

María Isabel Santa Cruz

## Sobre el empleo de *pístis* y *empeiria* en Platón.

### RESUMEN

El trabajo se centra en el concepto de convicción (*pístis*) tal como se presenta en en el *Gorgias*, donde se pone a este modo de saber que es, en principio, limitado e inferior, en estrecha conexión con la persuasión. Se sostiene que en *Gorgias*, donde Sócrates presenta la retórica sofística como una *empeiria* y no como una *téchne*, se confiere primeramente a la *pístis*, que puede ser verdadera o falsa, un valor negativo, contraponiéndola a la *epísteme*. Sin embargo, como se pone en evidencia, en particular en la conversación con Calicles, la *pístis* aparece presentada también como el efecto en el destinatario de un discurso persuasivo que procede de alguien que posee una *pístis* verdadera, entendiéndose por tal aquella convicción que se mantiene firme porque se sostiene sobre la base de argumentos racionales no refutados. Entre la *pístis* generada por el discurso persuasivo del orador carente de un arte y el conocimiento generado por quien persuade con arte, Sócrates encarna y defiende una «buena» *pístis* y una «buena» persuasión.

*Palabras Clave:* GORGIAS, RETÓRICA, EXPERIENCIA, CONVICTIÓN, PERSUASIÓN.

### ABSTRACT

The paper focus on the conception of belief or conviction (*pístis*) found in *Gorgias*, where this mode of cognition, in principle limited and inferior, is closely related to persuasion. In this dialogue, where rhetoric is presented as an *empeiria* but not as a *téchne*, the *pístis*, which can be true or false, gets first a negative value, opposite to *epísteme*. Nevertheless, as it is shown through the conversation between Socrates and Calicles, *pístis* is also presented as a state of mind resulting from the activity of persuading effected by a speaker endowed with a true *pístis*, i. e., firm conviction maintained by rational arguments not refuted. Between *pístis* effected by the rhetor's persuasive speech without art and the knowledge produced by someone who persuades with art, Socrates embodies and justifies a 'good' *pístis* and a «good» persuasion.

*Keywords:* GORGAS, RHETORIC, EXPERIENCE, CONVICTION, PERSUASION.

---

Universidad de Buenos Aires-CONICET

**Πίσιτις** no aparece reiteradamente en la obra platónica, pero en algunos diálogos, particularmente el *Gorgias*, así como también en los libros centrales de *República* y en algunos pasajes de *Leyes*, el término y los vinculados con él adquieren particular relevancia y ofrecen elementos para la indagación sobre el valor cognoscitivo que Platón le asigna. En este trabajo me centraré en la utilización que de ese término hace Platón en el *Gorgias*, donde pone en estrecha conexión con el concepto de persuasión a la *πίσιτις*, un modo de saber que parece, en principio, limitado e inferior. De entre los conceptos con los que *πίσιτις* presenta afinidad, entre ellos la *δόξις*, intentaré subrayar su conexión con la noción de *ἐμπειρία*. Me interesa sostener que en *Gorgias*, donde Sócrates presenta la retórica como una *ἐμπειρία* y no como una *τέχνη*, porque no conoce las causas y es algo *ἄλογον*, la *πίσιτις* aparece como el efecto en el destinatario del discurso persuasivo, pero puede también entenderse como el estado mental de quien ejerce una *ἐμπειρία*.

La consideración platónica de la retórica y la crítica al modo en que se la practica en su tiempo, tema ostensivo del *Gorgias*, están motivadas, sin duda, por el propósito fundamental del diálogo: decidir cuál es el mejor modo de vida a adoptar. Platón entrelaza de modo magistral, a lo largo de todo el escrito, retórica y ética. Así, la crítica a la retórica es simultánea y fundamentalmente una defensa del modo de vida filosófico, encarnado en la figura de Sócrates, modo de vida que no excluye la vida política *per se* ni se opone abiertamente a ella, sino al tipo de vida defendido por los políticos de entonces.

El diálogo muestra, a través de las tres conversaciones de Sócrates con Gorgias, con Polo y con Calicles, la profundización del conflicto entre dos formas de vida contrapuestas, una de las cuales, la defendida por los sofistas, se construye sobre una base falsa, porque resulta incapaz de sobrevivir al examen racional. Sócrates enfrenta a los tres personajes y muestra las contradicciones en las que incurren. El primer momento, el diálogo entre Sócrates y Gorgias, es un intento de definir la retórica. En el segundo momento, esto es en la conversación de Sócrates con Polo, éste se esfuerza por defenderla. Por fin, en la última y extensa parte, Calicles, en abierto desafío, busca fundamentarla.

Tras una introducción destinada a fijar la escena y los personajes, y en la que se contrasta fuertemente el estilo epidéictico y el dialógico, se inicia la

conversación entre Sócrates y Gorgias (447d-461b). Toda esta primera sección del diálogo, en la que Platón trata con respeto a Gorgias, se desarrolla sobre el supuesto de que la retórica es una *τέχνη* o, lo que es lo mismo en este contexto, una *ἐπιστήμη*<sup>1</sup>. Por otra parte, Polo, en su breve primera intervención, afirma ampulosamente la estrecha conexión entre *ἐμπειρία* y *τέχνη*, sin que Sócrates lo corrija. Dice, en efecto: “Querefonte, existen entre los hombres muchas artes empíricamente halladas a partir de experiencias (*ἐκ τῶν ἐμπειρῶν ἐμπείρος*). Por cierto, la experiencia hace que nuestra vida marche conforme al arte, mientras que la inexperiencia (*ἀπειρία*) según azar” (448 c 4-7). Platón, sin duda con toda intención, pone también en boca no de Sócrates sino de Querefonte a quien acaba de usar y repetirá enseguida la expresión *ἐπιστέμον τέχνης* - una equiparación entre *ἐπιστήμη* y *ἐμπειρία*: “¿Y si fuese experimentado en el arte (*ἐμπειρος ἦν τέχνης*) que es la propia de Aristofonte, hijo de Aglaofonte, o del hermano de Aristofonte, qué lo llamaríamos, si habláramos con razón?” (448 b 11-13).

El carácter de *ἐπιστήμη* o *τέχνη* que se supone que corresponde a la retórica, así como la conexión entre *τέχνη* y *ἐμπειρία* serán blanco de la refutación de Sócrates más adelante. En efecto, al iniciar su conversación con Polo, Sócrates cuestiona tal supuesto. “Polo: Puesto que te parece que Gorgias se halla en dificultad respecto de la retórica, ¿qué dices tú que es ella? S. ¿Me preguntas qué clase de arte creo yo que es? P. Eso mismo. S. A mí me parece que ninguna, Polo, si he de decirte la verdad. P. Pero ¿qué crees tú que es la retórica? S. Una cosa (*πρόγμα*) que tú afirmas haber hecho arte en un escrito que hace poco leí. P. ¿Qué es, entonces? S. Para mí, una especie de experiencia. P. Pero ¿te parece que la retórica es una experiencia? S. Sí, a menos que tú digas otra cosa. P. ¿Una experiencia de qué? S. Del modo de procurar cierto agrado y placer” (462 b 4- c 7). También la culinaria es una experiencia similar y ambas, culinaria y retórica, son partes de una misma actividad u ocupación (*ἐπιτέδευμα*: 462 e 3 y 8; 463 a 1 y 6; b 1-2), que no tiene nada de arte (*τεχνικὸν μὲν οὐ*: 463 a 7) y cuyo aspecto fundamental es la adulación (*κολακεία*). Como la culinaria, la retórica parece ser un arte, pero no lo es, sino que es una experiencia

<sup>1</sup> Respecto de la suposición de que la retórica es un arte, cf. 448b: *ἐπιστήμον ὄν τῆς τέχνης* (aunque inmediatamente *ἐμπειρος τέχνης*); 448c: *τίνος τέχνης ἐπιστήμον*; 448e: *ἐπιστήμον τέχνης*; 449 a: *ἐπιστήμονα τέχνης*; 449c-d; 449d: *ἐπιστήμη*; 450b; 451 a, 453 a.

y rutina (ἐμπειρία καὶ τριβή: 463 b 4).

La diferencia entre τέχνη y ἐμπειρία reaparece durante la conversación con Calicles (500b; 501 a-b), donde se agrega que la ἐμπειρία se funda sobre el recuerdo de lo que sucede habitualmente. “Decía yo entonces [a Gorgias y a Polo] más o menos que la culinaria no me parece un arte sino una experiencia, mientras que la medicina sí, aduciendo que esta última, la medicina, examina la naturaleza de aquel a quien cura y la causa de las cosas que hace y puede dar razón de cada una de ellas, mientras la otra, que se ocupa del placer, al cual tiende todo su cuidado, va hacia él sin ningún arte (ἀτέχνος) y sin haber examinado ni la naturaleza del placer ni su causa, de un modo totalmente irracional (ἀλόγος), por así decirlo sin cálculo alguno, conservando sólo por rutina y experiencia (τριβή καὶ ἐμπειρία) el recuerdo de lo que habitualmente sucede, con lo cual procura los placeres” (500 e 4-501 b 1).

El ataque de Sócrates a la retórica se funda, pues, en dos puntos: por un lado, la retórica no es una τέχνη, sino una especie de experiencia o de práctica (ἐμπειρία ο τριβή: 463b), porque no puede articular sus métodos o sus causas (465a), es irracional (ἄλογον) (464e, 465a), no sabe sino que conjetura (οὐ γνοῦσα ... ἀλλὰ στοχασαμένη (464c), finge (προσποιεῖται) (464c) ser un arte y engaña (ἐξαπατᾷ)(464d); por otro lado, la retórica es al alma lo que la culinaria es al cuerpo: una actividad de adulación (κολακεία: 463 a), porque busca el placer y no se preocupa por el bien (465a).

Como puede advertirse, en *Gorgias* Platón hace un uso peyorativo del término *empeiria*, del mismo modo que, por ejemplo, en *Fedro* (270 b 6), pero en otros contextos muchas veces se refiere a ella positivamente, especialmente cuando la contrasta con ἀπειρία<sup>2</sup>. Podría decirse que la ἐμπειρία es un tipo de saber que se posee por práctica o por hábito, por frecuentación con su objeto, pero que excluye un verdadero conocimiento.

Ahora bien, Sócrates puede sostener esa fuerte crítica a la retórica, considerarla una actividad sin arte, porque previamente ha obligado a Gorgias a aceptar, entre otras cosas, una oposición binaria, que probablemente no habría aceptado el Gorgias histórico: conocimiento o saber (ἐπιστήμη ο

<sup>2</sup> Cf. Bravo, F., *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003, pp. 148-150.

μάθεσις) versus opinión o creencia (δόξα ο πίστις)<sup>3</sup>. Platón seguramente toma de Gorgias la separación entre πίστις y verdad y la conexión entre πίστις y apariencia y entre πίστις y persuasión, pero modifica el cuadro gorgiano, dado que para él hay un polo de ser y la posibilidad de conocerlo. En *Gorgias*, probablemente como toma de posición frente a lo sostenido por el Gorgias histórico, πίστις y ἐπιστήμη se contraponen punto por punto y, como veremos, una persuasión πιστευτική se opone a una persuasión διδασκαλική.

Gorgias admite, a propuesta de Sócrates, que la retórica es πειθοῦς δημιουργος (453 a), una actividad cuyo fin es producir (ποιεῖν) persuasión (πειθό) en el alma de quienes escuchan. Es interesante advertir que πειθό aparece diecinueve veces en la sección dedicada a la conversación entre Sócrates y Gorgias y nunca más después en el diálogo<sup>4</sup>. En este contexto, persuasión parece estar tomada como producto, como el resultado de alguna actividad de convencimiento, y no como el proceso. La retórica, contra lo que ha sostenido Gorgias, no es el único arte de persuasión, pues —señala Sócrates— quien enseña, sea lo que fuere (ὅστις διδάσκει ὅτιοῦν πράγμα), persuade acerca de lo que enseña. Por ejemplo, la aritmética enseña todo lo relativo al número, pero ella también persuade (πείθει: 453 e 4). Gorgias acepta entonces que la aritmética, como muchas otras artes, es πειθοῦς δημιουργός y que la suya es una persuasión didáctica (διδασκαλικής) respecto de lo par y de lo impar (tal vez, podría equipararse este tipo de persuasión al proceder dianoético de *República* VI). Urgido a responder, sobre el ejemplo de la aritmética, qué tipo de persuasión ejerce la retórica y sobre qué objeto, Gorgias contesta que la retórica es artífice de la persuasión que se produce en los tribunales o frente a otras multitudes sobre lo justo y lo injusto (454 b). Para refutar a Gorgias, Sócrates toma un atajo y traza una clara distinción entre poseer un saber (μεμαθηκέναι) y poseer una creencia (πεπιστευκέναι) y, paralelamente, entre saber (μάθεσις)

<sup>3</sup> ἐπιστήμη es el conocimiento ya adquirido y μάθεσις el proceso por el que se lo adquiere; πίστις es el estado de creencia o acuerdo que resulta de una persuasión exitosa. Cf. McComiskey, B., *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2002, p. 21 y n. 4.

<sup>4</sup> Cf. Benardete, S., *The Rhetoric of Morality and Philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991, p. 6.

y creencia (πίστις) (454c 7-d 3). “Si quieres, pongamos dos clases de persuasión. Una que proporciona la creencia sin el saber (πίστιν παρεχόμενον, ἄνευ τοῦ εἰδέναι); otra, que proporciona la ciencia (ἐπιστήμην)” (454 e 3-5). Así, la diferencia entre los dos tipos de persuasión es la diferente relación que ellos tienen con el saber. La persuasión que opera la retórica es productora de una creencia (πιστευτικής) (455a). Para la retórica, la persuasión es el núcleo y la esencia de la actividad y ella no mejora el estado cognoscitivo de sus destinatarios, mientras que las artes se sirven de la persuasión para transmitir el conocimiento (ἐπιστήμη). La πίστις es el éxito de la persuasión que prescinde del verdadero saber. Este es, pues, el elemento que, con su ausencia o presencia, determina el tipo de la persuasión. El uso de los perfectos πεπιστευκέναι y μεμαθεκέναι (454c7- d2) —y casi enseguida μεμαθεκότες y πεπιστευκότες (454e 1-2)— subraya que πίστις y ἐπιστήμη son resultados, estados mentales finales producidos por dos tipos diferentes de πειθό.

Señalemos, aunque sea rápidamente, que a diferencia de lo que afirma tanto en *Menón* como en *República*, en el *Gorgias* Platón no contrapone ἐπιστήμη a δόξα, sino a πίστις y πιστεύειν y ello es claramente comprensible dado el contexto, por la relación entre πειθό y πιστεύειν. En efecto, Platón puede basarse en la conexión etimológica, ya que πιστεύειν, πίστις, πιστός y otros términos emparentados son derivados con vocalismo cero del verbo πείθομαι, así como el sustantivo πειθό es derivado del mismo verbo, pero con vocalismo—e<sup>5</sup>. Por otra parte, mientras en *Menón* se afirma que las opiniones verdaderas pueden llegar a ser *epistémē* cuando se las encadena con la consideración de la causa (αἰτίας λογισμῷ) (98 a), en *Gorgias* nada se dice de la posibilidad de que una creencia se transforme en ciencia. A diferencia del *Gorgias*, donde no se hace referencia a una distinción de niveles ontológicos, en *República* VI y VII, ἐπιστήμη y πίστις están ligadas a objetos de diferente nivel

<sup>5</sup> Para la etimología, cf. Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1980, 4 vol. Cf. también Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Vol. I: économie, parenté, société*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 115-121, y Detienne, M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. cast., Madrid, Taurus, 1981 [Paris, 1967], pp. 67-72.

<sup>6</sup> Tal vez en *República*, precisamente por la distinción de objetos, πίστις y ἐπιστήμη conviven como estados de mente en un mismo sujeto, claro que no respecto de un mismo objeto. Pero en *Gorgias* también hay referencia a un mismo objeto.

ontológico<sup>6</sup>.

Por otra parte, en *Político*, Platón traza una distinción entre ciencias, para aislar a la política como la ciencia directiva por excelencia. Toda arte exige un aprendizaje (μάθησις), pero decidir si debe o no aprenderse y enseñarse un arte es competencia de un arte superior. En este contexto (304 a ss), la retórica, aquí tratada como una ciencia o un arte, ha de estar al servicio de la política y se define como el arte que tiene el poder de persuadir a la muchedumbre y la masa a través de la narración de historias, pero no a través de una enseñanza (διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδασχῆς) (304 c 10-d 2). Aunque en este contexto Platón no hace referencia a la πίστις, la contraposición entre μυθολογία y διδασχῆ puede ponerse en paralelo con la distinción trazada en el *Gorgias*.

Para poder establecer la diferencia entre μάθησις y πίστις, ambas resultado de una persuasión, Platón utiliza como criterio la referencia que πίστις tiene con la verdad: mientras que ella puede ser verdadera o falsa, la ἐπιστήμη es siempre verdadera. Sin embargo, los que han aprendido y los que tienen una convicción han sido ambos igualmente persuadidos (οἱ τε γε μεμαθεκότες πεπειμένοι εἰσὶ καὶ οἱ πεπιστευκότες; 454e)<sup>7</sup>. Si Platón une διδάσκειν a πειθό es seguramente para mostrar que hay una alternativa a la πειθό retórica. Probablemente para subrayar el enfrentamiento, allí Platón considera a la ἐπιστήμη también un estado que surge en una persona debido a un acto de persuasión operado desde fuera<sup>8</sup>. Entre los dos estados no hay continuidad, ya que πίστις no es una fase preliminar a la ἐπιστήμη. La πίστις, verdadera o falsa, es el estado mental de quien cree, tiene una convicción, pero no puede garantizar ni dar razón de ella; está en la dimensión de la τύχη, mientras que la ἐπιστήμη es verdadera porque supone siempre conocimiento de la naturaleza y las causas del propio objeto y por ello puede dar razón de sí

<sup>7</sup> 454e y passim: πίστις ἄνευ τοῦ εἰδέναι no es signo de una posible coexistencia de πίστις y ἐπιστήμη, porque esa πίστις es la que producen los retóricos que no conocen la verdad. La πίστις es un estado negativo no sólo porque es inferior al saber sino porque lo obtaculiza, un estado del que hay que liberarse, del que el filósofo no puede ser presa (Cf. Taglia, A., *Il concetto di pistis in Platone*, Torino, J. C. Lettere, 1998, p. 153). Nuevamente aquí podemos plantear el problema de las convicciones que tiene Sócrates y que mantiene hasta el final del diálogo.

<sup>8</sup> Cf. Murray, J., “Plato on Knowledge, Persuasion and the Art of Rhetoric: *Gorgias* 452 e-455 a”, *Ancient Philosophy* 8 (1988) p. 6.

misma.

Puede afirmarse que, en el *Gorgias*, Platón muestra que hay una alternativa a la *πειθῶ* retórica y que la superioridad de la *ἐπιστήμη* sobre la *πίστις* no elimina el valor positivo que esta última puede tener. Quien persuade puede persuadir porque posee un saber o bien puede persuadir partiendo de su propio estado de *πίστις*. El maestro de aritmética, sabedor de un arte, persuade al enseñar y produce, al transmitir el saber, un estado mental de *ἐπιστήμη* en el destinatario. El orador, en cambio, no posee un saber sino una *πίστις* y su persuasión adulatoria, que se ejerce sobre la parte irracional del alma, genera en el auditorio una *πίστις*. El orador no posee un saber a transmitir y por eso su persuasión sólo puede hacer surgir una convicción en los que no saben, en los ignorantes. Si los destinatarios supieran, entonces el orador no podría persuadirlos, porque su saber pondría en cuestión el no saber de quien intenta persuadirlos (458c-459b). En *Gorgias* la *πίστις* es un estado que parece no poder convivir con la *ἐπιστήμη*. Cuando se posee un conocimiento se está persuadido (454c), pero cuando se posee un conocimiento queda excluida la *πίστις*. Si hay *ἐπιστήμη* la *πίστις* desaparece. A pesar de ello, el Sócrates del *Gorgias*, un Sócrates que hace gala de su no saber, parece otorgar cierto valor positivo a la *πίστις*.

Sócrates sugiere que entre la persuasión didáctica y la persuasión retórica hay una “buena” persuasión *πιστευτική* y una “buena” *πίστις*: las que se dan cuando quien persuade persigue el bien y no se propone engañar en su propio provecho, se dirige a la parte racional del alma y se vale como medio para persuadir de la refutación y de la consistencia argumentativa para sustentar la propia convicción. En efecto, Sócrates, como se pone de manifiesto en la conversación con Calicles, se esfuerza por *persuadir* a Calicles de que es preferible una vida ordenada a una vida desenfrenada, y manifiesta su intención de lograrlo por medio de una demostración (493c-d; 494a; 513c-d), insistiendo en que la verdad no reside sino en el acuerdo de opiniones entre ellos (486e; 487d-e). Leamos, por ejemplo, lo que dice Sócrates tras haber usado la alegoría del tonel agujereado para caracterizar la parte inferior del alma: “Éstas comparaciones son en cierto modo absurdas, pero sin embargo ponen de manifiesto lo que yo quiero demostrarte, si en algún modo soy capaz de ello, para persuadirte (*πειῶσαι*) a que cambies de opinión y que prefieras, en lugar de una

vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha con lo que tiene. ¿Pero logro persuadirte (*πειθῶ*) en algo y hacerte cambiar de idea de que los moderados son más felices que los desenfrenados, o ni siquiera contándote otros mitos como éste lograré que cambies de parecer?” (493 c 3- d 3). “No me persuades (*οὐ πείθεις*), Sócrates” (494 a 6). O también: “El amor del demo, sin duda, Calicles, dentro de tu alma, me hace frente; pero si examinamos repetidamente y mejor estas mismas cuestiones, te persuadirás (*πεισθήσει*)” (513 c 7- d 1). Pero Sócrates no solamente intenta persuadir a Calicles, sino que intenta persuadirlo de aquello que, *según su convicción*, es mejor (506 a). En efecto, él *sólo está persuadido* de que su posición es más coherente que la de los demás y por ello sostiene, con argumentos, sus tesis (*τίθεμι*: 509 a 7). Es reiterado el uso que hace Sócrates del verbo *δοκεῖν* en el tramo final de la conversación con Calicles. Afirma que habla de acuerdo con su opinión (*ὡς ἄν μοι δοκῆ ἔχειν*: 506 a 1), y que habla, además, sin tener conocimiento cierto de lo que dice (*οὐδὲ γὰρ τοι ἔγωγε εἰδῶς λέγω ἢ λέγω*: 506 a 3-4), sino que indaga junto con los demás y está dispuesto a abandonar sus creencias si es refutado, pero las mantendrá si están atadas con argumentos de hierro y de acero. Repite que él no sabe a ciencia cierta cómo son las cosas, pero que ninguno de sus interlocutores ha podido mostrar sin caer en ridículo que no son tal como Sócrates las sostiene (508e-509 a; cf. 510 a). Y, como remate, intenta persuadir a Calicles recurriendo a un relato –que cierra el diálogo– en el que cree y de cuyo contenido está persuadido (524b; 526d). “Esto es, Calicles, lo que he oído decir y estoy convencido de que es verdad (*πιστεύω ἀληθῆ εἶναι*)” (524 a 8-b 1). “En todo caso, Calicles, estoy convencido (*πέπεισμαι*) por estos relatos y examino de qué modo presentaré al juez mi alma lo más sana posible” (526 d 3-5).