

## **¿SÓLO PERSUADE EL ENGAÑO? FILÓSOFOS Y SOFISTAS EN TORNO A LA EFICACIA DE LA VERDAD**

**María Elena Díaz, Octavio Kulesz, Pilar Spangenberg y  
Facundo Meli. Mesa coordinada por Graciela E. Marcos**

---

*UBA – UNLP - CONICET*

El tema de esta mesa se inserta en un proyecto de alcance más vasto, uno de cuyos ejes es la polémica entre filosofía y sofística, más precisamente los ecos que de esa polémica llegan hasta los escritos de filósofos como Platón y Aristóteles. Partiendo de la hipótesis de que tras las críticas abiertas de ambos a los sofistas hay también apropiaciones, herencias encubiertas, uno de nuestros propósitos es examinar aspectos doctrinales de sus respectivas filosofías que cobran sentido a la luz del enfrentamiento a posiciones atribuidas a los sofistas. Es en este marco que abordamos específicamente la cuestión de la eficacia de la verdad, cuestión que compromete una serie de tópicos que ocuparon y preocuparon a Platón y a Aristóteles no menos que a sus rivales. Curiosamente, como esperamos se torne claro conforme avance nuestra exposición, unos y otros están en ciertos aspectos mucho más próximos de lo que podría esperarse.

En primer lugar, Octavio Kulesz (I) planteará el problema de la eficacia de la verdad. Su sola formulación, en tanto presupone que la verdad no siempre resulta eficaz, envuelve el reconocimiento de que lo verdadero en ocasiones puede resultar insuficiente a la hora de persuadir a determinado auditorio. Platón y Aristóteles parecen haber sido sensibles al problema de cómo persuadir a cierto público sin traicionar la verdad, y si bien este compromiso con lo verdadero permitiría distinguir con cierta nitidez sus posiciones de las que ambos atribuyen a los sofistas, el reconocimiento que hacen del valor del *lógos* como instrumento de persuasión los acerca a las filas enemigas. Esta vecindad se hará visible en la exposición siguiente a cargo de Pilar Spangenberg (II), que desarrollará dos diferentes respuestas, de cuño gorgiano, a la pregunta que da título a esta mesa. Esas respuestas remiten tanto a Gorgias autor del *Elogio de Helena* y del *Tratado Sobre el No Ser* cuanto al Gorgias construido por Platón en el diálogo homónimo, y van desde reconocer la falsedad inherente a todo discurso, incapaz de comunicar lo que es, hasta proclamar que más bien éste es siempre verdadero, sencillamente porque una vez despojado de cualquier pretensión reveladora, el discurso produce su propio objeto.

Detrás del empeño de Platón, en el *Gorgias* como en el *Fedro*, por combatir una posición semejante y poner límites al uso del *lógos* como instrumento de persuasión, alcanza a advertirse el callado reconocimiento de su poderío. En este sentido, más que a una pugna entre concepciones rivales a propósito de la naturaleza del discurso, sofistas y filósofos protagonizan un disenso acerca de cómo ha de utilizárselo. Sin dejar de reconocer la eficacia del discurso sofístico, Platón y Aristóteles nos previenen sobre el uso indiscriminado de la palabra con fines puramente persuasivos.

Los ecos del tratamiento de la retórica en el *Gorgias* y el *Fedro* llegan hasta los escritos de Aristóteles, según veremos en la exposición de Facundo Meli (III). La limitación del discurso por la naturaleza del auditorio cobra en la *Retórica* aristotélica una especial relevancia, tanto respecto de la mayoría en los tribunales o asambleas como frente a quienes defienden lo opuesto a la verdad y la justicia. También por su asunto, en tanto su ámbito es el de las acciones humanas, la retórica se ve obligada a recurrir a lo verosímil. Aristóteles va más allá de su maestro en la consideración del carácter de *téchne* de la retórica y en su revalorización de la verosimilitud característica de su discurso. De este modo aún la necesidad de establecer las normas de un discurso persuasivo con la confianza en la superioridad de la verdad y la justicia allí cuando las mismas son defendidas adecuadamente. Y bien, una interesante aplicación del problema de la eficacia de la verdad en Platón y Aristóteles lo constituyen las reflexiones que ambos filósofos hicieron en torno a la mentira política, tal como será desarrollado, para finalizar las propuestas de esta mesa, por María Elena Díaz (IV). Por medio de la tipificación de lo que sería una “verdadera mentira” como el engaño en el alma y no, meramente, en las palabras, Platón abre la posibilidad de recomendar el uso de la mentira por parte de los gobernantes en *República*. Aristóteles, por su parte, advierte contra la confianza en las mentiras que pueden ser refutadas por la experiencia, criticando a quienes hacen uso del engaño para sostener los malos gobiernos. Sin embargo, al igual que su maestro también reconoce peculiares circunstancias en las cuales, a causa de la corrupción de los gobernados, se deba recurrir a esta estrategia política.

#### I. *La eficacia de la verdad: introducción, planteo del problema*

Al abordar la cuestión de si la verdad puede ser eficaz, nos encontramos, *a priori*, con tres respuestas posibles: a) la verdad siempre es eficaz; b) la verdad nunca es eficaz;

c) la verdad a veces es eficaz y a veces no. Si tuviéramos que imaginar algún modo de figurarnos este esquema, podríamos pensar en un esquema geométrico compuesto por dos rectas, que representen lo verdadero, por un lado, y lo eficaz, por el otro. En la primera alternativa, las rectas coinciden en todos sus puntos: no existe nada verdadero que no sea eficaz; se trata, pues, de una misma recta a la que se le asignan dos nombres distintos: “verdad” y “eficacia”. El segundo caso aludiría, por su parte, al caso de dos rectas paralelas que, por definición, no se cortan en ningún punto: nada de lo verdadero consigue ser eficaz. Finalmente, la tercera opción plantearía la situación de dos rectas secantes: lo verdadero podría ser eficaz en alguna circunstancia determinada, pero ineficaz en muchas otras.

Las tres opciones son, desde el punto de vista teórico, plausibles –es decir, ninguna puede descartarse– pero excluyentes, tanto como dos rectas secantes no pueden ser, al mismo tiempo, paralelas. Sin embargo, la misma riqueza de los pasajes que hemos de considerar podría evidenciar que, de algún modo, las tres posibilidades tienen su razón de ser y llegan, en cierto sentido, a darse al mismo tiempo. Esto tal vez constituya una prueba de que los términos “verdad” o “eficacia” son complejos, es decir, están conformados por otros componentes más simples, que habría que precisar.

La verdad, dicho de manera esquemática, puede comprenderse como una particular relación entre discurso y realidad (o, si se prefiere, para evitar cualquier hipótesis metafísica, entre el discurso y lo mentado por él). La eficacia, por su parte, alude al vínculo que se establece entre el discurso y la audiencia. En consecuencia, los elementos involucrados en la pregunta sobre la eficacia de la verdad son: el discurso, lo real (o “lo mentado”) y la audiencia. Lo interesante es ver, en los autores discutidos en esta mesa, de qué modo interactúan los tres componentes recién mencionados. En el mayor o menor peso que se le asigne a cada uno de éstos podría entreverse todo un programa metafísico, ético y político.

Un texto útil para comenzar la discusión del problema que nos atañe es la antilogía de Mitilene, referida por Tucídides en el libro III, 37-48, de su *Historia*, y acontecida en 427 a. C. (mismo año en el que Gorgias llegó a Atenas como enviado de Leontinos). Allí encontramos al implacable y belicista Cleón enfrentado discursivamente al calculador Diodoto. Ambos discuten sobre la suerte que deben correr los sublevados de Mitilene, *pólis* que osó rebelarse contra el dominio ateniense. El primero exige castigar a todos los habitantes sin excepción con la pena de muerte, para sentar un ejemplo claro

ante el resto de las ciudades. El segundo, en cambio, más atento a las consecuencias perjudiciales que ello podría acarrear sobre la recaudación de tributos, propone limitar las ejecuciones a los cabecillas de la defección, y perdonar al resto, es decir, a la mayoría de la población. Luego de una difícil deliberación, el pueblo ateniense se inclina por la moción de Diodoto.

Es sumamente llamativo que, a pesar de postular puntos de vista tan enfrentados y de lanzarse incluso acusaciones de venalidad el uno al otro, tanto Cleón como Diodoto incurren en una crítica similar contra la Asamblea y el pueblo que los escucha: el primero cuestiona el excesivo aprecio del *démos* por la novedad y por cualquier discurso que lo entusiasme; el segundo, por su parte, reprueba esa avidez por la sutilidad que conduce al pueblo a desconfiar de cualquier orador que les hable con sinceridad: “Se ha establecido la costumbre de que los buenos consejos dados con franqueza no resultan menos sospechosos que los malos, de suerte que se hace igualmente preciso que el orador que quiere hacer aprobar las peores propuestas seduzca al pueblo con el engaño y que el que da los mejores consejos se gane su confianza mintiendo” (III, 43, 2).<sup>1</sup>

Siguiendo el esquema que propusimos antes, podríamos decir que, para un orador como Diodoto es necesario abandonar el compromiso con la realidad (con los hechos, con lo mentado, según se prefiera), si se quiere seguir persuadiendo a la audiencia. Detrás de los reproches de Diodoto encontramos no sólo un diagnóstico – crítico– de una situación determinada –la imposibilidad de hablarle al pueblo con la verdad– sino también la insinuación de una dirección política que, de algún modo, anticipa concepciones antidemagógicas más propias del siglo IV a. C.: el pueblo es un agente voluble que, dada su particular constitución psicológica, obliga a distorsionar las condiciones básicas de todo discurso verdadero. Y la solución, en algunos casos, tendrá que ver, no ya con alterar la variable "discurso", como surge de la posición de Diodoto, sino con modificar la variable "audiencia". Tal es lo que hará Platón, ya sea a través de un abandono de todo discurso frente al *pléthos* para pasar a una situación dialógica que permita superar las limitaciones de la oratoria masiva, sea aplicando sus esfuerzos a rectificar la naturaleza del *otro* que escucha, principalmente a través de la educación. El primer camino es transitado en el *Critón*, donde Sócrates decide prescindir de lo que opine la mayoría, para concentrarse únicamente en el juicio del experto y en el *lógos* que resista un examen minucioso.<sup>2</sup> La segunda vía es practicada en la *República*: allí también

<sup>1</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. de J. J. Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 1991.

<sup>2</sup> Cf. Platón, *Critón* 48 a: “No debemos preocuparnos de lo que diga la mayoría de la gente, sino sólo de lo que diga el experto en cosas justas, único capaz de decirnos la verdad misma” (trad. de C. Eggers Lan,

encontramos un diagnóstico sumamente crítico respecto de la psicología de la masa,<sup>3</sup> pero ello no desemboca en un simple rechazo de ese actor político sino más bien en la elaboración de toda una *paideía* que posibilite la conformación de una audiencia tal vez menos numerosa, pero seguramente más abierta al discurso filosófico.

## II. Gorgias y Platón acerca del discurso persuasivo

Examinaremos ahora, brevemente, la posiciones de Gorgias y de Platón respecto a la posibilidad de persuadir con la verdad. En el caso de Gorgias, consideramos que la pregunta que abre esta mesa podría ser respondida en dos sentidos inversos. Por un lado, deberíamos afirmar que todo discurso persuasivo es falso. En el *Tratado sobre el no ser* Gorgias postula la escisión total entre ser y *lógos*, al afirmar que aunque algo fuera y pudiera ser conocido, no podría ser comunicado a otro. En consecuencia todo discurso es falso, en la medida en que no puede comunicar el ser.<sup>4</sup> Claro que, por otro lado, habría que afirmar que algunos discursos, aquellos persuasivos, son verdaderos pues producen su propio objeto, razón por la cual Barbara Cassin se ha referido a una “logología” gorgiana por la cual el ser pasa a ser un efecto del decir.<sup>5</sup> Todo este proceso tiene lugar en virtud del poder ilimitado del *lógos* y el engaño por él producido.

La *dóxa* asume un rol central en el esquema gorgiano. Al no ser posible recordar el pasado, ni examinar el presente ni adivinar el futuro en la mayor parte de los casos, la mayoría de los hombres toman la *dóxa*, vacilante e incierta, como consejera del alma (*Helena*, 11). Es esta “tragedia gnoseológica” la que subyace al *lógos* soberano defendido por Gorgias. El engaño, correlato objetivo de la *dóxa*, es postulado aquí como la regla, diagnóstico a partir del cual cobra pleno sentido la práctica de la retórica: alcanza con crear un discurso falso para persuadir a la mayor parte de los hombres en la mayor parte de los casos. Sin embargo, a diferencia de Platón, Gorgias, lejos de proferir un juicio moral contra esta forma lábil de conocimiento (la *dóxa*) y su correlato (el engaño),

Buenos Aires, Eudeba, 1973).

<sup>3</sup> Cf. Platón, *República* 493c-e: “¿Y acaso te parece que difiere en algo de éste aquel que tiene por sabiduría la aprehensión de los impulsos y gustos de la abigarrada multitud reunida, ya sea respecto de pintura, ya de música, ya ciertamente de política? Porque, en efecto, si alguien se dirige a ellos para someterles a juicio una poesía o cualquier otra obra de arte o servicio público, convirtiendo a la muchedumbre en autoridad para sí mismo más allá de lo necesario, la llamada necesidad de Diomedes lo forzará a hacer lo que aquélla apruebe. En cuanto a que estas cosas son verdaderamente buenas y bellas. ¿Has oído que alguna vez dieran cuenta de ellas de un modo no ridículo? (...) Teniendo todo esto en mente, recuerda lo anterior: ¿hay modo de que la muchedumbre soporte o admita que existe lo Bello en sí, no la multiplicidad de cosas bellas, y cada cosa en sí, no cada multiplicidad?” “Ni en lo más mínimo.” “¿Es imposible, entonces, que la multitud sea filósofa?” “Imposible” (trad. de C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2000).

<sup>4</sup> Cf. Untersteiner Mario (1993), *Les Sophistes*, tomo I, Paris, Vrin, p. 213

<sup>5</sup> Cf. Cassin Barbara (1995), *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, p.11-15.

los considera positivamente. Quien logra producir el engaño en el ámbito de la tragedia, establece un fragmento conservado de Gorgias, es más justo que el que no lo logra y el engañado más sabio que quien no lo es.<sup>6</sup> La excelencia del discurso se mediará entonces por su capacidad de producir el engaño y la persuasión, no ya por dar cuenta de una verdad.

Este *lógos* productor reaparece en el *Gorgias* de Platón, en el cual el personaje del sofista afirma que la retórica es un arte en el cual palabra y acción son casi iguales (*Gorg.* 450d-e). Este arte permite dominar a los demás en el ámbito de la *pólis* (*Gorg.* 452 d-e). Así, la política se revela claramente como el ámbito de acción del orador (*Gorg.* 454 b). Aquello que confiere *dýnamis* a la retórica es su capacidad de persuasión, en virtud de la cual el resto de los hombres queda a merced del orador. La retórica, único medio de imponerse en el contexto de la *pólis* democrática, confiere a su vez *dýnamis* al resto de las artes o técnicas (*téchnai*, 456a), las que serían absolutamente inoperantes sin su auxilio. Al conocimiento habrá que añadirle la retórica, pues, a fin de volverlo persuasivo, lo que significa que *la verdad por sí misma no persuade*. Mas esto no habilita a hacer un empleo injusto de la retórica, la que si bien en sí misma es un poder moralmente neutro, admite empleos justos e injustos (*Gorg.* 457a-c).

Gorgias acepta la distinción socrática entre conocimiento (*epístéme*) y opinión (*dóxa*) (*Gorg.* 454d) y admite que ambos suponen la persuasión -para saber o creer algo es necesario estar persuadido de ello. Ya no es posible, por ende, equiparar persuasión y engaño, lo cual sugiere que a diferencia del *Encomio* y del *Tratado sobre el no ser*, aquí no se estaría afirmando la falsedad de todo discurso persuasivo, sino más bien la *indiferencia del valor de verdad en lo que concierne a la capacidad de persuasión*. Tanto el orador como la multitud a la que intenta persuadir se mueven en el ámbito de la *dóxa*. Así, la distinción entre ser y apariencia se disuelve y el eximio político es aquel que parece serlo. Es por eso que el término "*dokéîn*" entendido como saber inexacto de lo inexacto asume una importancia central en el vocabulario retórico y político griego.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Cf. DK 82 B23 y 23a. Este último fragmento transmitido por Plutarco relata una anécdota sugestiva. Ante la pregunta de por qué los tesalios eran los únicos a quienes no engañaba, Gorgias habría respondido: "son demasiado ignorantes para ser engañados por mí".

<sup>7</sup> Cf. Detienne Marcel (1981), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus: "La sofística y la retórica, que surgen con la ciudad griega, están una y otra fundamentalmente orientadas a lo ambiguo, ya que se desarrollan en la esfera política, que es el mundo de la ambigüedad misma, y a la vez, porque se definen como instrumentos que, por una parte, formulan en un plano racional la teoría, la lógica de la ambigüedad y, por otra permiten actuar con eficacia sobre este mismo plano de ambigüedad." (p.122). Detienne agrega que con el verbo *dokéo* que denota siempre la actitud frente a la ambigüedad de lo real se vincula estrechamente la noción de *kairós*, medular tanto en el pensamiento de Gorgias como en el de Protágoras. El *kairós*, según un testimonio de Dionisio de Halicarnaso, de raíces presuntamente gorgianas, "no se da a la *epístéme*, sino a la *dóxa*". Acerca de la noción de *kairós* en Gorgias cf. Untersteiner, *op.cit.*, pp.

Partiendo del esquema trazado al comienzo, podemos decir entonces, que en el caso de Gorgias es privilegiada la relación entre el discurso y la audiencia, de suerte que el polo objetivo -la "realidad"- surgirá sólo como producto de tal relación.

Si acudimos a Platón, hallamos que su posición acerca de la vinculación entre verdad y persuasión es compleja y no admite un análisis unilateral. Importa reparar en el suelo común del que parten orador y filósofo: la convicción acerca de la poderosa (y, en consecuencia, peligrosa) naturaleza del *lógos* en tanto herramienta de persuasión.<sup>8</sup> Sin embargo, y justamente en virtud de tal poder, Platón se impone la tarea de fijarle límites claros. De ahí que en el *Gorgias* se opongan no tanto dos posiciones encontradas acerca de la naturaleza y capacidad del discurso, sino acerca de cómo debe éste ser utilizado. Al discurso violento ejercido por el orador, Sócrates opondrá el diálogo filosófico, aquel que se sirve de un discurso que se origina a partir del ser y de la verdad (cf. *Gorg.* 472b, 473b). La verdad, reconoce Sócrates, jamás es refutada, pero a juzgar por sus efectos en los interlocutores del *Gorgias*, diríase que tampoco garantiza persuasión. La posición platónica, es lo que nos interesa destacar, no consiste en negar la capacidad persuasiva y engañadora del *lógos*, sino más bien en fijarle límites claros y en postular la realidad misma como norte de todo diálogo, dejando en un segundo plano cualquier artificio que contribuya a atraer al auditorio.

La retórica adula y complace a los ciudadanos sin preocuparse si por ello los hacen mejores o peores (*Gorg.* 502e). Su poder se apoya fundamentalmente en el encantamiento de la multitud, presta a ser engañada por ilusiones y, en consecuencia, erigida por aquéllos en sujeto dominante de la política. El orador que, a los ojos de Sócrates, desconoce los objetos acerca de los cuales habla, ha inventado cierto procedimiento de persuasión que ante los ignorantes le permite parecer más sabio que los que saben (*Gorg.* 459 b-d).<sup>9</sup> Su poder es, pues, la otra cara del gobierno de la multitud. La relación orador-multitud es reemplazada por Sócrates por la relación filósofo-

---

176-179.

<sup>8</sup> Acerca del lugar atribuido por Platón a la persuasión, cf. *Crítias* 109b-c en que se la contrapone a la vez que se la asimila a la violencia. En *Gorg.* 454d Sócrates afirmaba que la *epístéme*, así como la *dóxa*, supone persuasión, con lo cual la filosofía también deberá lograr persuadir a quien quiera instruir.

<sup>9</sup> Las cualidades estéticas y morales aquí mencionadas son los objetos "discutibles" acerca de cuya definición inquiría Sócrates y en busca de cuya explicación Platón postulará la teoría de las Ideas en los diálogos inmediatamente posteriores al *Gorgias*. Es claro, entonces, que el sofista pretende erigirse como una voz autorizada en el mismo ámbito y respecto de los mismos objetos que el filósofo, y es a la luz de tal pretensión, creemos, que debe interpretarse la batalla emprendida por Platón contra los sofistas. Por otro lado, al margen de la teoría de las Ideas, la posición socrática y sofística frente a la pregunta por el "qué es" es diametralmente opuesta y podría entenderse que acá entra en juego una disputa a nivel ontológico, siempre subyacente: al universal paradigmático que intenta alcanzar la pregunta socrática se opone la enumeración de casos presentados por Gorgias como respuesta a la pregunta por el "qué es" (cf. *Menón* 71e).

examinado. Una vez que la política y la retórica se redefinan en términos normativos en tanto filosofía, Sócrates negará cualquier espacio político a la multitud: el diálogo filosófico nunca se puede llevar a cabo frente a ella. Por eso Sócrates afirmará que con la multitud ni siquiera habla (*Gorg.* 474b). La crítica del lugar atribuido por los oradores a la multitud desemboca así directamente en la crítica al *lógos* engañoso ejercido por la retórica, la cual a su vez implica una crítica de la política en general, y a la democracia en particular (cf. *Gorg.* 473e-474b, 471e-472d). Pero Sócrates reconoce, aparte de la retórica descrita, otra verdadera, practicada por el verdadero político (i.e. el filósofo) que procura hacer mejores las almas de los ciudadanos intentando que en ellas nazca la justicia y que se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen (*Gorg.* 503a). Así, Platón introduce en el *Gorgias* una feroz crítica al auditorio, al discurso y a la ilusión, crítica que tiene por objeto la retórica tal como la practican sus contemporáneos. Esos elementos se implican mutuamente y suponen como condición el contexto político degradado de la democracia. A esto, Platón opone un nuevo esquema: el discurso retórico es reemplazado por el diálogo, la audiencia, otra multitud, es ahora aquel con quien el filósofo dialoga. Esta buena retórica nos conduce al *Fedro*.

En ese diálogo se formula la pregunta acerca de si necesita conocer la verdad quien pretende ser orador. Este planteo, en rigor de verdad, complejiza un poco la cuestión acerca de si únicamente la verdad persuade. A nuestro modo de ver, para Platón sólo quien conoce la verdad persuade, *pero no necesariamente a través de la verdad*.

Ante la tesis según la cual no es necesario conocer la verdad sino sólo lo que parece tal para persuadir (*Fedro* 259e), Sócrates responde que tal planteo se apoya en la ignorancia tanto del hablante como de la multitud. Pero esto sería una mera rutina (*tribé*) y no una verdadera *téchne* (*Fedro* 260d).<sup>10</sup> Nunca hubo ni habrá una verdadera *téchne* de la palabra que no se alimente de la verdad. Quien no filosofa, nunca será capaz de decir (persuasivamente) nada sobre nada (*Fedro* 260e-261a). El razonamiento que conduce a Sócrates a afirmar la necesidad de conocer la verdad por parte de quien pretende un buen manejo de la retórica (lo cual supone no sólo forjar discursos persuasivos, sino

---

<sup>10</sup> La retórica es definida como “un cierto arte de conducir las almas mediante discursos, no sólo en los tribunales y demás reuniones públicas, sino también en las particulares, tanto sobre asuntos grandes como sobre pequeños, y cuyo empleo justo en nada sería más honorable cuando se aplicara a asuntos serios que cuando se aplicara a asuntos sin importancia” (*Fedro* 261a). Fedro replica que él ha oído que es a los procesos judiciales y a las Asambleas a lo que se restringe el arte de hablar, lo cual pone en evidencia una diferencia fundamental entre la concepción de la retórica en el *Gorgias* y en el *Fedro*. Este residuo que se extrae de la comparación con el *Gorgias* es justamente la posibilidad de utilizar la retórica por parte del dialéctico a fin de conducir las almas hacia el bien mediante los discursos.

también identificar el engaño en los discursos ajenos) es el siguiente: el engaño, afirma Sócrates, se da en las cosas que difieren poco, de manera que es necesario deslizarse poco a poco de lo verdadero a aquello que intenta pasar por tal. De ahí que haya que discernir lo semejante y lo desemejante de las cosas, para lo cual es necesario, a su vez, conocer cada una de ellas (*Fedro* 261d). Aquel que conoce las cosas y puede discernir cuáles se le asemejan y cuáles no es el dialéctico, único capaz de producir un verdadero discurso engañador. De manera que Platón reconoce aquí, por un lado, que todo discurso persuasivo debe al menos asemejarse a la verdad y, por otro lado, que la retórica supone el engaño. La retórica tiene como objeto las cosas en que hay una cierta vaguedad y se prestan a la discusión. Todo discurso que intente persuadir debe empezar por definir aquello de que se trata y para tal cosa también es necesaria la dialéctica, pues sólo el dialéctico posee la capacidad natural de ver en unidad y en multiplicidad (*Fedro* 265d-e). Por no saber emplear el método dialéctico, los oradores quedaron incapacitados hasta para definir la retórica.<sup>11</sup>

Hay un segundo argumento en el discurso de Sócrates en favor de la necesidad de conocer (la verdad, necesariamente) a fin de producir discursos persuasivos. La *dýnamis* de la retórica tal como se ha practicado hasta entonces tiene deficiencias, según Sócrates. El orador posee los conocimientos necesarios, pues sabe componer discursos, pero no ya el arte retórica (*Fedro* 269b-c), pues no sabe emplear tales recursos. Este saber supone un análisis de la naturaleza del alma para poder proporcionar los *lógoi* y las prácticas necesarias a fin de persuadirla (*Fedro* 270b). Pero no es posible conocer la naturaleza del alma sin conocer la naturaleza en su totalidad (*Fedro* 270c). Quien vaya a ser orador, según Sócrates, debe pues conocer cuántas partes tiene el alma. Una vez clasificadas dichas partes debe hacer lo mismo con los discursos. Así podrá establecer que los hombres de tal condición son fáciles de convencer por tales discursos, en virtud de tal causa, para tales o cuales cosas. Recién cuando conozca todas estas cuestiones y haya adquirido, además, el conocimiento de la oportunidad (*kairós*) de cada discurso, habrá llevado su arte a la perfección. En consecuencia, será posible llegar a ser un consumado maestro en este arte no sólo quien tenga entre sus condiciones naturales la elocuencia, sino también quien le añada el conocimiento (*epistéme*) y la práctica (*meléte*). En suma, en el *Fedro* la dialéctica será el medio a través del cual el filósofo aprehenderá la verdadera naturaleza de la realidad y la retórica un complemento que le permitirá

---

<sup>11</sup> Es muy curioso el lugar que se le confiere a Pericles en este diálogo. Afirma Sócrates aquí que “probablemente Pericles haya sido con razón el hombre más perfecto de todos en la retórica”, lo cual supone un gran cambio de perspectiva en el *Fedro* con relación al *Gorgias*.

adquirir una mayor efectividad. Cuanto más conocimiento tenga un hablante de las cosas, mejor podrá captar aquellas semejanzas que permiten a una audiencia ser engañada confundiendo una cosa con otra (*Fedro* 259e). Los hablantes cuyo conocimiento sea insuficiente no sólo con respecto a aquello de que se habla, sino también con respecto al carácter de los oyentes y los métodos de argumentación adecuados, serán retóricos incompletos. Y ello porque su ignorancia los hace menos versátiles y efectivos, no porque el perfecto orador diga siempre la verdad.

### III. *Aristóteles acerca de lo verdadero, lo verosímil y el pueblo*

A partir del legado platónico de los diálogos *Gorgias* y *Fedro*, Aristóteles redacta un curso de retórica a la vez teórico y práctico. Revisa a sus precededores, y se propone establecer sistemáticamente los medios del arte de hablar, con cuyo auxilio un orador puede captar un auditorio. Ya en el comienzo del tratado, el problema de la eficacia del discurso ocupa un lugar central: la presentación del entimema y del ejemplo, como las dos clases de argumentación de las que debe servirse el orador, surgen por comparación con los métodos deductivo e inductivo propios de la ciencia y constituyen los recursos técnicos fundamentales de las pruebas por persuasión. Dos elementos impiden la aplicación de los métodos científicos: el objeto del discurso y el auditorio a quien va dirigido. Ciertamente, la retórica se ocupa de aquellas materias sobre las que deliberamos y para las que no disponemos de artes específicas. Deliberamos sobre lo que en apariencia tiene dos modos posibles de resolución,<sup>12</sup> y esto “en las controversias ante el pueblo” (*Ret.* 1355a25). Aristóteles ve en la asamblea y en los tribunales los ámbitos propios de aplicabilidad de la actividad que se refiere a los discursos ante el pueblo. En la visión aristotélica, la retórica va a implicar precisamente la tematización de la efectividad de la palabra frente a un auditorio volátil y no erudito, y ello en relación con aquellas cuestiones que refieren a la *práxis* ciudadana, a las cuestiones de la *pólis* caracterizadas por no presentar una resolución lógicamente necesaria. Aristóteles encuentra allí un hiato en donde insertar la retórica –su concepción de la retórica– con la cual intenta, sosteniendo las principales tesis platónicas en lo referente a la relación entre la verdad, el conocimiento de la misma y su comunicabilidad, ocupar el espacio del discurso público, un espacio en el cual el socratismo ciertamente había fracasado frente al pueblo, frente a oradores y discutidores profesionales. Nos referiremos aquí a la

---

<sup>12</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1357a5 (Introd., trad. y notas de Q. Racionero, Madrid, Gredos, 1990).

respuesta aristotélica al problema de la verdad y su comunicabilidad, problema que se plantea a cierto tipo de auditorio y sobre ciertas cuestiones y cuya solución, en cuanto envuelve la búsqueda e implementación de los medios suficientes para convencer a alguien de algo, atañe al arte de la persuasión. En esto radica la utilidad de la retórica según Aristóteles, a lo que nos referiremos a continuación. En consonancia con el tema propuesto por nuestra mesa, el tratamiento estará centrado en las posibilidades persuasivas de la verdad.

A lo largo de todo el tratado, Aristóteles da cuenta de uno de los pilares del legado platónico en la medida en que no acepta la independencia de la palabra con respecto a la verdad. En relación de complementariedad con ese principio, tampoco acepta la inversa: la verdad no puede ser dicha de cualquier modo, si es que ha de imponerse. Afirma por eso que “por naturaleza, la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios”, pero advierte sobre las dificultades que se suscitan si el establecimiento de los juicios no es el debido: estos pueden ser vencidos por sus contrarios. En esta señal de realismo por parte de Aristóteles, el discurso queda imbricado entre las cosas y el auditorio. La verdad y la justicia *deben* prevalecer, pero de suyo esto no está garantizado. Precisamente, la posibilidad de que esto ocurra está irremediabilmente ligada al modo en el cual se presenten los argumentos, por ello para Aristóteles la retórica recibe su valor a partir del hecho de que *la verdad por sí sola es ineficaz*, esto es, no persuade. El arte oratorio, en tanto disciplina formal, puede presentar de manera convincente un argumento y su contrario. Por ello, y como en otros contextos de la filosofía práctica aristotélica, la expresión *por naturaleza*, mencionada en el pasaje citado, debe ser entendida de manera normativa: frente a la disyuntiva, el buen orador debe privilegiar la verdad, la cual en ciertos ámbitos -y este es el punto en el que Aristóteles quiere llamar nuestra atención- tiene una relación conflictiva con la palabra. Lejos de establecer una relación de oposición con el mundo de la retórica, Aristóteles presenta batalla en el campo del adversario y se dispone a hacerlo con las mismas armas que sus contrincantes, aquellos que también habían sido los de su maestro.

En las posibilidades persuasivas del discurso articulado convergen, por un lado, lo que *debe* ser mentado por el discurso, por el otro, los condicionamientos que impone el auditorio para quien va dirigido el mensaje. En el ámbito de la asamblea y del tribunal, esos condicionamientos se desdoblán. Si por un lado el orador enfrenta oyentes (asambleístas y tribunales) que “no pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos, ni razonar mucho rato seguido” (*Ref.* 1356a1), por otro enfrenta a

discutidores profesionales, los cuales desde el punto de vista formal disponen de los mismos recursos que el orador aristotélico. De este modo, el *lógos* articulado por el orador debe presentar un carácter bifronte: en un mismo acto debe refutar a su adversario y persuadir al auditorio de la posición contraria. Para enfrentar a los primeros, Aristóteles concibe una retórica capaz de persuadir sobre cosas contrarias, “no para hacerlas ambas”, pues -y aquí refuerza el carácter normativo de este aspecto de su propuesta- “no se debe persuadir de lo malo” (*Ret.* 1355a25). Frente al contradictor, el valor de la retórica consiste en poseer la capacidad de reconocer la utilización injusta de los argumentos y la posibilidad de refutarlos en sus propios términos (*Ret.* 1355a28). Con esta formulación la retórica aristotélica adquiere un sesgo pragmático: proporciona pautas, con independencia del contenido del discurso, para neutralizar la influencia maligna del discutidor y abrir el camino hacia el auditorio masivo, el que por sus características exige que la presentación del discurso siga ciertas pautas que hagan posible su aceptación. Aristóteles reconoce que el auditorio masivo, que forma parte de la asamblea y del tribunal, tiene ciertas características anímicas con arreglo a las cuales el orador tiene que elaborar su discurso de acuerdo a lo conveniente en cada caso. Aun cuando fuera posible argumentar de manera científica -lo cual en este caso es imposible por la índole de los asuntos tratados- el orador fracasaría en su intento de persuadir, pues el pueblo, simplemente, no lo comprendería (*Ret.* 1355a22). Frente a un auditorio de este tipo, Aristóteles ejecuta el mandato platónico delineado en el *Fedro*: el discurso debe ser apropiado para el oyente. Con todo, se aleja de la posición de su maestro, para quien la oratoria carece del estatus de arte, siendo a lo sumo una habilidad o un pasatiempo. Platón admitía, por cierto, que el arte oratorio debe argumentar a partir de lo verosímil,<sup>13</sup> pero, precisamente por vincularse con ello y no con la verdad, consideraba que no calificaba como *techne* (*Fedro* 261 e). Aristóteles altera drásticamente este esquema: no sólo revaloriza la retórica elevándola a *téchne*, sino que inserta lo verosímil en el seno mismo de su planteo teórico y de la práctica resultante. Con astucia, opta por sistematizar una disciplina que tan efectiva había resultado para sus rivales históricos y se esfuerza por acomodar el orden del discurso a las posibilidades del auditorio.

Al incorporar lo verosímil, Aristóteles amplía la esfera de acción de la filosofía, aceptando un acercamiento a la verdad por parte de aquellos que pueden discernir sobre lo plausible (*Ret.* 1355a18), *i.e.* sobre las opiniones establecidas. La relación entre ambos conceptos es de cercanía, pues “corresponde a una misma facultad reconocer lo

---

<sup>13</sup> Platón, *Fedro* 272e (Introd., trad. y notas de E. Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 1993).

*verdadero y lo verosímil*" (Ret. 1355a16). En la medida en que la mayor parte de los asuntos "sobre los que se requieren juicios y especulaciones podrían ser de otra manera" (Ret. 1357a25), la persuasión se configura para Aristóteles como el recurso para la vinculación posible del auditorio con lo verdadero. Lo verosímil es el grado más próximo a la verdad al que puede aspirar el orador que busca persuadir al pueblo sobre una cuestión dada. Puesto que en las acciones humanas no hay necesidad, considerando las capacidades exigüas del auditorio y usufructuando el acervo de opiniones compartidas, Aristóteles, sin abandonar la filosofía, se dirige con optimismo al pueblo.<sup>14</sup> Desde allí logra avanzar sobre la retórica y sistematizar los medios para articular un discurso persuasivo sin necesidad de recurrir al engaño. Lo verosímil no es lo verdadero, pero se encuentra en la misma recta que es posible trazar entre el conocimiento verdadero que posee el filósofo y las opiniones que el pueblo comparte. En este sentido, el mérito de Aristóteles consiste en no haber renunciado a la disputa por el espacio del discurso público de su época, sin traicionar el legado de la tradición filosófica a la que pertenece.

#### IV. Una aplicación del problema de la eficacia de la verdad: la mentira política según Platón y Aristóteles

En la primera sección de esta mesa se hizo alusión al discurso de Cleón, en el cual Tucídides muestra a un orador increpando al pueblo por ser persuadido sólo con el engaño (*Hist.* III, 37-40). Los llamaba "espectadores de discursos y oyentes de hechos" (*theatai mèn tôn logôn gígnesthai, akroatai de tôn ergôn, Hist.* III, 38, 4), ciudadanos que desprecian la experiencia en beneficio del artificio y la puesta en escena oratoria. En el discurso antagónico siguiente, Diodoto completa el cuadro destacando el carácter irresponsable de la Asamblea, la cual al no tener que dar cuenta de sus decisiones, sólo hacía responsable al orador ante cualquier adversidad o desastre causado por las decisiones tomadas por todos (*Hist.* III, 42-48). Los problemas políticos generados por esta compleja situación hicieron eco en los escritos de Platón y Aristóteles, desatando sus críticas e influyendo en sus propuestas sobre la organización de la *pólis*. Quizás uno de los temas en los cuales se evidencia más fuertemente esta influencia es el tratamiento de la "mentira política" que aparece en *República* y *Política*.

---

<sup>14</sup> "Los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan" (Ret. 1355a17).

En sendos escritos, Platón y Aristóteles coinciden en sus críticas a quienes engañan al pueblo por medio de la adulación, rasgo que ambos filósofos consideran propio de los demagogos de la última y más amplia forma de democracia, en cuyo contexto se había desencadenado la problemática señalada por Tucídides. Pero, por otra parte, los dos filósofos reconocen determinadas instancias y peculiares modos en los cuales es necesario echar mano de tal estrategia política en vistas del bien del conjunto de los ciudadanos. Más allá de esta coincidencia general, y a la luz de las diferencias en la *politiké epistémē* de ambos filósofos, el tratamiento de la mentira política presenta algunas diferencias que, según pretendo mostrar, se revelan significativas respecto del tema que nos convoca.

La primera consideración digna de ser tenida en cuenta en el tratamiento de la mentira en *República* es la distinción, introducida en el Libro II, entre el sentido corriente de “mentira” y lo que Platón caracteriza como “verdadera mentira” (*Rep.* 382a-c). La primera es la que se expresa en palabras y constituye una mera imitación de la segunda. Su paradigma, la “verdadera mentira”, es el engaño en el alma y posee prioridad cronológica y gnoseológica con respecto a la primera. Esta es una mentira a evitar, que ni dioses ni hombres querrían albergar, a diferencia de la otra cuya práctica, como se pondrá de manifiesto conforme avance la discusión de la *República*, bajo ciertas condiciones será no sólo admitida, sino incluso recomendada por Platón. Claro que esta mentira expresada en palabras no será ya la que se sigue, diríamos, espontáneamente como consecuencia de la verdadera mentira que arraiga en el alma, sino una mentira fundada en una verdad. Este deslizamiento de significado de la mentira se opera más adelante (Libros III, V y X), justamente allí cuando se trasladan las distinciones apuntadas en el libro II al escenario político.

Se abren de este modo dos caminos respecto del discurso engañoso: según el primero, se expresaría en palabras un contenido falso que refleja un engaño genuino por parte del hablante y, de merecer credibilidad, produciría a su vez una verdadera mentira en el alma del oyente. De acuerdo con la segunda posibilidad, se expresaría también un contenido falso pero fundado en una verdad y encaminado, asimismo, a producir la verdad en el alma de quien sea persuadido por él. Es precisamente esta segunda opción la que es tenida en cuenta en los libros III y V de *República* cuando se explica el monopolio de la mentira por parte de los gobernantes. El Sócrates platónico sostiene que aquellos que hayan de dirigir la *pólis* ideal tal como es presentada a lo largo de esta obra podrán disponer, en su calidad de sabios, del derecho de mentir cuando lo consideren

necesario, siempre en vistas a una verdad que excede el contenido de lo que se comunica literalmente. Dicho recurso estaría completamente vedado (y castigado) para los gobernados, para quienes la virtud reside en el reconocimiento y obediencia de la razón de los gobernantes, con el consecuente empeño en realizar la función que les fue adjudicada por ellos.

Existe una diferencia de no poca importancia en la presentación de la mentira política en los Libros III y V de *República*. Las consideraciones generales de la conveniencia y uso de la mentira se aplican en ambos Libros, pero se diferencian en los destinatarios del discurso. En el Libro III, se trata de mitos y relatos, tal como el mito de los metales, dirigidos a generar la aceptación del régimen político por parte de todos aquellos que no podrían entender las verdaderas razones de su implementación. El mito de los metales se refiere específicamente a la justificación de la división de clases y también a la necesidad de unificación de la *pólis*. Si todos los ciudadanos se consideran hermanos e hijos de su tierra, el compromiso con los conciudadanos y su patria difícilmente daría lugar a disensiones internas. Por otra parte, 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 (*Rep.* 459c-e). 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, con lo cual es posible afirmar que el uso de la mentira en el régimen ideal de *República* es amplio e involucra al conjunto de los ciudadanos. Por medio de esta resignificación normativa del concepto de mentira, Platón justifica la aplicación de un discurso que no es susceptible de ser caracterizado como engañoso a secas, sino que se diferencia de otros tipos de engaño en el fin hacia el cual tiende.

Para Aristóteles la mentira se emplea de dos modos básicos: por parte de los malos gobiernos o a causa de los malos gobernados (o de ambos, en el peor de los casos). Realiza un duro diagnóstico tanto de los oradores que adulan al pueblo como de los pueblos que sólo son capaces de ser persuadidos con este tipo de discurso. Si ya la democracia es un régimen desviado, entre las diferentes variedades que puede presentar existe una que es la más desviada y la peor. Se trata de una forma de democracia similar a la que se desprende de los dos discursos presentados por Tucídides, en tanto no se gobierna por medio de la ley sino por los decretos del pueblo. Los aduladores, sostiene Aristóteles, llegan al punto de alabar a la Asamblea por encima de las leyes, y de tal

modo se comienza a gobernar por la voluntad y el apetito y no por la ley, que encarna una norma racional no sujeta al arbitrio personal (*Pol.* IV, 1292a 2ss.). De este modo, esta democracia no se diferenciaría de la peor de las formas de la tiranía, caracterizada también por el imperio absoluto del apetito sobre la razón.<sup>15</sup> Dada esta inversión de la relación natural de poder entre razón y apetito, el único discurso que prospera en estos pésimos regímenes es la adulación. Es así como Aristóteles identifica al demagogo y al adulador, el primero característico de la democracia y el segundo de la tiranía, pero ambos encargados de endulzar los oídos de los oyentes más allá de toda ley y razón.

No sólo en la democracia y tiranía extremas se recurre a la mentira. Sin duda, estos dos regímenes son aquellos que requieren en mayor medida del discurso engañoso, pero *todos* los que se apartan de lo mejor necesitan del engaño. Democracias y oligarquías moderadas recurren a *sophismata* precisamente para mantener su moderación (*Pol.* IV, 1297a 14ss.). Las revoluciones, por otra parte, se hacen por fuerza o por engaño, y a veces, luego de engañar al pueblo por medio de la mentira se lo intenta sojuzgar por la fuerza. Esto último se explica en tanto la mentira, según reconoce Aristóteles, puede ser desmentida por los hechos, y esta precisamente es la base sobre la cual el filósofo desaconseja la confianza en las mismas, en tanto la experiencia las refuta (*Pol.* VII 1307b-1308a).

Ahora bien, la ciencia política para Aristóteles no se limita a la descripción de las condiciones y características de la *pólis* ideal, sino que abarca también el conocimiento de aquellos que se adaptan a la variedad de situaciones que pueden darse en las ciudades respecto de las ventajas materiales y, sobre todo, la condición moral de los ciudadanos. El político y el legislador, entonces, deben conocer cuál es el régimen mejor, cuál el que es posible aplicar en la mayoría de los casos, cuál el que es necesario mantener dadas las condiciones, aun en el caso en que una ciudad posea tanto un mal régimen como una escasez de recursos materiales y morales. En estos últimos casos cobra relevancia la aplicación de la mentira, pues, según vimos, cuanto peor es el régimen, más necesita recurrir a esta estrategia política, que sólo se justifica ante la corrupción de la naturaleza de los gobernados. Aristóteles intenta evitar los dos extremos: el de considerar como norma política lo que es aconsejable aplicar en los casos en los que la naturaleza se halla excesivamente corrompida, esto es, tomar como paradigma a lo peor, y el extremo idealista de considerar que la ciencia política sólo deba referirse a los hombres mejores, las constituciones óptimas y las condiciones naturales apropiadas,

---

<sup>15</sup> En *Pol* III, 1292a 15, sostiene que el *éthos* de ambas formas de gobierno es el mismo.

dejando de lado el saber qué hacer cuando alguno de estos factores es adverso. Y desde luego, no consideró posible la implementación del régimen óptimo cuando las condiciones no son las adecuadas.

El argumento central a favor de que sólo deba emplearse la mentira a causa de la incapacidad de los gobernados reside en que el gobernante debe intentar llevar a cabo su tarea del modo más excelente, y no hay nada glorioso ni digno de estima en el gobierno despótico, aun cuando se gobierne de este modo a los que son incapaces de vivir bajo otro tipo de gobierno. Sin embargo, el argumento pragmático que Aristóteles ofrece en contra del engaño es su carácter inestable en tanto puede ser desmentido por la experiencia. Por ambas razones debe ser evitada siempre que sea posible, constituyéndose no en el primer recurso sino en uno de los últimos y sólo por la ineptitud de los gobernados cuando no pueda hacerse algo mejor. De allí la importancia que tiene para la *phrónesis* política no sólo el conocimiento del bien y de lo mejor, sino una justa apreciación de las circunstancias particulares de su aplicación (*EN VI*, 5 y 8).

Platón y Aristóteles vieron con desagrado el creciente uso de la mentira y la adulación por parte de los oradores, a la vez que tomaron en cuenta la eficacia persuasiva del engaño. Ambos coinciden en que el uso de la mentira política es relativo a la condición de la mayoría, aunque Platón es más pesimista que su discípulo respecto de la condición de los hombres, y lleva el engaño hasta la clase de los guardianes, quienes poseen sabiduría, moderación, valentía y justicia. Aristóteles desconfía de la mentira más que su maestro, pues cree que la experiencia termina imponiéndose a las palabras que la contradicen. Acordaría quizás en que los ciudadanos de una democracia corrupta requieran el engaño, pero reserva para la condición humana natural la divina condición de ser persuadida sólo con la justicia y la verdad.