o al menos ilumina una de sus caras olvidando otras de signo contrario que tienen el mismo derecho a ser consideradas como reales. Cuando entramos en el mundo de los sofistas el discurso no descubre realidades físicas, sino que crea sus propios objetos en forma de realidades que pertenecen al mundo de la política y de los intereses humanos¹⁹.

Esto, que es lo que hace la retórica con plena conciencia, al crear ilusiones y proponer objetos a la voluntad del interlocutor, es lo que en definitiva ha veni-

do haciendo también la filosofía a juicio de Gorgias, porque en “las disputas filosóficas”, dice él (B 3, 13), se pone de manifiesto “con qué rapidez el pensamiento hace cambiar las creencias de la opinión”. El objeto del discurso es propuesto como realidad verdadera y auténtica por un filósofo determinado y luego le sucede otro que dice otra cosa completamente diferente. Gorgias crea así una interpretación doxográfica de la historia de la filosofía según la cual lo único que hace la filosofía es enunciar opiniones que son sustituidas por otras. En realidad no se puede hacer otra cosa, porque no es posible alcanzar un saber apodíctico y definitivo. De manera que lo único que tenemos es el mundo de la *dóxa*, que se convierte así en la clave de bóveda de toda la retórica clásica.

En este punto la descripción que hace Platón de su pensamiento en el *Gorgias* es perfectamente consistente con lo afirmado por el sofista de Leontinos. Platón le hace reconocer que hay dos clases de persuasión (454 e3): una produce la creencia (*pístis*) sin el saber, mientras que otra se basa en la ciencia (*epistēmē*). Pero la persuasión transmitida por la retórica no es la convicción que surge de la enseñanza, basada en los procedimientos discursivos propios de la ciencia, como ocurre en las matemáticas (453 e7-a1). La retórica es artífice de una persuasión fundada en creencias que pueden ser verdaderas o falsas pero no en un saber riguroso basado en el conocimiento del objeto al que se refiere el discurso. Cuando se trata de cuestiones técnicas propias de un experto, el orador no tiene nada que decir frente al saber autorizado del médico, del constructor de naves, del arquitecto o del estratega versado en las artes de la guerra (cfr. 455 a-c). Sócrates finge no comprender a qué se debe, entonces, la importancia de la retórica, pero Gorgias le muestra que su poder (*dynamis*, 455 d7) reside precisamente en que se trata de una persuasión que opera independientemente del saber referente al objeto del discurso. Por eso reúne en sí misma el poder de todas las demás artes (456 a8), porque, al no depender de conocimientos técnicos específicos, “no hay objeto sobre el cual el orador no pueda ser más convincente ante el pueblo que cualquiera de los demás expertos” (456c; cfr. 459 b-c). Las guerras se emprenden y los arsenales, murallas y barcos se construyen no porque lo autoricen los técnicos en esas materias sino porque así lo proponen los oradores en la Asamblea.

El mismo Gorgias dice que él resulta más hábil a la hora de persuadir a los enfermos para que se sometan a todo tipo de tratamientos que su hermano, que es médico, y para ello no utiliza ninguna otra técnica o arte más que la retórica (456b).

Si ahora pasamos a examinar el problema desde el punto de vista del oyente al que se dirige el discurso, está claro que, en perfecta correspondencia con lo que acabamos de decir, la retórica no apela a la razón del interlocutor para transmitirle un saber sobre las cosas humanas que es imposible de alcanzar. Su persuasión tiene un carácter irracional. Esta es la acusación que Platón dirige a la retórica tanto en el *Gorgias* como en el *Fedro*. Pero si analizamos las palabras del propio sofista, veremos que él mismo estaría de acuerdo en ello. En el *Elogio de Helena* Gorgias intentó exculpar a Helena de todas las faltas que le habían consagrado como una de las mujeres más reprobables de la cultura helénica y lo hace precisamente reflexionando sobre el carácter irracional de la persuasión. El discurso puede persuadir porque los hombres se ven obligados a confiarse a la opinión que es, dice él, “resbaladiza e inestable” (B 3, 11). “Cuántos a cuántos y sobre cuántas cosas persuadieron y persuaden forjando un discurso falso, pues, si todos tuvieran el recuerdo de lo pasado, el conocimiento de lo presente y la previsión del futuro, el discurso no sería semejante a como es”.

El discurso persuade debido a la incapacidad epistémica de los oyentes y, entonces, la persuasión se convierte necesariamente en *apátē* en un engaño que Gorgias pretende lograr movilizandando las emociones del alma con las virtualidades expresivas del lenguaje. De su carácter irracional, en el que basa Platón lo más acerbo de su crítica, da el propio Gorgias en su *Encomio de Helena* las siguientes indicaciones:

1°. El concibe la persuasión como un engaño²⁰ producido por la retórica a la que contempla junto con la poesía, como artes de “hechicería y magia”. Con estos calificativos Gorgias hace hincapié en el carácter irracional que tiene el discurso no para quien hace uso de él sino para el oyente que se somete a su influjo. Para éste se trata de una especie de encantamientos (*epôidai*) que le causan “errores en el alma y engaños en la opinión” (B 11, 10).

2°. El instrumento que el *lógos* utiliza para lograr este resultado es el mismo que ya había empleado la poesía en la tragedia y en la épica²¹. Todos los efectos mencionados por Gorgias en relación con este “poderoso señor” (*dynástēs mégas*), que es el *lógos*, son de carácter emocional: “puede hacer cesar el miedo y quitar el dolor, producir el gozo y aumentar la compasión” (B 13, 8). Los resortes de esta suerte de encantamiento que son las palabras consisten fundamentalmente en “crear placer y alejarnos del dolor” (B 13, 10). La persuasión se consigue cuando el orador sabe desencadenar un placer estético que suscita las emociones apropiadas para la determinación de la voluntad²².

3°. De esta forma, teniendo en cuenta las debilidades de la opinión y los recursos emocionales puestos en juego, se consigue “hechizar, persuadir y transformar al alma con magia” (B 13, 10). Pero, el sujeto sometido a este proceso no puede sustraerse voluntariamente a este efecto, de manera que otro signo claro de su irracionalidad viene determinado por la violencia (*bía*) y la necesidad (*anáγκη*) con la que esta persuasión se impone al alma²³. El oyente no actúa forzado por una coacción exterior, porque obra persuadido y de acuerdo con su voluntad, pero su decisión ha sido en realidad provocada sin que puede sustraerse a este efecto, porque ha sido suscitada por una persuasión que actúa sobre con la misma fuerza de una pasión arrebatadora. De manera, que Gorgias exculpa a Helena si hizo lo que hizo por haber sido persuadida por la palabra.

Antes de sacar todas las consecuencias críticas que se derivan de este planteamiento para Platón, examinemos brevemente el tercer aspecto implicado en la palabra, que es el orador que hace uso del discurso. Justamente aquí llegamos a otro de los aspectos fundamentales en los que Platón basará su ataque a la retórica. A pesar de que la persuasión considerada desde el punto de vista del oyente tiene un carácter irracional, el orador cree poseer una *téchnē*, es decir, un saber riguroso en el manejo de lo que hoy llamaríamos con Austin las potencialidades perlocutivas del lenguaje. Es verdad que éste no puede transmitir una realidad, que Gorgias considera distinta ontológicamente de la palabra y, por tanto, incomunicable a otro por medio de ella, pero sí puede evocar en el alma unas reacciones emocionales que hacen posible la persuasión. Gorgias quiere presentarse a sí mismo como un experto conocedor de los lazos de unión que conectan las palabras con las emociones del alma y así poder influir en la determinación de la voluntad.

Hay que subrayar, por tanto, la doble vertiente con que aparece la persuasión en Gorgias, porque desde el punto de vista del que se somete a ella, se trata de una persuasión irracional producida por mecanismos psicológicos puramente emocionales, pero, desde el punto de vista del orador, se trata de un saber o un arte (*téchnē*) que Gorgias sitúa en el mismo nivel epistémico de la medicina griega: “de la misma manera, dice él, que unas medicinas extraen del cuerpo unos humores y otras extraen otros, unas palabras producen aflicción y otras regocijo, unas atemorizan a los oyentes y otras les infunden valor, mientras que otros discursos con una maligna persuasión envenenan y hechizan al alma” (B 11, 14). Esta duplicidad de planos viene a reconocerla el mismo Gorgias cuando atribuye toda la responsabilidad de la acción no al ejecutor sino al que ha indu-

cido a su víctima por medio de la palabra (B 11, 12) ²⁴. En este tercer plano del discurso, parece haber, pues, una transposición por la que el orador se sustrae al poder irracional con el que somete al oyente y se coloca en un ámbito racional desde el que puede manipular al interlocutor convirtiendo lo que para éste es un efecto mágico en una técnica racional que puede utilizar a su antojo ²⁵.

IV. La crítica platónica y el programa racional de persuasión

Ya decíamos que la retórica y la filosofía tienen dos concepciones antitéticas del discurso. Para la primera, como veíamos en el texto de Aristóteles, el fin es el oyente, porque se concibe el discurso como un instrumento de poder y la finalidad consiste en la determinación de su voluntad por obra de la persuasión. Por eso el ideal del discurso no es el esclarecimiento del ser, sino la verosimilitud, ya que la persuasión se funda no en la adecuación de la palabra con el objeto, sino en su congruencia con el juicio del oyente que es quien ha de juzgar. La crítica de Platón se dirige contra este ideal retórico de un discurso que permanezca siempre en el horizonte de las verosimilitudes y las probabilidades (*tà eikóta*) sacrificándolo todo en aras de la palabra más convincente (*pithanós*) ²⁶. Platón sabe que según la teoría retórica en el tribunal o en la Asamblea hay ocasiones en que no se han de decir los hechos que han sucedido verdaderamente si no resultan persuasivos (cfr. *Fedro* 272e), porque el abogado o el orador “*ha de perseguir en todo momento lo verosímil (tò eikós) y mandar a paseo a la verdad todas las veces que haga falta*”. A esta concepción del discurso Platón opone un ideal de veracidad para el que resulta accesorio la verosimilitud persuasiva de los discursos destinados a ganar votos y sumar voluntades a cualquier precio. Sócrates le dice a Polo en el *Gorgias* que no es político y que, en consecuencia, “*no le pida someter a votación ante los presentes*” (474a2) el objeto de discusión. La verdad a la que aspira la concepción filosófica del diálogo no es cuestión de votos, por eso Sócrates sólo está interesado en el acuerdo con su interlocutor (474a, 475e-476a) y la opinión de la mayoría no le preocupa en absoluto.

El acuerdo con el interlocutor es fundamental, porque cuando éste tiene como Calicles, los tres requisitos fundamentales, a los que Sócrates se refiere específicamente (487a), es decir, ciencia (*epistēmē*), benevolencia (*eunoía*) y libertad para hablar (*parrēsia*), el acuerdo se convierte en “*la consumación de la verdad*” (487e7). Se comprende, así, que ideal filosófico de la palabra no tiene

su finalidad última en el oyente sino en el objeto sobre el que versa el discurso. Sócrates lo repite varias veces en el *Gorgias* (453c, 457e). No habla y pregunta por rivalidad hacia Gorgias, por vencerlo o persuadirlo, ya que la finalidad no es el oyente (*ou sou hēneka allà tou lōgou*, 453c2-3), sino el discurso mismo, para que “*progrese y esclarezca el objeto*” que está en discusión. El ideal platónico es aquí una contrafigura de la concepción retórica del discurso, porque si ésta está dispuesta a crear el objeto en forma de ilusión persuasiva o a desentenderse de él en aras de la verosimilitud convincente, la filosofía aspira a fundamentar la palabra en una realidad “consistente” (*bébaios*) que ponga límites al sujeto y garantice la objetividad del saber ²⁷.

La crítica platónica de la retórica desde el punto de vista moral se impone por sí misma, porque ella persuade sobre lo justo y lo injusto (*Gorg.* 454b; *Fedro* 260a), de manera que quien se despreocupa de la verdad en este terreno y atiende sólo a los pareceres de la multitud, a juicio de Platón, contrae una grave responsabilidad. “*El orador que desconoce el bien y el mal*”, dice Platón en el *Fedro* (260c), y que “*por haber estudiado las opiniones de la multitud la persuade a hacer el mal en lugar del bien ¿qué clase de fruto crees que puede recoger después de lo que había sembrado con su retórica?*”.

La crítica de esta concepción del *lógos* desde el punto de vista del objeto del discurso nos permite ver asimismo la oposición de Platón al modo que tiene la retórica de concebir al oyente que es objeto de persuasión, porque lo ve desde la perspectiva irracional de sus pasiones, emociones e intereses y, al carecer de principios morales, su estrategia consiste, dice él (464d2), “*en captarse a la insensatez con lo más agradable en toda situación y engañarlo*”. Un proceder de esta naturaleza, que se limita a enseñar una técnica meramente instrumental al margen del conocimiento del bien no puede ser llamada verdaderamente arte ²⁸. En realidad, consiste en una actividad meramente adulatoria que se convierte en un simulacro (*eídōlon*, 463d, e) de una parte de la política.

Platón se niega a llamar arte a lo que es una mera práctica (*empeiría*, 465a), porque al desconocer la naturaleza y las causas de lo que trae entre manos, no puede dar razón de sus procedimientos y consiste en una actividad irracional (*álogon prâgma*, 465a6). Al desconocer el bien, viene a consistir en unas conjeturas acerca de la producción de placer (cfr. 464c6 y sgs.). Platón, desde este punto de vista, dice que la retórica es *antístrophon* de la culinaria (465d), es decir, algo equivalente a ésta que ejerce sobre el alma un efecto semejante al de la culinaria sobre el cuerpo. Igual que ésta suplanta a la medicina, porque ignora el

bien del cuerpo, la retórica sustituye ilegítimamente a la justicia²⁹, porque desconoce el bien del alma y, en su lugar, una y otra sólo ofrecen placer y agrado. La culinaria lo hace por medio de sus manjares, la retórica persuade porque le dice a la gente lo que más le agrada oír. El orador que suplanta al verdadero político desconoce en qué consiste el bien y, entonces, para convencer tiene que satisfacer las bajas pasiones del pueblo sin atreverse nunca a decir nada que las contravenga.

La retórica consiste así en una especie de *psychagôia* o “seducción del alma por medio de las palabras”. Este término no aparece en *Gorgias*, pero sí en Isócrates (436-338 a. C.), que continúa la tradición retórica en Atenas y está al frente de una escuela que rivaliza con la platónica en el entendimiento de lo que debe ser una auténtica educación³⁰. En su *Discurso a Nicocles* Isócrates dice (49) que “quienes deseen seducir el alma de sus oyentes deben evitar reprender y aconsejar, y en cambio, han de decir lo que, a su juicio, más agrade (*chaírontas*) a la multitud”. Isócrates abandona la teoría de la persuasión como engaño, que hemos visto en *Gorgias*, porque dice en algún momento que “las pruebas (*písteis*) con las que persuadimos a otros en nuestros discursos son las mismas de las que nos servimos al deliberar” (*Ant.* 256)³¹. Pero en su concepción de la retórica, a juicio de Platón, no se ha alejado suficientemente de la adulación y el servilismo descritos en el *Gorgias*.

A esta forma irracional de persuasión Platón opone una concepción racional del discurso como diálogo que es diametralmente opuesta a la teoría retórica. Esta utiliza “los grandes y hermosos discursos” (*Prot.* 329b2) que dejan al oyente “hechizado” (*Prot.* 315a-b, 328d), pero Sócrates prefiere la *brachylogía* (*cf.* *Prot.* 335a3), es decir, el diálogo concebido dialécticamente, que está basado en breves preguntas y respuestas. En el *Teeteto* dice (*cf.* 150b-d) que algunos le reprochan con justicia que nunca da ninguna respuesta por su falta sabiduría y lo justifica diciendo que el dios le obliga “a asistir a otros y a él le impide engendrar”. Efectivamente, el método dialéctico de las preguntas y respuestas está orientado a que sea el interlocutor el que dé a luz la verdad y, por tanto, está al servicio de la mayéutica socrática para garantizar el carácter racional del diálogo. En esto el ideal socrático-platónico de la persuasión está en las antípodas de la teoría retórica. Menón refiere en una ocasión (*Menón* 80a) que ha oído decir que Sócrates no consigue otra cosa que “estar perplejo y llevar la perplejidad a los demás”. Esto es, efectivamente, lo que ocurre en los llamados diálogos socráticos escritos por Platón en la primera época de su vida. La mayor par-

te de ellos terminan en aporía, porque el objetivo socrático consiste en disolver la persuasión que no se ha producido por la propia reflexión racional del sujeto, mucho más que empeñarse, como hace la retórica, en que éste acepte una posición ideológica determinada³².

Con esto pasamos, una vez más, al tercer factor que interviene en el discurso, y, por tanto, a examinar la figura del orador. La retórica tiene la pretensión de ser una *téchnē*, es decir, un conocimiento riguroso para la manipulación del oyente. Ya hemos visto que en el *Gorgias* Platón niega que la retórica pueda serlo y dice de ella que es más bien un equivalente para el alma de lo que es la culinaria para el cuerpo. Pero en el *Fedro*, que escribió sin duda teniendo en cuenta la retórica de Isócrates, parece plantear la posibilidad de que la retórica se pueda convertir en ese arte que pretende ser. Para ello, en opinión de Platón, debe cumplir dos requisitos que la retórica de su tiempo no había satisfecho tal y como él juzga su estatuto gnoseológico.

En primer lugar, debería tener un conocimiento científico del sujeto o más específicamente del alma sobre el que van a actuar los discursos. Ello exige una clarificación de su naturaleza y de sus elementos constituyentes, de sus pasiones y de los agentes que pueden suscitarlas, así como de los géneros de almas y las clases correspondientes de discursos por los que resultarán persuadidas (*cf.* *Fedro* 271a-e). Pero Platón no encontró este estudio científico del *páthos* en ningún tratado de retórica y, por consiguiente, no está dispuesto a concederle el título de *téchnē* que ella quiere otorgarse.

En segundo lugar, para que sea arte, la retórica debe añadir a este primer requisito un conocimiento riguroso del objeto sobre el que versa el discurso. Sócrates sabe, como hemos visto, que para la teoría retórica no es necesaria la verdad sino la verosimilitud (273a-d). Pero, en su opinión, para conocer técnica y rigurosamente lo que se parece a la verdad, hay que conocer la verdad misma, mientras que la retórica desprecia todo saber que no esté orientado a una utilidad práctica inmediata. Isócrates, que representa en la Atenas de Platón el punto de vista de una retórica que quiere reivindicarse moralmente y defender sus derechos a ostentar el título de la verdadera filosofía, califica las actividades dialécticas de la Academia platónica como mera “charlatanería y mezquindad de espíritu”³³. Las preocupaciones teóricas propias del discurso filosófico las juzga Isócrates como “inútiles para la acción” y “completamente apartadas de las necesidades” vitales (*Ant.* 262-3). Él piensa que sobre los verdaderos asuntos que interesan en la vida humana la ciencia es imposible (*Contra Sof.* 3 y 8) y en

aquellos temas en los que es posible, todo lo más sirve como una especie de entrenamiento del alma (*Ant.* 266), carente de aplicaciones prácticas inmediatas. En su lugar, Isócrates rehabilita la *dóxa* denostada por Gorgias y la convierte no ya de hecho, sino de derecho en la clave de bóveda de la persuasión retórica. Isócrates defiende, efectivamente, las virtualidades de la opinión tanto desde un punto de vista educativo como político. Refiriéndose críticamente a la filosofía y la dialéctica platónicas sostiene que la *dóxa* es más útil para generar acuerdos y tener una visión certera de la realidad que una ciencia inexistente (*Contra Sof.* 8) y, para los discípulos que se ejercitan en el arte del discurso, es “mucho más importante, dice él, opinar de manera sensata sobre cosas útiles que saber con exactitud cosas inútiles” (*Elogio de Helena* 5).

Sin embargo, Platón parece replicarle directamente en el *Fedro* (270a1) cuando afirma que todas las artes importantes necesitan esa “charlatanería” y ese “meteorologizar” sobre la naturaleza. Si la retórica quiere elevarse por encima de una mera rutina o práctica (270b) al estatuto gnoseológico del arte, debe adquirir el bagaje teórico que le falta. Por el contrario, si queda presa en los supuestos cognitivos de la *dóxa*, se convierte en una actividad servil y adulatoria sujeta a las servidumbres de los estudios de opinión. En el *Gorgias* Sócrates dice que si alguien quiere en la ciudad “tener un gran poder y no sufrir injusticia” debe acostumbrarse desde joven a “complacerse y a dolerse con las mismas cosas que su señor” (510d5-7). En un régimen democrático corrompido por los demagogos y los conflictos internos, como el que vivió Platón, los oradores creen manejar a su antojo a la masa congraciándose con ella y alimentando sus pasiones y deseos de poder y venganza, pero en realidad ellos son esclavos de ese *démos* enfurecido para el cual sólo resultan persuasivos los oradores que se rinden a sus exigencias.

El móvil que anima a la retórica es el poder y la ambición (*pleonexía*, *Gorg.* 508a7), pero en realidad consigue sus objetivos convirtiéndose en esclava de las opiniones de la comunidad a la que pertenece. Esta dependencia de la *dóxa*, a la que está sujeto el orador para poder persuadir, se ve con claridad en la teoría gorgiana del *kairós* ³⁴. El orador tiene que tener, efectivamente, un sentido de la oportunidad para saber hablar o callar según la audiencia a la que se dirige y esto es lo que hizo Gorgias en Atenas, porque allí, según dicen los testimonios (A 1), no “habló de la concordia hacia los demás griegos”, como había hecho en su *Discurso Olímpico*, ya que se dirigía a unos hombres “que amaban el poder”. Una retórica que fuera verdaderamente *téchne* no podría ser una práctica más en-

tre las diversas formas de adulación mencionadas por Platón, tendría que ser una auténtica medicina para el alma y no una especie de culinaria o cosmética, que disfraza con bellas palabras las iniquidades de la vida en comunidad, tendría que tener como objetivo (504d5) que “se engendrara la justicia en el alma de sus ciudadanos y que se alejara la injusticia, que naciera la moderación y se apartara la intemperancia, que se produjera la virtud y desapareciera la maldad” (504d-e).

Esto es lo que haría un orador verdaderamente “experto y honrado” (*technikós te kai agathós*, 504d6), pero Sócrates no tiene noticias de que haya una retórica que actúe así y, por eso, Platón le hace decir, anticipando su trágico destino, que, llegado el caso, “sería juzgado como si fuera un médico acusado por un cocinero ante un tribunal de niños”, ya que en Atenas es el único que ejerce el “arte de la política”, importunando a sus conciudadanos con sus prédicas exhortativas y hablándoles no “para agradar y proporcionarles un gran placer” sino persiguiendo “el mayor bien” (*cfr.* 521d8-e1).

En el *Fedro* algunos han visto una virulencia menor en la crítica de la retórica y han creído, a mi juicio erróneamente, que Platón pensaba incorporarla incluso al programa de estudios de la Academia ³⁵. Por esta razón habría delineado con gran precisión los requisitos que debía satisfacer para convertirse en *téchnē* “no sin un gran trabajo” (*ou áneu pollês pragmateías*, 273e5) del espíritu y la inteligencia. Pero frente a los intentos de Isócrates de justificar la ambición (*cfr.* *Ant.* 281 y sgs.) y convertirla en un móvil aceptable moralmente, Platón deja bien claro en el *Fedro* que “el hombre sensato no debe esforzarse por hablar y tratar con los hombres, sino en poder decir las cosas que son gratas a los dioses y en actuar siempre en la medida de sus fuerzas del modo que les sea grato” (273e6-8).

El hombre razonable no debe poner su esfuerzo “en complacer (*charíesthai*) a quienes son compañeros de esclavitud sino a unos señores que son buenos y están compuestos de buenos elementos” (273e-274a). No me parece que esta audiencia divina tenga nada que ver con un proyecto para aceptar la retórica en el programa de enseñanzas de la Academia. El desprecio de la voluntad de poder y la ambición que Platón veía encarnadas en la retórica parece resplandecer en las últimas palabras con las que pone fin en el *Fedro* a sus reflexiones sobre el arte del discurso:

“Querido Pan y todos los demás dioses de este lugar, concededme que llegue a ser bello en mi interior y que todas mis posesiones externas estén en con-

cordia con las que hay dentro de mí. Que considere rico al sabio y que toda mi fortuna no alcance mayor cuantía que la que un hombre sensato puede llevar y conducir" (279b-c).

NOTAS

¹ Cfr. por ej., Hesíodo, *Op. 73; Th. 349; Esquilo, Eum. 885.*

² Cfr. Esquilo, *Coéforas*, v.726.

³ Cfr. Esquilo, *Agamenón*, 385-6.

⁴ Cfr. Isócrates, *Antidosis*, 254 (texto que encabeza este artículo).

⁵ Cfr. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 40.

⁶ Sobre la vinculación de la retórica y especialmente de la filosofía con el régimen democrático son clásicos los trabajos de G. Vlastos y P. Vernant. Más específicamente, para la relación entre la existencia de un "discurso de legitimación" en uno y en otro ámbito con el contexto del debate legal y político, puede verse el estudio de G.E.R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge, 1993, págs. 43 y sgs.

⁷ Cfr. Tucídides, *Historia...*, III, 43.

⁸ Para el pesimismo platónico de las últimas obras y especialmente en la etapa de Las Leyes, véase, por ej., el libro de J. Gould, *The Development of Plato's Ethics*, Nueva York, 1972, pág. 213-214. En favor de la continuidad del pensamiento político platónico y, por tanto, en defensa de una interpretación más optimista de su última obra, véase T. J. Saunders, "Plato's Later Political Thought", en *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 1992, págs. 483-4.

⁹ La imagen del hombre como marioneta de los dioses aparece en *Las Leyes* en numerosos pasajes: cfr. 644d, 803c, 804b). En la preponderancia que Platón otorga a lo irracional sobre lo racional en *Las Leyes* coincide, por otra parte, con lo dicho en *La República*, donde se afirma explícitamente que lo concupiscible representa "la parte más grande del alma" (442a5).

¹⁰ 493a3-4. En mi opinión, es muy probable que Platón no tenga todavía definida en el *Gorgias* su teoría tripartita, que establecerá en la *República* llevado por el isomorfismo entre las clases que componen el estado y las partes del alma. Estoy de acuerdo con E. R. Dodds (*Plato, Gorgias*, Oxford, 1990, p. 300) en que no es necesario presuponer en este pasaje la teoría tripartita, sino meramente la "distinción popular entre razón e impulso".

¹¹ La expresión es de W. Jaeger, *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega*, México, 1971, pág. 546.

¹² Véase Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, III 82-84.

¹³ Cfr. G.E.R. Lloyd, *opus cit.*, pág.8.

¹⁴ Cfr. P. Aubenque, *El Problema del Ser en Aristóteles*, Madrid, 1974, pág.41.

¹⁵ Cfr. Parménides, DK 28 frag. 3. ("Hay lo mismo para el pensar y el ser") y 6 v.1 ("Es necesario decir y pensar que el ser es"). Contra la falsa interpretación idealista de estas afirmaciones de Parménides, puede verse M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, 1969, pág.174 y sgs. Sobre las relaciones entre ser, pensar y decir en Parménides, véase tb. frag. 8 v.8 ("No es decible ni pensable lo que no es"), v. 34 y 36 ("Son lo mismo el pensamiento y el pensar que es, porque sin lo que es, en lo que se ha dicho, no encontrarás el pensar"); y frag.2 vv. 7-8 ("No podrías conocer lo que no es -pues es imposible- ni podrías expresarlo"). Para la traducción e interpretación de estos pasajes, véase D. O'Brien, *Le Poème du Parménide*, texte, trad., en *Études sur Parménide*, ed. P. Aubenque, París, 1987, vol. I, ad loc.

¹⁶ Sobre el lenguaje y las falsas convenciones, véase frag.8 vv. 38-9 y v. 53; véanse tb. frags. 9 v. 4 y 19. v. 5.

¹⁷ La expresión es de E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchatel-París, 1948, pág. Tanto Dupréel, como W. K. C. Guthrie (*Historia de la Filosofía Griega*, vol.III, Madrid, 1988, pág. 194 y sgs.), por citar sólo dos casos, están de acuerdo en que la teoría ontológica de Gorgias y su concepción del discurso son una reacción contra la filosofía eleática. Véase tb. C. P. Segal, "Gorgias and the Psychology of Logos", en *Harvard Studies in Classical Philology*, 1962, 99-155, págs. 109-110.

¹⁸ Cfr. frag. B 3, 83. "Si la palabra es un objeto real, dice, lo es, a pesar de todo, de una manera diferente de los otros objetos reales, y los cuerpos visibles se diferencian totalmente de las palabras, pues el objeto visible es percibido por un órgano diferente y la palabra por otro". Trad. de A. Piqué Angordans, *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, Barcelona, 1985.

¹⁹ Cfr. B. Cassin, "Sofística", en *El Saber Griego, Diccionario Akal*, Madrid, 2000, 744-757, pág. 749. "Lo físico, dice ella, que descubre la palabra deja lugar a lo político que crea el discurso".

²⁰ Sobre el engaño en la teoría retórica y estética de Gorgias, cfr. tb. frag. B 23. A propósito de este último texto, hay que advertir que en Gorgias el engaño tiene un carácter más estético que moral, al que atribuye un papel importante no sólo en la retórica, sino en la tragedia y la pintura.

Véase en ese sentido, el trabajo de G. Segal, ya citado, esp. págs. 130-131. Sobre el carácter irracional con el que Gorgias enjuicia el poder del *lógos*, véase, M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milán, 1996, págs. 165-185.

²¹ Gorgias intenta crear una prosa artística con recursos poéticos capaces de suscitar las mismas emociones que había logrado la poesía griega. Cfr., en ese sentido, por ej., J. de Romilly, "Gorgias et le Pouvoir de la Poésie", *Journal of H. Studies*, 93 (1973), 155-162, esp. págs.161-2 y W. J. Verdenius, "Gorgias' Doctrine of Deception", *Hermes, Einzelschriften*, 44, 1981, 116-128 pág. 118 y sgs.; sobre los recursos estilísticos de Gorgias, véase tb., por ej., G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, N. Jersey, 1963, págs. 64 y sgs.

y, en castellano, J. J. Murphy (ed), *Sinopsis Histórica de la Retórica Clásica*, Madrid, 1983, págs. 20-22.

²² Véase tb. frag. B 11, 18. Sobre el efecto emocional de la *térpsis* o placer estético en los poderes persuasivos del discurso y la necesidad de combinarlo con la *pístis* o convicción que éste debe causar, véase G. Segal, *locus cit.*, pág.122.

²³ Sobre la "violencia" del discurso y la "necesidad" que suscita, véase frag. B 13, 6, 7 y 12, para el primer término, y B 13, 12, 13 y 20, para el segundo. En B 11a (*La Defensa de Palamedes*), 14, Gorgias reproduce el punto de vista tradicional que opone persuasión y violencia.

²⁴ Sobre el concepto de *téchnē* y su importancia en la cultura griega, véase W. Jaeger, *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega*, págs. 514 y sgs. Jaeger dice con razón que mientras el arte en nuestra cultura hace referencia a la "tendencia creadora individual", en el pensamiento griego hace referencia "a toda profesión práctica basada en determinados conocimientos especiales". La *téchnē* está unida, pues, a la *epistēmē*. Cfr: M. Heidegger, *La pregunta por la Técnica, Época de Filosofía*, Barcelona, 1985, págs. 12-3.

²⁵ Este aspecto ha sido tratado magistralmente por J. de Romilly en *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard, 1975, pág. 20 y sgs.

²⁶ Sobre la importancia de este concepto en la teoría retórica, cfr: *Fedro* 260a, 266e-267a, 272e.

²⁷ En relación con el carácter "consistente" del objeto del saber (cfr: *Fed.* 90c-d y *Crát.* 386a) y el límite que representa en la teoría platónica del discurso frente al subjetivismo de los Sofistas, véase mi *Mito y Persuasión en Platón*, Sevilla, 1993, pág. 59 y 60 y *Platón, el Filósofo de Atenas*, Barcelona, 1996, pág. 37.

²⁸ En el *Menón* (95c) Sócrates afirma que Gorgias nunca promete ser un maestro de virtud y que se ríe de los que hacen estas promesas, porque él cree que debe limitarse a formar "hábil oradores". Por esta razón cuando en el *Gorgias* (460a) Platón le hace decir que si un discípulo desconoce lo justo y lo injusto, lo aprenderá de él, está claro que se trata de una respuesta para salir al paso de las convenciones sociales.

²⁹ Platón establece el siguiente cuadro de correspondencias: hay dos artes que se ocupan del cuerpo (gimnasia y medicina), que son suplantadas por falsos simulacros (la cosmética y la culinaria), de la misma manera que hay dos artes que tienen por objeto el alma (la política, formada por la legislación y la justicia) y resultan igualmente suplantadas por sus simulacros correspondientes (la sofística y la retórica). Cfr: *Gorgias* 465b y sgs.

³⁰ El término no está documentado, efectivamente, en Gorgias; no obstante, véase M. Untersteiner, *opus cit.*, pág. 197 n. 91; en Isócrates aparece en dos ocasiones significativas (cfr: *A Nic.* 49.6 y *Evág.* 10.8). Dado que es mencionado por Platón en el *Fedro* (278e, 279b) y es contemporáneo suyo, es muy probable que Platón esté pensando en él; véase, en ese sentido, R. L. Howland, "The Attack on Isocrates in the *Phaedrus*", en K. Erikson (ed.), *Plato: True and Sophistic Rhetoric*, Amsterdam, 1979, 265-279, pág. 273. Sobre la rivali-

dad entre ambos en la concepción del discurso, puede verse mi "Conflicto en torno al *lógos*", en *Er, Revista de Filosofía*, 15 (1993), 9-42.

³¹ J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, pág. 53-55, ha señalado que Isócrates evita las alusiones a la magia y los encantamientos, que hemos encontrado en Gorgias, para marcar distancias con esa concepción irracional de la persuasión.

³² Sobre aporía y persuasión en el método socrático, véase mi *Mito y Persuasión en Platón*, págs.120-5. En diálogos posteriores Platón recurre, por el contrario, al mito y a otras formas no racionales de persuasión con lo que se pone en cuestión su ideal racionalista del discurso. Sobre el contraste entre ambas formas de persuasión en los diálogos platónicos, me he pronunciado también en "Maieutic, *epoidē* and myth in the Socratic Dialogues", en Plato, *Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, ed. by T. M. Robinson and L. Brisson, Academia Verlag, S. Augustin, 2000, págs. 324-336.

³³ *Adoleschía kai mikrología*, cfr: *Contra Sof.* 8.5 y *Antídosis* 262.2.

³⁴ Sobre este concepto de Gorgias, cfr: frag. A 24; B 11a, 32, B 13. Véase, G. Kennedy, *opus cit.*, pág.67. Cfr: tb. *Fedro* 272a4.

³⁵ Contra esta idea, que han defendido algunos especialistas de renombre como A. Diès, W. Jaeger o G. Ryle, he argumentado en mi "Conflicto en torno al *lógos*", págs. 36 y sgs. Algunos han pensado incluso que la *Retórica* de Aristóteles es la ejecución de ese proyecto de una retórica filosófica expuesto en el *Fedro*. Contra esta idea me he pronunciado igualmente en "El *Fedro* y la *Retórica* de Aristóteles", *Méthexis*, 7, 1994, 71-90. Aristóteles, a mi entender, se aparta expresamente de lo que su maestro había pensado siempre respecto a la retórica, cuando afirma en las primeras palabras con la que comienza su obra que "la retórica es antístrofa de la dialéctica" (1354a1).