

RETÓRICA Y VERDAD EN PLATÓN

Gabriela Rossi

UNLP

Es tradicional, en relación al planteo platónico sobre la retórica, marcar una separación tajante entre retórica y verdad, o bien entre retórica y filosofía. Según esta lectura, que esbozo aquí muy esquemáticamente, Platón condena sin más la retórica practicada por sus contemporáneos, y enseñada por los sofistas (por ejemplo Gorgias), por encontrar en ella una práctica que se apoya en meras opiniones –o directamente en falsedades–, en lugar de mostrar el modo en que las cosas realmente son, tal como haría la filosofía, en cuyas filas milita Platón.¹ Propongo en este trabajo una revisión de las reflexiones teóricas de Platón acerca de la retórica, esto es: sus características, su función y las condiciones de su empleo, tal como son planteadas en los diálogos *Gorgias* y *Fedro* (entre los cuales encuentro una continuidad),² examen que me llevará a relativizar en alguna medida la lectura que he mencionado inicialmente en términos esquemáticos.

Tomaré como punto de partida de mi análisis al diálogo *Gorgias*. Allí se encuentran, por un lado (en la discusión con Polo), las objeciones a la retórica practicada por oradores contemporáneos; y por el otro, como es sabido, hay también en este mismo diálogo (en medio de la acalorada discusión con Calicles), indicaciones sobre un verdadero arte de la retórica, diferente del criticado antes frente a Polo. Me detendré en primer lugar brevemente en este segundo momento del diálogo (502e ss.), pues considero que tener en cuenta este trasfondo (es decir: cuál es la concepción de la retórica bajo la cual aquélla sería aprobada por Platón), llevará a valorar en su justa medida las anteriores críticas a la retórica que se aleja de este modelo.

Sócrates³ distingue frente a Calicles (luego de recapitular lo que ya había desarrollado antes frente a Polo), entre dos clases de retórica: una adulatoria (y por ello reprobable) y la otra buena. Ésta última es tal en virtud de dirigir su práctica a eliminar la injusticia del alma de los ciudadanos, y a producir en ellos la justicia. Correspondientemente, el orador que es bueno (*agathós*, 466a10) y se ajusta al arte (*technikós*) dirige sus discursos a las almas de sus conciudadanos con el fin de que la justicia se genere en ellas, así como la moderación y toda otra virtud (504d5-e3). En definitiva, los oradores que responden a esta 'retórica buena', hablan en pos de lo mejor

(*tò béltiston*), y apuntando a que los ciudadanos se hagan mejores a causa de sus discursos (502e2-5), *más allá de que las cosas dichas sean agradables o no para quienes oyen* (503a7-9). Esto último resulta de fundamental importancia y es subrayado en seguida por Sócrates: “el arte consiste en satisfacer los deseos cuyo cumplimiento hace mejor al hombre, y no los que, satisfechos, lo hacen peor” (503c7-d2).⁴ Vale agregar que este conocimiento acerca de qué deseos hay que satisfacer y cuáles no, no puede poseerlo una práctica que desconoce la naturaleza sobre la que actúa (*i.e.*, el alma), pues en tal medida desconoce qué es lo mejor para aquélla.⁵ Por otra parte, esto se conecta medularmente con el tema que Sócrates viene discutiendo con Calicles, esto es, la relación entre placer y bien (que podría entenderse como una relación medio-fin respectivamente, cf. 500a2-3), de la que deriva la distinción entre placeres buenos y malos (494b-500a).⁶ Dicho de otro modo: parece evidente que el bien debe ser el principio regulador en vista del cual se procure o no un placer (que en tal medida será bueno o malo), y por lo tanto la verdadera retórica, o la retórica ‘buena’, es tal por supeditar la producción de placer en los oyentes al fin de hacer que las almas de los ciudadanos sean mejores a causa de sus discursos.

Paso ahora a recordar los puntos principales de la exposición de Sócrates en el episodio con Polo (463b-466a). En este episodio del diálogo también se había adelantado que el estado saludable del cuerpo (lo mismo que el del alma) sólo podía ser producido realmente por una verdadera *téchne*, y en conexión con esto es que Sócrates niega que la retórica practicada por los oradores contemporáneos tenga tal carácter de *téchne* (462b6-9), para afirmar que es sólo una especie de práctica (*empeiría*) (462c2) y rutina (*tribé*) (463b4). Esta práctica, dice Sócrates, carece de fundamento alguno (*ouk échei lógon oudéna*), y no conoce la naturaleza de lo que ofrece, ni puede decir las causas de cada cosa (465a3-6).

La retórica que consiste en esta mera práctica se dirige a producir agrado y placer (462c7), y pertenece por ello al género de la adulación (*kolakeía*), lo cual implica en última instancia, que es comparable a todas aquellas actividades que se dirigen a producir placer independientemente de toda consideración acerca del bien, de tal modo que lejos de perseguir lo bueno, apuntan a lo placentero (465a2);⁷ por ello es vergonzosa (464e2) y engañadora. Dice Sócrates: “A esto lo llamo adulación y afirmo que es feo (*aischrón*), Polo [...] porque pone su punto de mira en el placer sin el bien (*hóti toû hēdéos stocházetai áneu toû béltiston*).” (464e2-465a2). La actividades adulatorias comparten además la característica de detentar la apariencia de una *téchne* (cf. 463b3;

464c6-d3), constituyendo una suerte de contracara de un verdadero saber. El juego de correspondencias entre *téchnai* e imitaciones adulatorias, puede constatarse en una serie de analogías que ofrece Sócrates hacia el final de su exposición (465b7-c5). Por cuestiones de espacio no me detengo en los detalles relativos a este planteo que Sócrates realiza “al modo geométrico”, sino que menciono simplemente las implicaciones para el caso que me ocupa.

Yendo al caso que me interesa, entonces, resulta ser que la retórica es a la justicia, lo mismo que la culinaria es a la medicina; es decir, ambas constituyen prácticas adulatorias que ejercen una suerte de engaño al pretender detentar un conocimiento que no poseen. Este engaño se produciría fundamentalmente por ofrecer un placer inmediato, el cual corre el riesgo de acarrear un mal ulterior, es decir, por perseguir lo placentero antes que lo bueno.⁸ Es muy probable que Platón, si bien no lo dice aquí explícitamente, conciba estas dos cosas como interdependientes, esto es: el desconocimiento de los fundamentos de una práctica y el descuido de lo bueno en pos de lo placentero; si esto es así se podría entender que toda disciplina que posea el conocimiento de las causas y los fundamentos que deben regir su actividad, posee por ello mismo en alguna medida el conocimiento del bien, y a la inversa, toda actividad que desconoce las causas y fundamentos carece por ello mismo de la posibilidad de orientar su práctica de acuerdo al bien (sobre este punto cf. *infra* nota 14). Respecto de la retórica, que es presentada aquí como imitación adulatoria de la justicia y *antístrofa* de la culinaria en el plano anímico (465d8-e1), las implicaciones son claras. Por un lado, la retórica aparenta realizar la tarea de instaurar la justicia allí donde está ausente, y pretende, por lo tanto, poseer un saber sobre la justicia misma; pero su relación con la verdadera producción de la justicia (una suerte de ‘salud anímica’) es igual a la que guarda la culinaria con la verdadera productora de la salud corporal, la medicina. El médico prescribe teniendo en vista la salud y habiendo estudiado la naturaleza de aquello que cura (*i.e.*, el cuerpo)⁹ y las causas de lo que realiza (501a); en cambio el cocinero prescribe de acuerdo a lo más agradable al paladar, pero desentendiéndose de todo conocimiento acerca de lo mejor para el cuerpo, así como de la naturaleza y las causas de este placer, procediendo al azar y sin fundamento alguno (*alógōs*) (ver 501a2-b1). Así resulta ser que el médico cuida el cuerpo, mientras que el cocinero no. De igual modo, el orador dispensaría sus discursos de acuerdo a lo que resulta más agradable de oír, pero descuidando la ‘curación’ del alma injusta; de manera que las almas de quienes oyen sus discursos no

sufren ningún tipo de mejora merced a los mismos. Esto responde a su ignorancia, no sólo de lo justo, sino además de la naturaleza sobre la que actúa (*i.e.* el alma).

Para concluir con el análisis del *Gorgias*, señalo que, en mi opinión, la censura de fondo que merece la retórica sofística que Platón critica en este diálogo es la de poner la producción de placer *como fin último y único* de su actividad. Dicho de otro modo: la producción de placer no es en sí misma censurable, sino sólo la ausencia de un principio regulador (en este caso, el conocimiento de lo justo y de las condiciones de su producción y restauración) que establezca el fin ulterior en virtud del cual se busca producir el placer (o algún otro sentimiento), y en virtud del cual, en algunos casos, es necesario postergar este fin intermedio para implementar lo doloroso (p. ej. en el caso del castigo que restituye el estado más saludable al alma, cf. 476d ss.). Esto implicaría que la producción de un efecto placentero en el auditorio sería admisible para Platón bajo ciertos requisitos y condiciones, pues como dice Sócrates en el episodio con Calicles, “lo placentero debe hacerse en vistas de lo bueno”, y no al revés (500a2-3), esto es: lo bueno debe ser el fin regulador en pos del cual (*héneka*) se haga lo placentero. Ahora bien, la condición indispensable para que un orador pueda cumplir con este requisito, es que posea el conocimiento de lo justo, lo bueno, lo bello; lo cual los maestros de retórica contemporáneos están lejos de poder enseñar, como habría quedado claro a partir de la refutación de *Gorgias*.

Como se verá en seguida a raíz del *Fedro*, no sólo los discursos para agradar al auditorio resultan admisibles para Platón bajo la condición de apuntar al bien, sino incluso el uso de lo verosímil y de los recursos tradicionalmente incluidos en los tratados de retórica.¹⁰

En efecto, cuando Fedro propone, de acuerdo con la concepción corriente de la actividad oratoria, que el orador no necesita conocer lo que es bueno o hermoso, sino sólo lo que opina la gente, “pues es de estas cosas [*i.e.* las aparentes] de donde proviene la persuasión, y no de la verdad.” (259e8-260a5), Sócrates, lejos de rechazar esta apreciación, afirma que aquella no debe dejarse de lado, si bien debe investigarse qué es lo que quiere decir exactamente, *i.e.*, cuál es su sentido.

El argumento de Sócrates es que para poder argumentar desde lo verosímil (*eikós*) es preciso conocer lo verdadero, puesto que “lo que es verosímil para la mayoría surge justamente por su semejanza con lo verdadero” (273d3-5; cf. 262a-c) e incluso las cosas verosímiles serán también hermosas en cuanto provienen de las verdaderas (274a4-5). Esto tiene dos implicancias: en primer lugar, el reconocimiento de que “lo

verdadero" (identificado con el conocimiento que posee el filósofo y *en los términos en que lo posee el filósofo*) puede no bastar a los fines de la persuasión en determinadas ocasiones y ante determinados oyentes. Pero, en segundo lugar, esto no implica desde el punto de vista de Platón que a los fines de la persuasión se traicionen las verdades que se conocen: lo verosímil no se opone a lo verdadero sino que, por el contrario, se le asemeja, o más aún, es *conforme* a lo verdadero. Esto es así merced a una redefinición de lo verosímil como aquello que guarda semejanza con lo verdadero, en lugar de considerarlo meramente como aquello que de hecho es aceptado por la mayoría. En efecto, Sócrates rechaza que pueda tomarse como nota definitoria de lo verosímil el ser *de hecho* aceptado por la mayoría (criterio que adjudica a Tisias). En cambio, propone invertir la cuestión: lo que es verosímil no es tal por ser aceptado por la mayoría, sino que es aceptado por la mayoría por ser verosímil; y es verosímil, a su vez, a causa de su semejanza con lo verdadero.

Por otra parte, en seguida resulta claro que esta capacidad de conocer la verdad sobre aquello de que se habla depende de la capacidad dialéctica como arte de las divisiones y uniones que permiten definir un objeto y sus especies (cf. 266b-c; 269b; 277b-c). E incluso el conocimiento que es preciso que el verdadero orador tenga respecto del alma y su naturaleza no puede alcanzarse sino por este mismo método dialéctico.

En este punto es necesario trazar entonces algunas distinciones que intentaré esbozar un poco más claramente: para dominar el arte de los discursos es preciso, en primer lugar, ser dialéctico, pues el dialéctico es el que, por ser capaz de ver lo uno y lo múltiple y de realizar las divisiones y uniones, tendrá el conocimiento de aquello sobre lo cual habla. Sin este conocimiento no puede pretenderse practicar la retórica como un arte (cf. 266d), sino sólo como una mera rutina; pero este conocimiento aún no lo hace a uno retórico (cf. 260d). Podría decirse entonces que el dialéctico, en cuanto tal, no es retórico; pero el retórico supone, para ser tal, la capacidad dialéctica, y algo más que hace que su práctica en cuanto retórico sea específica y no se reduzca a lo que hace en cuanto dialéctico. Bien entendido, el arte de conducir a las almas por medio de palabras de ningún modo puede agotarse en la dialéctica, pues es necesario que quien lo domine realmente sea capaz de elaborar otro tipo de discursos diferentes al dialéctico (o filosófico) cuando se encuentra frente a auditorios impermeables a tales maniobras. Dicho de otro modo: no debe confundirse el hecho de que *todo* orador que se acomode al arte deba tener conocimientos de orden filosófico (obtenidos mediante el método

dialéctico) referidos al objeto de su discurso y al alma, con la idea de que todo orador sea siempre dialéctico *en cuanto orador*.

Queda, pues, por ver qué es lo propio y distintivo de la práctica retórica, y Sócrates no tarda en ocuparse de ello (266d ss.), enumerando una serie de recursos retóricos, como proemios, exposiciones con testigos, indicios (*tekméria*), probabilidades (*eikóta*), hacer discursos breves y largos según se quiera, recapitulaciones, etc.,¹¹ los cuales se encontraban en los tratados de retórica entonces existentes, y los cuales no son excluidos del verdadero arte retórico por Platón, sino más bien señalados insuficientes por sí mismos para estar en la posesión de dicho arte. Para que se vea esto más claramente, cito el siguiente pasaje en el que Sócrates describe los requisitos que debe cumplir quien pretende poseer la *téchne* retórica, el cual resume, a mi entender, los resultados de la discusión:

“Pero cuando sea capaz [1] de decir quién es persuadido y por qué clase de discursos, y [2] esté en condiciones de darse cuenta de que tiene delante a alguien así... Cuando esté, pues, en posesión de todo esto, y [3] sabiendo de la oportunidad (*kairós*) de decir algo en tal momento, o de callárselo, del hablar breve (*brachylogía*), del apelar a la compasión (*eleeinología*) y a la indignación (*deínōsis*),¹² y de tantas cuantas formas de discurso aprendiera,¹³ y sabiendo en qué momento conviene y no conviene aplicarlos (*tèn eukairían te kai akairían diagnónti*), entonces es cuando ha llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte, más no antes.” (*Fedro*, 271e-272a8).

El requisito señalado como [1] es el conocimiento teórico previo que debe tener todo orador (referido a las diferentes naturalezas anímicas y los discursos que se ajustan mejor a cada una de ellas) y que sólo puede obtener por medio del método dialéctico; a lo cual habría que agregar el conocimiento sobre lo bueno, lo justo, etc., es decir, de aquello de lo que se persuade. El requisito [2] da cuenta de la capacidad de aplicar esos conocimientos generales a lo particular, o, visto desde el punto de vista inverso, tener habilidad en la ‘diagnosis’ (Taylor, A. (1952), *Op. Cit.*, p. 315). Por último, el punto [3] hace un recuento de habilidades que serían propias de, o comunes a, un orador tal como los que ha criticado antes en este diálogo, así como también en el *Gorgias*. Entre estos recursos se cuenta incluso la apelación a las pasiones (representadas en este caso por la compasión y la indignación), es decir, a un elemento irracional. Sin embargo, reitero, tal como en el *Gorgias* no se criticaba la producción de placer o agrado en el oyente en sí

misma, sino en tanto y en cuanto aquella no respondía a un fin ulterior (sólo cognoscible para el filósofo); así también aquí en el *Fedro*, los recursos usados por los oradores y descriptos en los tratados de oratoria no son aceptados absolutamente (ni tampoco rechazados), sino en tanto y en cuanto su uso vaya 'precedido' y 'prescripto' por la filosofía.

Conclusiones

Para concluir señalo una serie de puntos. En primer lugar, destaco que, como se ha visto, el conocimiento de aquello *en vista de lo que se persuade* (i.e., lo bueno, lo justo, etc.) constituye la condición para poseer la verdadera *téchne* retórica.¹⁴ Es preciso notar, no obstante, que el conocimiento de estas verdades en Platón constituye lo que hoy llamaríamos conocimiento de expertos: i.e. un conocimiento tal que difícilmente puede ser transmitido en los términos en que se lo posee a los no iniciados. Quien conoce el Bien, i.e. el filósofo, es para Platón un experto, y en tal medida no puede ofrecer ese conocimiento tal como él lo posee a los legos, no necesariamente por una voluntad de ocultamiento, sino simplemente porque esto no tendría ningún beneficio para este público y acaso ningún efecto en absoluto.¹⁵ En tal medida resulta razonable, del mismo modo que se reclama hoy a los expertos,¹⁶ retraducir este conocimiento en una forma más inteligible para los legos. En cambio, el punto de discrepancia que se sostiene respecto de nuestra propia mirada, claro está, gira justamente alrededor de la idea de que *el conocimiento práctico* y la prerrogativa de tomar decisiones en este ámbito sea *patrimonio de expertos* y no de todo ser racional en tanto tal.¹⁷

En segundo lugar, pues, se sigue de esto y de lo expuesto a lo largo de este trabajo que a los efectos de la persuasión, el carácter verdadero o falso del discurso en su sentido literal (entendido en términos de su correspondencia con algún estado de cosas real) pasa para Platón a un segundo plano.¹⁸ En este ámbito regiría en cambio la valoración en términos de utilidad / inutilidad, lo cual es razonable cuando se trata de evaluar la función performativa de lo que se dice. Un ejemplo concreto de un uso tal de la retórica por Platón son algunos de los preámbulos a las leyes en *Leyes*,¹⁹ así como las recomendaciones en *Rep.* acerca del uso de la mentira por parte de los gobernantes (cf. por ej. *Rep.* 389b3-7, 414c ss.). Si mi lectura es correcta, habría que pensar que la crítica de Platón a los oradores contemporáneos no apunta, como recogen ciertas lecturas actuales a las que más arriba me he referido, al hecho de que aquellos argumenten a

partir de opiniones. No es el carácter doxástico de los enunciados lo que está en juego primariamente, sino más bien el curso de acción en pos del cual se persuade, o las consecuencias prácticas que tengan, aún a largo plazo, las creencias inculcadas por el orador. Dicho de otro modo, lo que está en juego no es la preferencia de enunciados doxásticos o falsos, sino el *uso* que se hace de ellos.

Si estamos en lo cierto, es preciso considerar además que esta lectura tendría implicaciones no sólo respecto del planteo político de Platón, sino incluso para la valoración de los propios diálogos como obras literarias dirigidas a un público filosóficamente no instruido.

1 Puede verse un ejemplo relativamente reciente que recoge esta lectura tradicional en Walton, Douglas (1992) *The Place of Emotion in Argument*, Pennsylvania; p. 31-32.

2 Al respecto, vale recordar que ya Dodds discute con quienes plantean una ruptura entre estos dos diálogos (Dodds, E. R. (1959) *Plato, Gorgias, A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1959; ad 504d5). Para una lectura que señala un cambio entre los dos diálogos ver Crombie, I., (1990), *Análisis de las Doctrinas de Platón I*, Madrid 1990 (=1979) (orig. 1962); p. 211; también G. Morrow, G., (1953) "Plato's Conception of Persuasion", en *The Philosophical Review* 62; p. 234-250.; ver p. 236.

3 En todos los casos en que nombro a Sócrates me refiero al *personaje* del diálogo de Platón, es decir que no pretendo enrolarme en una lectura de corte historicista, ni que mis resultados tengan implicaciones en tal sentido.

4 Para los pasajes del *Gorgias*, cito la traducción de Calonge Ruiz (1992) (*Platón, Diálogos II*, Madrid, Gredos) con algunas ocasionales modificaciones de detalle. Para los del *Fedro*, sigo la traducción de Lledó Íñigo (1997) (*Platón, Diálogos III*, Madrid, Gredos), también con ocasionales modificaciones. Para el texto griego se ha consultado (además de la edición de Dodds): Platon, *Werke*, in 8 Bänden, Darmstadt, 1977. Texto griego (Les Belles Lettres) y traducción al alemán.

5 No resulta difícil reconocer aquí anticipados temas que tendrán extenso desarrollo en el *Fedro*.

6 Esto es consecuencia de lo anterior, pues ningún placer es intrínsecamente bueno, sino sólo en tanto y en cuanto conduce a un bien, *i.e.*, en tanto y en cuanto el bien es el fin que orienta su producción.

7 Cf. Taylor, A. (1952), *Plato: The Man and his Work*, New York, 1957 (=1952); p. 111, quien señala además que los poetas caerían también bajo esta descripción de la retórica como mera práctica destinada a complacer a la audiencia, e interpreta desde esta perspectiva las críticas a los poetas en *Rep. (Ib.)*; p. 122). Cf. Crombie, I., *Op. Cit.*; p. 211.

8 L. Ayache analizando la función y las limitaciones del uso del modelo de la medicina en la discusión con la sofística, tan habitual en Platón, ve una razón que explica la referencia a esta *téchne* en el hecho de que en ella es clara la separación entre bien y placer; esto resulta evidente por ejemplo en la amargura de los remedios, y en general en los tratamientos dolorosos o displacenteros, que se hacen con miras a un fin (bien) ulterior: la salud (Ayache, L. (1998) "L'arme du crime: La référence médicale chez Platon", en *Nóesis* n° 2; p. 89-102; ver p. 93).

9 Según la correspondencia entre medicina y producción de la justicia, que se supone sería efectuada por la verdadera retórica, esta verdadera retórica debería conocer también la naturaleza de aquello sobre lo que actúa (*i.e.*, el alma). Si bien esta característica de la verdadera retórica no es desarrollada en el *Gorgias*, veremos que es retomada extensamente en el *Fedro*.

10 Habría que agregar también a esto el uso de la mentira, admitido expresamente por Platón (y recomendado) en *Rep.* 389b3-7, 414c ss.

11 G. Kennedy encuentra en este pasaje del *Fedro* un probable testimonio del contenido e incluso del orden de las materias en varios manuales de retórica disponibles en el siglo V (Kennedy G. (1994), *A new History of Classical Rhetoric*, Princeton; para la discusión de la procedencia de los diferentes elementos enumerados ver p. 31-33).

12 Me aparto aquí de la traducción de Lledó Íñigo al traducir *deinóseōs* por 'indignación' antes que por 'ampulósidades'. En primer lugar es preciso notar que se trata de un genitivo en singular, del mismo modo que *eleeinologías*, palabra con la que está coordinada por un *kaí*. En segundo lugar, entiendo que la coordinación se debe a que se hace referencia a dos pasiones, es decir, dos estrategias retóricas del mismo orden: la piedad y la indignación. Este sentido de *deinōsis* se encuentra justamente en una enumeración de las pasiones a las que se arrastra al oyente en *Rhet.* III 19, 1419b25-26 de Aristóteles, junto con *éleos* (compasión).

13 Nótese que Sócrates vuelve a referirse aquí al contenido de los tratados de retórica contemporánea.

14 Aquí reside una diferencia radical con respecto al concepto de *téchne* (y en especial de *téchne* retórica) en Aristóteles. Platón acepta, a mi entender, que la retórica sea una *téchne*, pero niega que aquella tenga un carácter neutral y por lo tanto autónomo. En tanto tal resulta definitorio de la misma su carácter subordinado a la política (y por lo tanto a la filosofía). En el esquema platónico no sería posible la existencia de un conocimiento técnico (*i.e.* que vaya más allá de la mera práctica infundada), sin orientación alguna hacia el bien. Vallejo Campos plantea de modo similar la diferencia entre Platón y Aristóteles respecto de la retórica, remitiendo en última instancia a diferentes concepciones de la razón en uno y otro filósofo (Vallejo Campos, A. (1994), "El *Fedro* y la *Retórica* de Aristóteles", en *Méthexis* VII, p. 71-90; ver p. 89): Platón considera que lo racional se define primariamente en términos de su orientación hacia (y por) el principio último de todas las cosas (es decir, el bien o lo Uno) y por lo tanto no puede estar desprovisto de connotaciones morales; mientras que Aristóteles con su concepto de *téchne* como una *dýnamis* que es moralmente neutra aceptaría la existencia de lo que hoy llamaríamos una 'razón instrumental'. El tema en Aristóteles, sin embargo, no es tan simple, pues aquél afirma el carácter moralmente neutro de toda *téchne* (y deberíamos

incluir a la retórica en el grupo, sin duda), pero sin embargo sostiene al mismo tiempo la subordinación de la retórica respecto de la política.

15 De hecho eso es lo que efectivamente habría ocurrido cuando Platón dictó en público una conferencia sobre el Bien, si se ha de creer el relato de Aristoxeno (ver Gaiser, K. (1980), "Plato's enigmatic lecture 'On the Good'", en *Phronesis* 25; p. 5-37).

16 Cf. Woods, J. y Walton, D. (1974), "*Argumentum ad Verecundiam*", en *Philosophy & Rhetoric*, vol. 7, N° 3; p.135-153; ver p. 142.

17 Por ejemplo, Walton, D. y Woods, J. (*Op. Cit*, p. 147), quienes defienden bajo ciertas condiciones el carácter no-falaz del *argumentum ad verecundiam*, señalan sin embargo que el caso de apelación a una autoridad en el ámbito moral sí es por lo general falaz, pues esta es un área en la que se esperaría que la palabra del experto no fuera mejor que la del lego, y aún más, consideran cuestionable la idea misma de que haya una cosa tal como autoridad o experticia moral.

18 Vallejo Campos, A. (2001) "Las Leyes y la persuasión social", en F. L. Lisi (ed.), *Plato's Laws and its historical significance. Selected papers of the I International Congress on ancient thought*, Sankt Augustin; p. 41-48; ver p. 43.

19 Cf. Morrow, G. (1960) *Plato's Cretan City. A historical interpretation of the Laws*, Princeton; p. 556-557; Vallejo Campos, A. (2001), *Op. Cit*, p. 44-45.