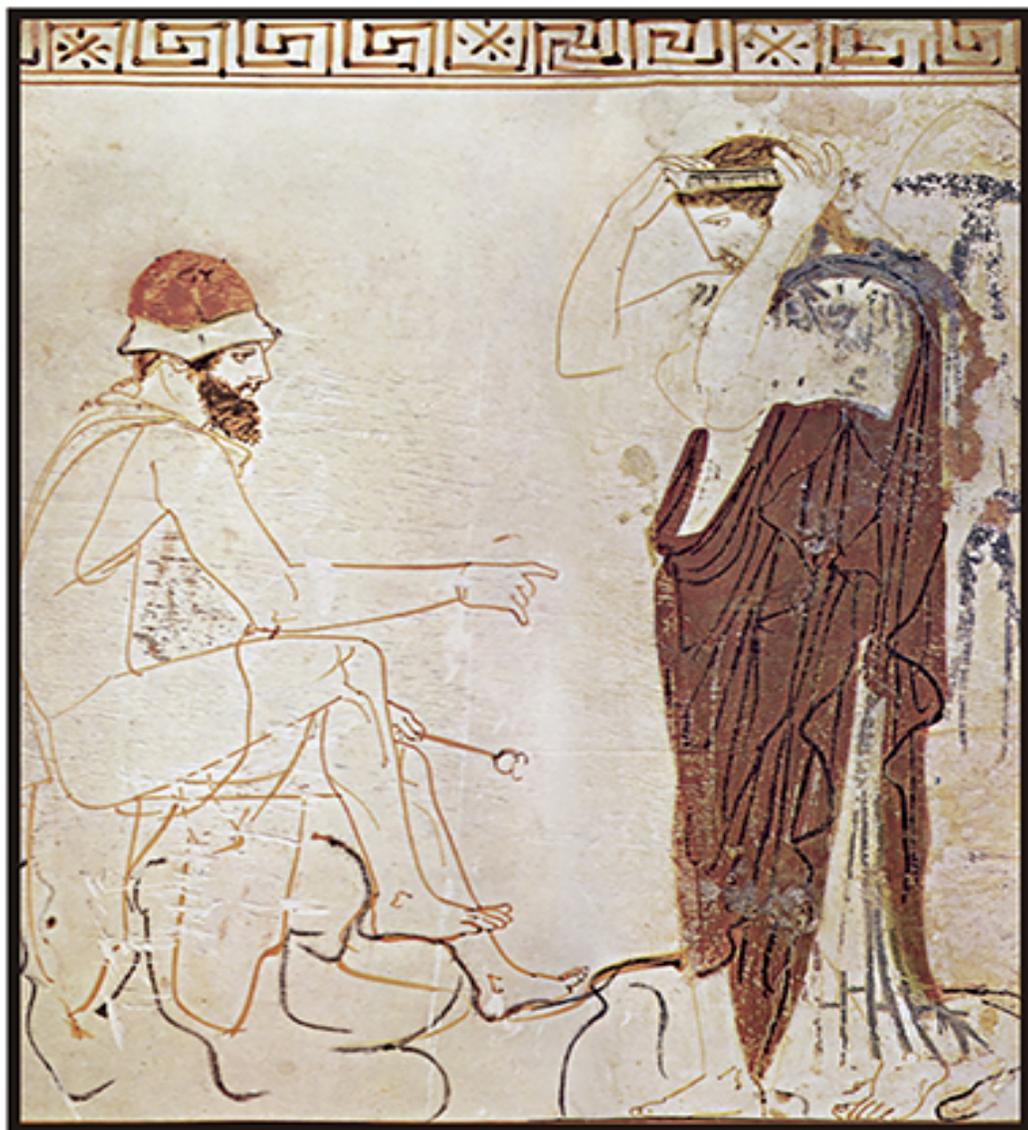


Platón

GORGIAS

Traducción, introducción y notas de
JAVIER ECHEÑIQUE



EDITORIAL UNIVERSITARIA

LOS CLÁSICOS

Platón

Gorgias

Traducción, introducción y notas de
Javier Echeñique

La publicación de esta obra fue evaluada
por el Comité Editorial de Editorial Universitaria
y revisada por pares evaluadores especialistas en la materia,
propuestos por Consejeros Editoriales de las distintas disciplinas.



EDITORIAL UNIVERSITARIA

184

P718gE Platón, 428-348 A.C.

Gorgias / Platón; traducción, introducción y notas por Javier Echeñique.

2ª ed. - Santiago de Chile: Universitaria, 2019.

244 p.; 11,5 x 18,2 cm. - (Los Clásicos)

Bibliografía: p.: 243-244.

ISBN: 978-956-11-2617-6

ISBN Digital: 978-956-11-2780-7

1. Platón, 428-348 A.C. - Górgias.

2. Filosofía antigua.

I. t. II. Echeñique, Javier, tr.

© 2015, JAVIER ECHEÑIQUE.

Inscripción N° 254.068, Santiago de Chile.

Derechos de edición reservados para todos los países por

© EDITORIAL UNIVERSITARIA, S.A.

Avda. Bernardo O'Higgins 1050. Santiago de Chile.

Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de la portada puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por procedimientos mecánicos, ópticos, químicos o electrónicos, incluidas las fotocopias, sin permiso escrito del editor.

Texto compuesto en tipografía *Palatino 10/13*

CUBIERTA

Lekythos blanco del pintor Phiale, representando a Hermes junto a una mujer que se prepara para viajar al inframundo (mediados s. v a.C.).

Fuente: P. E. Arias (1961). A History of 1000 Years of Greek Vase Paintings. Harry N. Abrams, Inc., Publishers.

www.universitaria.cl

Diagramación digital: ebooks Patagonia

www.ebookspatagonia.com

info@ebookspatagonia.com

ÍNDICE

Introducción

Gorgias

La confrontación con Gorgias (447A-461B)

La confrontación con Polo, primera parte (461B-466A)

La confrontación con Polo, segunda parte (466A-481B)

La confrontación con Calicles, primera parte (481B-492C)

La confrontación con Calicles, segunda parte (492D-500A)

La confrontación con Calicles, tercera parte (500A-522E)

La historia escatológica (523A-527E)

Vocabulario esencial

Apéndice

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

TEMÁTICA Y METODOLOGÍA

Sabemos con qué título el *Gorgias* era conocido en la antigüedad: *Gorgias o Sobre la Oratoria, de índole destructiva* (Diógenes Laercio, *Vitae* 3. 59). Sabemos que por lo general estos apellidos no provenían de Platón mismo, pero muy probablemente representan la opinión de platonistas antiguos que vieron en ellos un modo de capturar la temática fundamental del diálogo y su metodología.

En contra de esta opinión anunciada ya en el subtítulo antiguo del diálogo, según la cual el *Gorgias* trata fundamentalmente sobre la oratoria, Olimpiodoro el comentarista neoplatónico argumentó que tal opinión equivale a caracterizar al todo en base a una de sus partes menos significativas (la discusión con Gorgias) y que la temática fundamental del diálogo es más bien “la discusión de los principios éticos conducentes a la prosperidad política” (Norvin [1936], p. 3). Una interpretación suficiente para nuestros propósitos debería abarcar ambas opiniones. El *Gorgias* es ciertamente un diálogo sobre la oratoria o retórica, pero sobre un aspecto particular de la oratoria que no es en absoluto evidente al lector moderno, que tiende a ver en la oratoria (a veces incluso en base a los tratados de Aristóteles o Quintiliano) meramente un ‘arte del discurso persuasivo’. Me refiero a su aspecto moral y político, un aspecto que sale a flote en varios diálogos de Platón. Personajes connotados de la oratoria como Protágoras o Menón (discípulo este del mismo Gorgias), por ejemplo,

tendían a describir el ejercicio de su profesión como una capacitación de los hombres para el óptimo manejo de sus asuntos privados y para la realización de una acción y un discurso también óptimos en el dominio público, es decir político (*Protágoras* 318e; *Menón* 71e, 91a; *Hippias Mayor* 282b).

La oratoria no era enseñada por estos antiguos instructores como un mero instrumento de persuasión, sino más bien como un entrenamiento integral del ciudadano libre, y más aún, un entrenamiento que prometía el éxito individual en una democracia directa como la de Atenas donde la habilidad para persuadir mediante el discurso era determinante. Pero el abuso era fácil de detectar. En todos estos casos la persuasión se perseguía a cualquier precio, en desmedro de otros valores como la verdad o la justicia. Este aspecto moral y político de la oratoria, relacionado con su pretendido *objeto* más que con los detalles de su técnica, es el que despierta el interés de Platón en el *Gorgias*. La instrucción de la oratoria y todo el mercado en el que estaba inmersa involucraba la promesa al pupilo de una supuesta excelencia humana, que unas veces aparece como el ejercicio irrestricto de poder político, otras veces como la obtención de la máxima satisfacción individual, otras veces incluso como la obtención de inmunidad absoluta ante el peligro (“la defensa exitosa de uno mismo, de la propiedad y los amigos”, dice Hippias en *Hippias Mayor* 304b): todos temas que se tratarán en el diálogo, y que tienen que ver con el *poder* en general. La pregunta por la naturaleza de la oratoria entonces gatilla naturalmente la pregunta ética sobre el mejor modo de vivir nuestras vidas, debido a que la oratoria fáctica, como de hecho se practicaba en Atenas, parecía implicar un conjunto de ideales de excelencia humana y buena vida.

La columna vertebral del diálogo, desde el punto de vista de su temática, puede verse por lo tanto como una confrontación sistemática entre el ideal socrático de vida y

los distintos ideales de bien humano y de excelencia que promete la oratoria fáctica, y que son propuestos sucesivamente por Gorgias, Polo y Calicles. En este sentido al menos el *Gorgias* continúa y expande una discusión que se da ya en la *Apología*, donde Sócrates, al comienzo de su discurso, niega enfáticamente practicar oratoria, a menos que el orador sea meramente alguien que dice la verdad como se presenta en el momento, llana y simple, no alguien que persuade con sutilezas lingüísticas preparadas con antelación y sin arreglo a la verdad. La *Apología* muestra que este rechazo a la oratoria de parte de Sócrates puede muy bien ser visto críticamente como una debilidad, una incapacidad vergonzosa de su parte para defenderse a sí mismo, tan vergonzosa que culminará en su propia muerte (28b). Sócrates se defiende vigorosamente ante esta objeción, argumentando que consideraciones como la seguridad personal, la reputación pública e incluso la permanencia en la vida -todas promesas tradicionales del ejercicio de la oratoria- están subordinadas al ejercicio de la justicia y al valor de la verdad. El *Gorgias* hará de algún modo lo mismo con el ideal de protección personal, pero también con la pretensión propia del poder político irrestricto y de la vida hedonista de ser el *summum bonum* de los seres humanos. Estas promesas de la oratoria, pese a la intención por parte de sus antiguos instructores de integrarlas al 'paquete' de su instrucción, son sin embargo separables de ella en cuanto técnica, y le permiten a Platón encontrar en la oratoria un cierto lugar subordinado en las artes que rigen la vida de la ciudad.

El otro apellido que la antigüedad le puso al diálogo, "de índole destructiva" (*anatreptikos*), captura desde el punto de vista metodológico otro aspecto fundamental del *Gorgias*, su aspecto dialéctico y polémico, pero desgraciadamente omite su aspecto constructivo. El diálogo está dividido en tres actos principales ('Gorgias', 'Polo', 'Calicles'). Los argumentos de Sócrates en cada uno de

estos actos son una expresión acabada de su método refutatorio (*elenchos*): el interlocutor expresa una opinión *P* sobre un tema determinado, de la cual se extraen sus implicancias, *Q*; pero el interlocutor también tiene otras opiniones relevantes, *R*. Luego Sócrates presenta argumentos para mostrar que *R* es lógicamente incompatible con la verdad de *Q*, y por lo tanto con la verdad de *P*. Este método refutatorio es *ad hominem*, en tanto está dirigido a la persona y su sistema de creencias (*P*, *Q*, *R*, etc.), no a dichas creencias consideradas independientemente de la adhesión que le da la persona en cuestión. Pero en el *Gorgias* esta metodología adquiere una complejidad adicional por el hecho de que las admisiones fundamentales de parte de Gorgias, Polo e incluso Calicles están motivadas por el sentimiento de vergüenza (461b, 482c-d, 508c).

En el caso de Gorgias, la admisión clave es que cualquier estudiante que se le acerque sin poseer un conocimiento previo sobre la justicia podrá aprenderlo de él (460a). Pese a que en el *Menón* Gorgias, a diferencia de los sofistas, niega enseñar la excelencia moral, es humillante para él no asumir en la práctica esta tarea: pero ella es incompatible con la neutralidad moral que Gorgias le atribuye a la oratoria. Polo niega que enseñar la justicia se encuentre en la jurisdicción de la oratoria. A Polo, el inmoralista irreflexivo, le da vergüenza no admitir que cometer injusticia es más feo o vergonzoso que padecerla: pero esto es incompatible con su admisión de que padecerla es peor (474c). El rol de Calicles es particularmente importante: debido a su franqueza y reflexividad, su asentimiento a la posición socrática es considerado como criterio de verdad (487a-e). Cuando Calicles entra en el diálogo, entra también la insinuación de que las admisiones motivadas por la vergüenza de Gorgias y Polo no demuestran en realidad una preocupación genuina por la justicia de parte de ambos, en contraposición con el mero interés por *aparecer* justos ante

los demás. Más aún, es ahora posible que de estas admisiones estemos autorizados meramente a concluir que cada uno de ellos sostiene opiniones contradictorias -no sabemos cuál hemos de abandonar y cuál hemos de retener, ni siquiera si debemos retener alguna. Durante la conversación con Calicles, sin embargo, la refutación se vuelve constructiva. El acuerdo entre Sócrates y Calicles, la 'piedra de toque', va a mostrar que (i) puesto que Calicles mismo también se avergüenza de no admitir su preocupación por cierta decencia moral (511a) la preocupación por la justicia de Gorgias y Polo es, retrospectivamente, sincera; y que (ii) debido a las contradicciones de Calicles a estas alturas, solo Sócrates puede formular una teoría coherente, que diga "siempre lo mismo acerca de lo mismo", y que por ende su postura es probablemente verdadera (508e-509a, 527ab). Estos dos son aspectos evidentemente constructivos de la metodología refutativa.

CLASIFICACIÓN DEL DIÁLOGO Y FECHA DE COMPOSICIÓN

Si consideramos, siguiendo a Gregory Vlastos (1991, Cap. 2), el uso del método refutativo (el *elenchos*), en particular como método para (i) lograr conocimiento sobre asuntos exclusivamente morales, y (ii) empleado de un modo predominantemente adversativo (es decir, como refutación de tesis defendidas por interlocutores que disienten con Sócrates), como el criterio fundamental para agrupar entre sí a los diálogos de Platón de composición más temprana, el *Gorgias* resulta ser, debido a su extensivo uso de dicho método, el último de los 'diálogos eléncticos' o 'socráticos': *Apología*, *Cármides*, *Critón*, *Eutifrón*, *Hippias Menor*, *Ión*, *Laques*, *Protágoras*, *República I*, *Gorgias*. Aparte de compartir el método refutativo con estos otros diálogos, el

Gorgias también comparte con ellos la ausencia de la teoría de las formas y el rol central de las paradojas socráticas.

Pero ¿por qué el último del grupo? En primer lugar, porque, a diferencia del resto de sus primos, en el *Gorgias* el método refutativo se vuelve constructivo, y además encontramos por primera vez (como lo haremos a partir de los diálogos de transición *Eutidemo*, *Hippias Mayor*, *Lisis*, *Menéxeno*, *Menón*) una inusualmente prolongada exposición positiva por parte de Sócrates, después de la ruptura del diálogo con Calicles. Otra consideración importante es que el *Gorgias* sigue proponiendo, como lo hacen sus primos, una psicología moral intelectualista (la excelencia moral es conocimiento de lo realmente bueno para uno, y nadie que tenga este conocimiento puede actuar en contra de él), pero una psicología moral mucho más refinada (ver Sección 3). Además de esto, hay otras consideraciones adicionales que aproximan a este diálogo a diálogos posteriores, como por ejemplo su enorme volumen (sobrepasado solo por *República*, un diálogo medio, y *Timeo* y *Leyes*, diálogos tardíos), o el intento por ofrecer una fundamentación menos acabada pero en ciertos puntos centrales similar a la de *República IV* para la bondad de la justicia y la autodisciplina (ver Sección 6).

La fecha de composición del *Gorgias* es incierta, pero en la excelente introducción a su traducción del *Gorgias*, Schleiermacher (1856) argumenta persuasivamente en base a evidencia histórica interna al diálogo que tal fecha ha de fijarse inmediatamente después del regreso de Platón de su primer viaje a Sicilia, es decir al inicio de la fundación de la Academia (alrededor del 387 a. C.), fecha a partir de la cual se asume generalmente que Platón comienza a escribir los diálogos de transición. En todo caso, el acuerdo generalizado es que el diálogo fue compuesto entre el 390 y el 385 a. C.

FECHA Y LUGAR DRAMÁTICOS, Y PERSONAJES

Respecto a la fecha dramática, ella es también incierta, aunque sin duda deliberadamente, pues la evidencia interna que ofrece el diálogo (470d, 473e, 481d, 485e, 503c, 519a) es en varios puntos contradictoria y oscila entre los extremos 429 y 405 a. C. Es fundamental notar que este período, pese a ser difuso, es suficiente para situar al diálogo en un contexto en que Atenas experimentaba un vacío de liderazgo político, marcado en un extremo por la muerte de Pericles (429 a. C., ver 503c2-3), causada por la plaga que devastó a la ciudad, en el medio por el golpe de estado oligárquico de Alcibíades (411 a. C.), y al final por la instauración de la oligarquía de los Treinta después de la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso (404 a. C.). Referencias obligadas para el conocimiento de este período son *La Guerra del Peloponeso* de Tucídides, y las secciones relevantes de *Las Vidas Paralelas* de Plutarco.

El diálogo acontece en la casa de Calicles en Atenas donde Gorgias se está alojando durante su segunda visita a la ciudad. Presumiblemente Platón tiene en mente la visita de Gorgias a Atenas en el año 427 a.C., donde el despliegue de su elocuencia causó sensación. Platón apunta en varios puntos también a la presencia de una nutrida audiencia que de vez en cuando interviene con ruidos de aprobación o desaprobación, y como han hecho notar algunos, esto es fundamental para entender el fenómeno de la vergüenza que le brinda estructura al diálogo -emoción que depende en gran medida de la presencia, actual o al menos imaginaria, de otras personas.

LOS PERSONAJES DEL DIÁLOGO

SÓCRATES: 469-399 a. C. Filósofo nacido en Atenas que no registró su pensamiento en papel. Figura como el

personaje principal de los diálogos de Platón y es el maestro de este último. Nuestra fuente principal sobre su vida y pensamiento son precisamente los diálogos de Platón y algunas obras de Jenofonte.

QUEREFONTE: Fiel discípulo de Sócrates, famoso por ser quien le pregunta al oráculo de Delfos si acaso existe alguien más sabio que Sócrates (*Apología* 21a).

GORGIAS: Famoso orador siciliano proveniente de la ciudad de Lentini. Su auge (su *akmê*) se sitúa tradicionalmente entre el año 460 y 457 a. C. por lo que es mayor que Sócrates por unos quince o veinte años. Se le atribuye a Gorgias la invención misma de la oratoria en tanto arte sistemático, basado en reglas estilísticas y argumentativas (ver Diels & Kranz [1952] 82A). De su autoría sobreviven tres textos: *Sobre el no ser*, *La auto-defensa de Palámedes*, y el *Encomio de Helena*, este último particularmente relevante para nuestro diálogo, pues en él Gorgias expone brevemente su concepción del discurso persuasivo. Gorgias es una respetable figura literaria y social.

POLO: Profesor siciliano de oratoria. Sabemos por nuestro diálogo y otras fuentes que escribió un manual, quizá llamado 'Arte de la Oratoria' (462b). En el diálogo es un personaje lo suficientemente joven para ser el hijo de Sócrates (461c-d). Su nombre en griego es elocuente, pues significa 'potro'. Su *ethos* parece estar marcado por una inmoralidad irreflexiva, es decir, por la tensión entre un deseo de aparecer públicamente en consonancia con las normas morales y un juicio privado inmoralista.

CALICLES: Es presentado como un ateniense aristócrata y ricachón que, además de ser discípulo de Gorgias, participa activamente en política. Como tal debe coquetear con el pueblo (*demos*) y con la democracia ateniense, incluso en los momentos en que sus convicciones morales se vuelven más antidemocráticas. No sabemos nada de Calicles excepto lo que puede deducirse del diálogo. Es improbable que sea

simplemente un personaje histórico *desconocido*, debido a la potencia de su argumento. Otra posibilidad es que Calicles represente aquí a algún conocido personaje histórico, pero uno que por diversas razones Platón eligió no mencionar por su propio nombre. Algunos (por ejemplo, Adolf Menzel) han argumentado en favor de la identificación entre Calicles y Critias (político ateniense miembro de los Treinta Tiranos y tío de Platón). Otros (por ejemplo, Otto Apelt), han argumentado a favor de la identificación entre Calicles y Alcibíades, el controversial general ateniense amado de Sócrates. Pero ninguna de estas dos identificaciones es completamente plausible. Yo personalmente me inclino a pensar que al igual que el diálogo, que versa sobre una época más que estar situado en un año concreto, Calicles representa a la época sin ser nadie históricamente concreto en ella.

LA TRADUCCIÓN

Pese a que el texto es en realidad un drama en tres actos, lo he dividido en siete secciones temáticas para facilitar su comprensión, y he incluido una breve síntesis al comienzo de cada sección, donde se detallan los argumentos centrales, su relación con el resto del diálogo, y algunos problemas centrales de interpretación. Estas síntesis pueden ser usadas como referencia o como guía, pero no sirven mucho para introducir las secciones (para esto no hay nada mejor que leer el texto mismo).

He insertado términos griegos entre corchetes -[]- cuando la discusión es enfáticamente sobre conceptos, o simplemente cuando se trata de un concepto central para la comprensión del texto. El lector puede acudir en todo caso al vocabulario esencial incluido al final. Al final también he agregado un Apéndice donde se presentan las distintas clasificaciones de la oratoria establecidas en el diálogo.

Mi traducción está basada en el texto establecido por E. R. Dodds (1959)¹, y se ha visto enormemente beneficiada por su comentario al texto griego, así como también por los comentarios al texto griego de González Lodge (1891) y Thomson (1871). He cotejado también las traducciones al español de Calonge Ruiz (2003), Cappelletti (2010) y Gómez Lasa (1982), así como también las traducciones al inglés de Irwin (1980) y Cope (1883) -esta última extraordinaria. Estos y otros textos utilizados aquí pueden encontrarse en la bibliografía selecta al final.

AGRADECIMIENTOS

A Paloma Baño y Boris Eremiev les doy las gracias por haberse dado el tiempo de leer el manuscrito o partes de él, y por haberme indicado varios puntos en que podía ser mejorado. El profesor Antonio Arbea también ha tenido la gentileza de leerlo, así como de haberme hecho llegar sus sugerencias de corrección, a través de la Editorial Universitaria. Mis agradecimientos también van dirigidos a él.

Gorgias

LA CONFRONTACIÓN CON GORGIAS (447A-461B)

El diálogo se abre con el arribo tardío de Sócrates y Querefonte al despliegue oratorio que Gorgias acaba de terminar. El diálogo no demora en introducir la cuestión central: ¿cuál es el arte (technê) de Gorgias? Una pregunta que sigue el patrón de la pregunta '¿Qué es x?' que articula los diálogos socráticos. Gorgias admite que la oratoria es un oficio o arte (technê) que se ejecuta fundamentalmente mediante el discurso (logos) y que este discurso tiene como objeto la persuasión de las multitudes sobre asuntos públicos, en instancias democráticas como la Asamblea, los Tribunales o el Consejo.

La idea de la oratoria como el arte que busca la persuasión mediante el discurso sobre "asuntos públicos" no es controversial, y era fácilmente reconocible. La oratoria era la disciplina que a uno le enseñaba a tener éxito en persuadir a la masa de ciudadanos en lo relativo a las decisiones del Consejo y la Asamblea (la agenda de legislación, cuándo ir a la guerra, asignación de recursos para obras públicas, etc.), y las decisiones de los Tribunales sobre la culpabilidad de alguien y las penas correspondientes. Es decir, decisiones sobre la conveniencia o inconveniencia de una propuesta, o sobre la justicia o injusticia de un acto.

Ahora, claro, como ya vimos, Platón no está meramente interesado en descubrir la naturaleza de la oratoria por sí misma, sino en examinar lo que podríamos llamar el 'modo de vida del orador'. Lo que le complica a Platón acerca de la oratoria son tres tesis de Gorgias que están relacionadas

entre sí, y que revelan precisamente a la oratoria como una orientación vital. Las numero para facilitar la referencia:

(1) En primer lugar, Gorgias sostiene que la oratoria es artífice del summum bonum para el ser humano (452d). Esta disciplina le otorga al orador “libertad” y “dominio sobre los demás en cada una de las ciudades”. En otras palabras, la oratoria le da un poder inmenso al orador, y la posesión y ejercicio de este poder son concebidos por Gorgias como el mayor bien para el ser humano. El fundamento de este poder radica precisamente en la capacidad propia de la persuasión discursiva de conseguir el asentimiento de las masas sobre prácticamente cualquier asunto que el orador se proponga mostrar como beneficioso o dañino o como justo e injusto, dándole incluso ventaja al orador en este respecto por sobre los expertos correspondientes –es como si la oratoria abarcara a todas las capacidades, dice Gorgias, y las tuviera a todas bajo su dominio (456a-b). Por ejemplo, si se trata de elegir en el Consejo a magistrados para obras públicas como la construcción de naves o de murallas para la ciudad, han sido los grandes oradores (como Temístocles o Pericles) los que han hecho prevalecer su opinión por sobre la opinión de los ingenieros mismos. Gorgias incluso cuenta cómo en varias ocasiones pudo convencer a un enfermo de que se sometiera a una operación o tomara una medicina cuando ni siquiera los médicos podían lograr esto.

(2) Otra preocupación de Platón en relación con la oratoria, y la más inmediatamente relevante quizá para la discusión con Gorgias, tiene que ver con el estatus epistémico de la oratoria. Íntimamente relacionado con la presentación del arte oratoria como una especie de Arte Suprema, Gorgias admite que la persuasión que genera la oratoria en las masas sobre algún asunto X no es el tipo de persuasión que genera el aprendizaje o el conocimiento (episteme) sobre X. Ciertamente cuando uno adquiere mediante la instrucción o aprendizaje un cuerpo de

conocimientos determinado (ej. la medicina), uno se convence o persuade de que las creencias que ha adquirido (ej. sobre el cuerpo humano) son verdaderas, y se convence debido a que uno accede a las razones que justifican adecuadamente (ej. con base en evidencia empírica) las creencias verdaderas que uno adquiere. El caso de quien es persuadido por la oratoria, sin embargo, es radicalmente distinto. Aquí uno se convence o adquiere una creencia de que algo es el caso, pero junto con esto se acaba el rol del orador: la creencia puede ser falsa, e incluso si fuese verdadera uno no ha adquirido de parte del orador razones que la justifiquen. La oratoria por lo tanto no imparte conocimiento sobre aquello sobre lo que persuade a las masas (i.e. sobre el contenido de la persuasión), sino mera persuasión o convicción (454c-455c).

Ahora bien, esta segunda tesis está íntimamente relacionada con la primera, precisamente porque explica el poder del que parece gozar la oratoria. Pero a Platón le complica esta segunda tesis por razones independientes, que no tienen solo que ver con el supuesto poder supremo que ejerce la oratoria en la ciudad, sino también con el fundamento racional de la oratoria misma. ¿Cuál puede ser la explicación de que alguien sea persuadido sobre algún asunto particular, si su convicción no proviene de razones justificadoras? Platón aquí se da cuenta de dos cosas. (i) Primero, desde el punto de vista de los oyentes que son objeto de persuasión oratoria, estos han de ser ignorantes acerca de aquello de lo cual son persuadidos mediante el discurso oratorio: un ingeniero no podría ser convencido por un mero orador sobre el modo de construir las murallas. (ii) Segundo, el orador mismo debe manejar una técnica para poder aparecer ante este tipo de oyente como alguien que sí sabe acerca de lo que lo está persuadiendo, sin saberlo realmente -debe aparecer falsamente como un experto (459b-d).