

El *Encomio de Helena* de Gorgias el Leontino

JAVIER ECHEÑIQUE

Resumen

Esta es una traducción de uno de los textos sobrevivientes de Gorgias, *el Encomio de Helena*. La traducción viene precedida de una breve introducción, e incluye un número significativo de comentarios (tanto filológicos como filosóficos) al manuscrito griego, así como también notas explicativas sobre el contexto histórico o mitológico de algunos de sus conceptos.

Palabras claves

Gorgias - Encomio - Retórica - Persuasión - Responsabilidad

The *Encomium of Helen* of Gorgias the Leontine

Abstract

This is a translation of one of Gorgias' extant texts, *the Encomium of Helen*. The translation is preceded by a brief introduction, and it includes several commentaries (both philological and philosophical) on the Greek manuscript, as well as explanatory notes about the historical or mythological context surrounding some of its concepts.

Keywords

Gorgias - Encomium - Rhetoric - Persuasion - Responsibility

El *Encomio de Helena* de Georgias el Leontino

JAVIER ECHEÑIQUE
Pontificia Universidad Católica de Chile
jechenis@uc.cl

Introducción

Si hemos de confiar en la estimación de Porfirio (DK 82A2), el *floruit* de Gorgias el Leontino se sitúa en la octogésima olimpiada, es decir entre el año 460 y el 457 a. de. J., por lo que, aunque no sabemos su fecha exacta de nacimiento (fijada por la mayoría entre el 490 y el 485 a. de. J.), al menos sabemos que es mayor que Sócrates (*circa* 470). Esto justifica quizás que se le catalogue a veces como un filósofo presocrático. Muchos han puesto en duda, sin embargo, que Gorgias haya sido un filósofo, en el sentido amplio de alguien que propone una teoría sobre los fundamentos de algún fenómeno, basada en argumentos racionales.

Quienes ponen esto en duda tienden a recalcar el hecho de que la fama de la cual Gorgias gozó ante sus contemporáneos se debía mayoritariamente a su habilidad retórica y argumentativa. Sin ir más lejos, se le atribuye a Gorgias la invención del arte mismo de la retórica como un arte basado en reglas, tanto estilísticas como relativas a los modos argumentativos (DK 82A1, A1a, A2, A4, A30, A31, A32): se le atribuyen importantes innovaciones estilísticas en el ámbito de las transiciones, del lenguaje figurativo, repeticiones, antítesis, etc., y más notablemente, la introducción de la *paradoxología*, es decir, el uso intencional de conceptos y expresiones paradójicas. Se le atribuye a Gorgias, además, la autoría

sobre un tratado de oratoria (DK 82A3), donde probablemente desarrolló sistemáticamente estas innovaciones.

Gorgias debió su fama también a una serie de grandilocuentes discursos públicos (DK 82A1), como el *Discurso Pítico*, que dio desde el altar apolíneo de Delfos; el *Discurso Olímpico*, que dio durante la guerra del Peloponeso, donde intentó persuadir a los griegos de emplear sus energías contra los enemigos bárbaros, en lugar de emplearla para destruirse los unos a los otros; y el *Discurso Fúnebre*, que dio en Atenas, en honor a los soldados caídos. Éste es “Gorgias el rétor”, como lo llama Sócrates en el *Gorgias* de Platón (DK 82A20); apelación con la cual, según el mismo diálogo, Gorgias se auto-define. Su fama de orador era tal, que para los griegos de Tesalia, donde Gorgias enseñó, ‘ser un orador’ (ῥητορεύειν) pasó a ser sinónimo de ‘gorgianizar’ (γοργιάζειν) (DK 82A35).

Que Gorgias haya sido un renombrado rétor u orador, sin embargo, no es en sí mismo incompatible con el que haya mostrado un interés serio por la filosofía en tanto cuerpo sistemático de explicaciones racionales y últimas sobre distintos fenómenos, ni con que haya él mismo incursionado seriamente en ella. De hecho, tenemos evidencia de que el Leontino fue considerado también como un filósofo por los antiguos. Isócrates en su *Helena* (3), por ejemplo, nombra a Gorgias justo después de Zenón y Meliso, y en su *Antidosis* (268) lo incluye en la lista de *philosophoi*, entre los cuales están Empédocles, Parménides y Meliso. Además de esto, tenemos dos reportes serios de sus interés por la Filosofía Natural: ni Platón ni luego Teofrasto tienen reparos en atribuirle a Gorgias la teoría de su maestro Empédocles, según la cual los objetos materiales despiden emanaciones de distintos tamaños, que pasan por poros también de distintos tamaños; ellos sugieren además que Gorgias mismo aplicó esta teoría a la óptica (DK 82B4-5). De hecho, como veremos, en los últimos párrafos del *Encomio* mismo encontramos una teoría científica, con claras pretensiones teóricas, de la visión; y en el discurso entero encontramos una teoría positiva, relativamente sofisticada, de la persuasión, de las emociones y de la tragedia. Además, como podrá apreciar el lector más ávido de conocimiento, la tercera sección del opúsculo *Sobre el No-ser* nos ofrece una teoría sistemática sobre el lenguaje.

Es probable que al argumento de que Gorgias haya sido eminentemente un rétor, subyazca la preocupación de que haya sido, en realidad, un *sofista*. No es difícil, en efecto, encontrar testimonios que justifiquen en cierta medida el paso de “Gorgias el rétor” a “Gorgias el sofista”. Sabemos, por ejemplo, que Gorgias enseñó en Atenas y que cobraba por sus instrucciones (DK 82A5, 82A5a), y que introdujo el discurso a base de improvisación sobre cualquier tema (σχεδῖος λόγος, DK 82A1a, A19). Sin embargo, el hecho de que Gorgias se ajuste a este retrato superficial del *sofista* (σοφιστής), como alguien que cobra por enseñar y se ufana de poder enseñar lo que la demanda exija, no justifica que se le tache de tal, en el sentido peyorativo que el término adquirió

con Platón, y según el cual el sofista se contraponen radicalmente al filósofo. De hecho, Platón mismo nunca tacha a Gorgias de ‘sofista’, y cuando la ocasión más conspicua de hacerlo se presenta en sus diálogos, en un momento crucial del *Menón*, el personaje homónimo, por el contrario, declara su admiración por el Leontino, porque a diferencia de los sofistas él nunca promete enseñar la virtud y más bien se mofa de quienes tal cosa prometen (DK 82A21).

Por cierto, ha de considerarse también el hecho de que muchas veces los sofistas impartían sus clases como lecturas públicas o ‘exhibiciones’ (ἐπιδείξις) y dichas exhibiciones solían tener como objeto desplegar la locuacidad del sofista sobre un tema preparado de antemano y en base a un texto escrito. Algunos intérpretes han pensado que el *Encomio a Helena* y la *Auto-defensa de Palámedes*, dos de los tres textos que nos han llegado de Gorgias, son ejemplos de este tipo.¹

Pero mientras éste es probablemente el caso con el *Palámedes*, me inclino a pensar que el caso del *Encomio* es distinto: si bien está escrito en verso (por lo demás, el *Poema del Ser* de Parménides está en verso) y despliega tanto una serie de sutilezas estilísticas como elementos definitorios de la retórica (el uso del argumento de la probabilidad, por ejemplo), el énfasis está evidentemente en el contenido filosófico, que es original, provocativo, y que se expresa en una argumentación racional y sistemática. Algo similar puede decirse del otro escrito que sobrevive de Gorgias, *Sobre el No-ser*.

En resumidas cuentas, si nuestro propósito es clasificar a Gorgias y a las obras que de él nos han llegado, habría que decir que al igual que su autor la obra tiene dos niveles distintos, aunque compatibles, de lectura: uno filosófico, y otro retórico. Desde una perspectiva filosófica, la obra puede leerse como un argumento riguroso que culmina en la conclusión de que una porción significativa de los actos humanos (no sólo los actos de Helena, que por lo demás nunca se mencionan) están exentos de culpabilidad.² Me parece que este argumento es la médula del texto: por ejemplo, es lo que dicta su estructura. Desde la perspectiva retórica, el texto es evidentemente un ejemplo vivo de oratoria epidíctica en acción, lo cual se manifiesta en el recurso copioso a numerosas figuras estilísticas, pero además contiene importantes pasajes donde el concepto mismo de discurso persuasivo es tematizado. Un buen estudio accesible en español sobre estos aspectos del texto puede encontrarse en el texto de Pedro C. Tapia Zúñiga (1980) – ver referencias al final.

Este carácter escurridizo del autor y sus obras, tan reacios a dejarse encasillar, es propio de una época en la cual las divisiones entre *poeta*, *orador* y *filósofo*, divisiones que pronto serían establecidas por Sócrates y Platón, aún no existían: el maestro de Gorgias, Empédocles, era poeta, filósofo, y mago a la vez. Con

¹ Por ejemplo, W. K. C. Guthrie, (1971, p. 42).

² Como yo he intentando mostrar en J. Echeñique (2012).

esto no quiero cometer la falacia de argumentar que, dado que S no tiene explícitamente el concepto C, S no puede clasificarse en términos de C o no puede atribuírsele a S nada que dependa conceptualmente de C. La idea es más bien (y ésta es una afirmación empírica, no *a priori*) que la inexistencia en una comunidad de un concepto que se encuentra bien delimitado en el sistema conceptual de otra comunidad (en este caso, una comunidad *posterior*) dificulta enormemente el que la primera guíe sus prácticas en base a dicho concepto, y por ende dificulta el que dichas prácticas sean netamente comprendidas por la segunda, que sí posee dicho concepto.

Sobre La Traducción

Esta traducción del *Encomio* se basa fundamentalmente en el texto fijado por D. M. MacDowell (1982), aunque también me he servido de la edición de H. Diels y W. Kranz (1952, Vol. II, No 82) – en cuyo caso así lo indico en las notas al pie. He usado los corchetes ‘[]’ para designar un suplemento conjetural al texto original griego (que presenta lagunas importantes en algunos pasajes), y los signos de mayor y menor ‘< >’ para designar un suplemento a la traducción castellana sin paralelo en el texto original.

ENCOMIO DE HELENA³

Exordio

§1. Arreglo para la ciudad es la abundancia de buenos hombres, para el cuerpo la belleza, para el alma la sabiduría, para la acción la virtud, y para el discurso la verdad. Los <atributos> contrarios son desarreglo. Tanto el hombre como la mujer, como así también el discurso, la obra, la ciudad y la acción, han de ser honrados con elogios cuando son dignos de elogio, y han de admitir censura cuando son indignos. Pues es un error y una necedad de la misma índole censurar cosas elogiadas, como elogiar cosas censurables.

§2. Le corresponde al mismo hombre hablar correctamente de lo debido y refutar⁴ a quienes reprochan a Helena, una mujer en torno a la cual el testimonio de los poetas que supieron de oídas⁵ ha devenido unívoco y unánime, así como la fama de su nombre, el cual se ha convertido en un

³ Isócrates en su *Helena* (14-15) critica a Gorgias por haber cometido el “pequeño descuido” de afirmar que este escrito es un *encomio*, en lugar de una *apología*.

⁴ Se ha sugerido que aquí hay una laguna (justo después de ἐλέγξει, ‘refutar’), y Diels ha llenado la laguna con το. λέγόμενον οὐκ ὀρθῶς· προσήκει τοῖσιν ἐλέγξει (refutar ‘lo incorrectamente dicho; de modo que corresponde refutar’). El manuscrito, sin embargo, es perfectamente inteligible como lo encontramos.

⁵ La dificultad de traducir ἢ τε τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις como aquí lo hago, de modo que ἀκουσάντων concuerde con ποιητῶν (‘el testimonio de los poetas que escucharon’) es que, como bien observa MacDowell, la falta de una expresión en genitivo objetivo que denote el objeto de aquello escuchado hace que esta interpretación sea improbable. Pero la alternativa de

recordatorio de calamidades.⁶ Yo por mi parte deseo librar de la acusación a aquella que de quien se habla mal, introduciendo cierto raciocinio en mi discurso, y habiendo exhibido a los censuradores como impostores y señalado la verdad, deseo librarlos de su necesidad.

§3. Ahora bien, que tanto por su naturaleza como por su origen la mujer acerca de la cual trata este discurso es superior entre hombres y mujeres superiores, no es obscuro, ni siquiera a unos pocos. Pues es evidente que su madre fue Leda, y su padre por un lado el que lo fue, y por otro el que se dice que lo fue, un mortal: Tíndaro y Zeus.⁷ De estos dos, uno se creyó <que lo fue> porque lo fue; mientras que el otro fue disputado, porque él decía <serlo>.⁸ De todos modos, éste fue el más poderoso de los hombres, y el primero el señor de todos.

§4. Proveniente de tal linaje, <Helena> llegó a tener una belleza comparable a la divina, recibiendo la cual y no dejándola ir, retuvo.⁹ En muchos despertó diversos deseos por su amor,¹⁰ y con un solo cuerpo atrajo a muchos cuerpos de hombres que se enorgullecían grandemente de grandes cualidades, de los cuales algunos tuvieron inmensidad de riqueza, otros la buena reputación de una nobleza ancestral, otros el vigor de un coraje inusual, y aún otros poder sobre la sabiduría adquirida. Y todos venían movidos por una pasión deseosa de conquista y por una ambición inconquistable.

tomar ποιητῶν como objeto del participio ἀκουσάντων (que pide genitivo) me parece aún más ininteligible ('la opinión de los que escucharon a los poetas'). No queda sino aceptar que Gorgias no dice qué es lo que escucharon los poetas. Puede ser *a las Musas*, es decir "la opinión de los poetas inspirados", como traducen J. Dillon y T. Gergel, o bien *la tradición oral de poetas más tempranos*, es decir, "la opinión de la tradición poética", como traduce Barros Gutiérrez. Me parece más sencillo suponer que lo escuchado, o mejor, lo sabido de oídas, es simplemente la historia de Helena, que los poetas han aprendido de segunda mano.

⁶ No es improbable que Gorgias aluda aquí a las connotaciones del nombre propio Ἑλένη, que suena como ἐλεῖν, 'destruir' - como le sonó de hecho a Esquilo, ver *Agamenón* 681s.

⁷ Es notable el modo en que Gorgias invierte el orden de la expectativa del lector: uno esperaría primero a Zeus, y después a Tíndaro. Según la tradición, Leda estuvo casada con Tíndaro (rey de Esparta) y tuvo varios hijos, algunos de los cuales tuvieron como padre a Zeus, como Helena, Cástor y Polux, y Clitemnestra.

⁸ Algunos prefieren aquí ἐλέχθη - del verbo λέγω, 'decir' - a ἠλέγχθη - del verbo ἐλέγχω, 'discutir', 'refutar' (en la edición de Diels). Me he quedado con la segunda lectura, justamente por su aire paradójico, completamente intencional a mi parecer. En efecto, lo que uno esperaría (como lo sugiere la primera lectura) es justamente "el dios parecía [se decía] ser su padre porque en realidad lo era, el hombre parecía [se decía] ser su padre porque ésa era su reputación". En lugar de esto, Gorgias invierte nuestra expectativa, sorpresivamente. Porque ésa era su reputación y él se jactaba de ser su padre, Tíndaro no parecía serlo, su pretensión fue discutida, puesta en duda. El significado de esta afirmación, según sugiere Robert Wardy (1997, p.31) es que la imagen de Helena es tan magníficamente divina (§4), que por sí sola basta para refutar las pretensiones del candidato humano.

⁹ ὃ λαβοῦσα καὶ οὐ λαθοῦσα ἔσχε: algunos traductores como MacDowell y Barrio Gutiérrez toman ἔσχε con οὐ λαθοῦσα (es decir, Helena tuvo la belleza en cuestión, y no la mantuvo oculta, o la exhibió). Yo he preferido tomar la belleza de Helena (el pronombre relativo ὃ como objeto de ἔσχε, e insertar una coma después de λαθοῦσα.

¹⁰ La expresión ἐπιθυμίας ἔρωτος admite una doble lectura, correspondientes a las dos posibles funciones del genitivo ἔρωτος: o bien como genitivo de contenido o cualidad, 'deseos amorosos' o 'pasiones de amor', o bien como genitivo objetivo 'deseos por su amor'.

§5. Quién fue el que satisfizo su pasión apoderándose de Helena, porqué lo hizo y cómo, no lo diré. Pues decir las cosas que se saben a los que las saben, aunque acarrea convicción, no aporta ningún deleite. Pasando por alto ahora en mi argumento el tiempo de aquél entonces, avanzaré al comienzo de mi pretendido discurso, y propondré las causas por las cuales es verosímil que el viaje de Helena a Troya haya tenido lugar.¹¹

Destino

§6. O bien por los propósitos de la Fortuna, las resoluciones de los dioses y los decretos de la Necesidad hizo <Helena> lo que hizo, o bien fue capturada a la fuerza, o persuadida por las palabras, o cautivada por el Amor.¹² Ahora bien, si <Helena hizo lo que hizo> en virtud de lo primero, el presunto causante merece ser acusado,¹³ pues es imposible para la previsión humana coartar el propósito de Dios. Pues lo natural es que lo más poderoso no sea coartado por lo menos poderoso, sino que lo menos sea dominado y manejado <por lo más>, y que lo más poderoso domine, y lo menos obedezca. Dios, en efecto, es más poderoso que el ser humano tanto en fuerza, como en sabiduría y en otros aspectos. Por lo tanto, si uno atribuye la causa <del comportamiento de Helena> a la Fortuna y a Dios, Helena debe ser liberada de la infamia.

Fuerza

§7. Pero si fue secuestrada a la fuerza e ilegalmente violentada e injustamente maltratada, es evidente que tanto el que la secuestró, como el que la maltrató, obró mal, y que tanto la secuestrada como la maltratada fueron <simplemente> desafortunadas. Por lo tanto, el bárbaro que acometió una empresa bárbarica tanto desde el punto de vista del discurso como de la ley y la acción,¹⁴ merece

¹¹ El concepto de lo verosímil o probable, εἰκόσ, es fundamental para la retórica, y pasajes como estos son la causa de que filósofos como Platón hayan acusado (injustamente, creo yo) a Gorgias de poner lo verosímil por encima de la verdad (*Fedro*, 267a). Dado que el argumento basado en la probabilidad o en lo verosímil tiene cabida cuando se aplica a proposiciones cuya verdad o falsedad es desconocida o incierta, y su aceptabilidad depende precisamente de su poder para hacer creíbles dichas proposiciones en base a las regularidades de la experiencia humana, es intrigante notar que Gorgias no lo aplica a la afirmación misma de que Helena se fue a Troya con Paris, siendo que, como lo nota A. Tordesillas (2008), habían en los tiempos de Gorgias versiones del episodio de Helena según las cuales ella no fue a Troya. Gorgias toma el escape de Helena a Troya (según la versión homérica) como un hecho dado, y para él la cuestión central es su responsabilidad para con dicha acción; es aquí donde él aplica el argumento de la probabilidad.

¹² Aquí se explica la estructura lógica del argumento, que va a dictar el orden de la exposición. Gorgias emplea un ejemplo de lo que se denomina tradicionalmente ‘argumentación apagógica’, es decir, una serie de argumentos auto-contenidos (en este caso, cuatro) que llevan independientemente a la misma conclusión. Para un estudio detallado del uso de este tipo de argumentación en Gorgias, ver D. G. Spatharas (2001).

¹³ A saber, la Fortuna, Dios o el Destino (los tres conceptos son equivalentes desde el punto de vista del rol que cumplen en el argumento).

¹⁴ Gorgias no quiere sugerir aquí que Paris cometió un acto bárbarico de los tres modos descritos. El uso del καὶ (“tanto...como...y”) tiene como objeto meramente introducir las alternativas posibles.

padecer la acusación desde el punto de vista del discurso, la privación de derechos desde el punto de vista de la ley, y el castigo desde el punto de vista de la acción. Por otro lado, ¿no sería razonable compadecer a la mujer que fue forzada, privada de su patria y despojada de sus seres queridos, en lugar de denostarla? Pues mientras el uno realizó cosas terribles, la otra las sufrió. Es justo por lo tanto apiadarse de la última, y execrar al primero.¹⁵

Persuasión

§8. Pero si fue el discurso el que la persuadió y el que engañó a su alma, tampoco es difícil hablar en su defensa en este respecto y librarla de la acusación, como sigue. El discurso es un amo poderoso, el cual mediante los más menudos e invisibles cuerpos¹⁶ lleva a cabo las obras más divinas. En efecto, es capaz de detener el miedo y de quitar el dolor, de provocar alegría y de acrecentar la compasión. Mostraré que esto es así.

§9. También es necesario mostrarlo a la opinión de los oyentes: considero y llamo a toda poesía un discurso con metro. El estremecimiento de temor, la compasión llena de lágrimas, las ansias amantes-de-lamento, sobrevienen a sus oyentes, y con la buena y mala fortuna de acciones y cuerpos de otras personas, el alma en virtud de las palabras es afectada por un sentimiento específico.¹⁷ Bien, pasemos entonces de un argumento a otro.

§10. Los encantamientos de inspiración divina, cantados con palabras, son conducentes al placer, y apaciguadores de dolor. En efecto, estando en comunicación con la opinión del alma, el poder del encantamiento la embelesa, la persuade y la modifica con sortilegios. Se han descubierto dos artes de embrujo y de hechicería, los cuales consisten el uno en equivocaciones del alma y el otro en errores de opinión.¹⁸

¹⁵ No es improbable que el argumento sobre el uso de la fuerza para con Helena haya tomado prestada una fuerza adicional para los lectores griegos del *Encomio*, de la tradición según la cual Teseo ya había raptado a Helena por la fuerza (βίη λαβών, Isócrates, *Helena*, 19).

¹⁶ No es improbable que Gorgias esté aludiendo aquí a su propia teoría empedocleana de la percepción (ver el opúsculo *Sobre el No-ser*, §83-85).

¹⁷ Es decir, las palabras de la poesía narran ‘acciones y cuerpos’ en situaciones tales que provocan ciertas emociones específicas (como presumiblemente lo hacen en la vida real), y dichas emociones nos afectan a nosotros (ver República X, 606d). De modo que la influencia de la poesía y del lenguaje persuasivo en general en la responsabilidad de nuestros actos, es bastante indirecta, pues está mediada (i) por la influencia de las pasiones que el lenguaje es capaz de provocar al representar situaciones que suelen provocarlas (Gorgias claramente asume en este pasaje que la poesía tiene esta función representadora o ‘mimética’, tan enfatizada por la Poética de Aristóteles) y además (ii) mediada por la capacidad que tienen a su vez las pasiones de motivar acciones. Gorgias establece (i) aquí, pero aún no ha establecido (ii), ni lo ha hecho de un modo tal que las acciones en cuestión sean involuntarias; para esto tendremos que esperar hasta §15.

¹⁸ Gorgias no nos dice aquí cuales son estas dos artes, pero es improbable que los dos genitivos (γοητείας, ‘de embrujo’, y μαγείας, ‘de hechicería’), definen las dos artes respectivas, dada la cercanía de sus significados. Las dos artes, me parece a mí, se refieren a la persuasión y al amor.

§11. Todos aquellos que han persuadido y persuaden a otro de algo fabrican un argumento falso. Pues si todos tuvieran respecto a todas las cosas <algún tipo de conocimiento>; memoria de las cosas pasadas, noción de las presentes y presciencia de las futuras, el discurso no sería igualmente [poderoso],¹⁹ pero como son las cosas de hecho no es fácil recordar lo pasado, ni examinar lo presente, ni adivinar lo futuro; de modo que respecto a la mayoría de asuntos la mayor parte de los seres humanos permite que la creencia sea la consejera de sus almas. Y al ser vacilante e inestable, la creencia arroja a los que hacen uso de ella a éxitos vacilantes e inestables.

§12. ¿Qué razón, entonces,²⁰ nos impide concluir que también [el elogio alcanzó a Helena de un modo similar, involuntariamente, tal como si hubiera sido capturada a la fuerza por violentadores? Pues la persuasión expulsa al intelecto; y aunque la persuasión no tenga la forma del constreñimiento],²¹ tiene el mismo poder. Pues el discurso, el persuasor del alma, constriñe a aquella alma que ha persuadido tanto a obedecer las cosas dichas como a aprobar las cosas hechas. El que ha persuadido obra mal, en tanto que ha constreñido, mientras que la que ha sido persuadida,²² en tanto que ha sido constreñida por sus palabras, es difamada erróneamente.²³

Que la persuasión es un candidato plausible, no hay duda en vistas a la descripción que Gorgias hace de ella en esta sección, y en §14 Gorgias dice que la persuasión ‘embruja’ ἐξεγοήτευσαν al alma; en §19 Gorgias describe al amor como un ‘error del alma’ ψυχῆς ἀγνώματι.

¹⁹ En lugar de ‘poderoso’, δυνατός (que adopto de MacDowell), en los manuscritos leemos ‘similar’, ὁμοίως, pero esta última palabra resulta en un sinsentido. La ocurrencia de ο(μοιο)ω es absoluta, y a menos que se supla un objeto de comparación es imposible asignarle un sentido claro. Kerfield, por ejemplo, sugiere que el objeto implícito de comparación es el objeto de conocimiento (1981, p.81), pero si ésta fuese la intención de Gorgias, o bien el objeto de comparación estaría explícito en el texto, o sería claramente deducible del contexto, pero éste no es el caso. Por otro lado, Gorgias claramente quiere concluir que el poder persuasivo del discurso varía en la medida en que varíe la carencia de conocimiento, pues dicho poder consiste, en parte, en la capacidad de convencer al oyente de la verdad de enunciados falsos: si no existiese dicha carencia de conocimiento, el discurso no sería igualmente *poderoso* o *persuasivo*.

²⁰ De aquí en adelante el texto está corrupto, específicamente desde ὕμνος ἦλθεν ἡσστα μὲν οἷ ν (en la edición de Diels). El texto que aquí traduzco (basado en conjeturas de Blass, Diels y MacDowell) es el siguiente: Ἐλένην ὕμνος ἦλθεν ὁμοίως ἄκουσαν οὔσαν, ὥσπερ εἰ βιατῆρων βία ἤρπασθη; ὑπὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξηλάθη νοῦς· καίτοι πειθῶ ἀνάγκης εἶδος ἔχει μὲν οὐί...

²¹ Traduzco aquí βία como “fuerza” y ἀναγκή como “constreñimiento”. Gorgias claramente emplea ambos términos y sus derivados de un modo equivalente.

²² “Pues el discurso...” Es notable cómo el hecho de que λόγος (discurso) sea un término masculino y ψυχή (alma) femenino, ayuda a Gorgias a hacer la transición sutil y ambigua entre la relación discurso-alma y la relación entre ‘el que ha persuadido’ y ‘la que ha sido constreñida’: *el* y *la* puede referirse tanto al discurso y al alma respectivamente, como a Paris y Helena.

²³ Como se ve en este párrafo, el argumento de Gorgias depende crucialmente de la cercanía que se pueda establecer entre la persuasión y la fuerza o violencia, cuyo carácter exculpatorio (se asume) es incuestionable. Es intrigante notar en este respecto la afirmación de Platón en *Filebo* 58a, según la cual Gorgias distinguió el arte de la persuasión de otras artes por el hecho de que la persuasión “convierte a todos en sus esclavos, no a la fuerza, sino voluntariamente ‘δι’ ἐκόττων, ἀλλ’ οὐ διὰ βίας’ ”.

§13. En cuanto a que la persuasión, cuando se añade al discurso, también moldea el alma a su antojo, han de considerarse primero los tratados de los astrónomos²⁴ quienes, anulando una creencia y reemplazándola por otra, hacen que las cosas dudosas y poco evidentes se hagan evidentes a los ojos de la creencia. En segundo lugar, <han de considerarse> los litigios bajo constreñimiento llevados a cabo mediante discursos,²⁵ donde un solo argumento deleita a una gran multitud, y la convence cuando está escrito con arte, no por ser dicho con verdad. En tercer lugar <han de considerarse> las contiendas verbales entre filósofos, en las cuales también se muestra la rapidez con la cual el pensamiento hace que la convicción de una creencia cambie.

§14. El poder del discurso se encuentra en la misma relación respecto a la disposición del alma, que la disposición de los fármacos respecto a la naturaleza del cuerpo. En efecto, así como distintas clases de fármacos expelen distintos humores del cuerpo, y mientras unos detienen la enfermedad otros detienen la vida, del mismo modo unos argumentos producen malestar, otros agrado, otros producen temor, otros producen coraje en los oyentes, y aún otros envenenan al alma y la embrujan con una suerte de persuasión malvada.²⁶

Pasiones

§15. Y ya se ha dicho que, si <Helena> ha sido persuadida, no ha obrado mal sino que ha sufrido un infortunio. Pero expongo una cuarta razón con un cuarto argumento. En efecto, si fue el amor el que hizo todas estas cosas, no es difícil escapar de la acusación de la falta que según se dice tuvo lugar. Pues las cosas que vemos no tienen la naturaleza que nosotros queremos <que tengan>, sino la que acontece a cada una de ellas. Además, mediante la vista el alma es moldeada inclusive en sus modos de comportarse.

§16. Pues cuando hay cuerpos hostiles y una organización hostil de bronce y hierro listos para la batalla, la una defensiva y la otra [exhibiendo] proyectiles,²⁷

²⁴ Gorgias se refiere probablemente a filósofos pre-socráticos como Tales o Anaxágoras. Heinrich Gomperz (1912, p. 29) piensa que Gorgias se refiere aquí a sí mismo.

²⁵ Gorgias se refiere aquí a los litigios que tomaban lugar en los tribunales. Diels indica un pasaje del *Teeteto* de Platón que explica lo que Gorgias podría querer decir con ἀναγκάϊους, “bajo constreñimiento”. Los que se han educado en los tribunales, dice Platón, “siempre hablan con la urgencia del tiempo, pues les apremia el flujo constante del agua [el reloj de agua]. Además, no pueden componer sus discursos sobre lo que desean, ya que la parte contraria está sobre ellos y los constriñe (ἀνάγκην ἔχων) a atenerse a la acusación escrita, que, una vez proclamada, señala los límites fuera de los cuales no puede hablarse” (*Teeteto*, 172d-e).

²⁶ Uno esperaría que la analogía (que es de proporcionalidad metafórica) fuera “el poder del discurso es a la disposición (τάξις) del alma como el poder de los fármacos es a la naturaleza del cuerpo”, pero en lugar de ‘poder’ (δύναμις) en el tercer componente (los fármacos) tenemos nuevamente ‘disposición’. La repetición del término τάξις tiene quizás el propósito reforzar el uso sicológico de φάρμακον que Gorgias explota al final del parágrafo: algunos argumentos ‘envenenan’ (ἐφαρμάκευσαν) al alma.

²⁷ Sabemos que los escudos y armaduras estaban hechos de bronce y las espadas y puntas de lanza de hierro, de ahí que una organización de bronce sea defensiva y una de hierro sea para el

si la vista ve <esto> inmediatamente se alarma y alarma al alma, de modo que la gente huye poseída por el pánico ante el peligro futuro, como si ya existiese. Pues pese a ser fuerte la habituación a la norma, <ésta> es desalojada por el miedo que surge de la vista, el cual al arribar en alguien le hace indiferente tanto a lo que se juzga honorable en virtud de la norma, como al bien que deriva de la victoria.

§17. Y algunos, tan pronto como ven cosas terribles también en el presente, en el momento presente pierden el juicio: de este modo el miedo extingue y desaloja al pensamiento.²⁸ Y muchos caen en penalidades vanas, enfermedades terribles o locuras incurables. Hasta tal grado la vista grabó en la mente las imágenes de las cosas vistas. Y muchas <impresiones> tenebrosas persisten, pero las que persisten son similares a las que se han mencionado.²⁹

§18. Y ciertamente los pintores, cuando representan con perfección un solo cuerpo y figura a partir de muchos colores y elementos, deleitan la vista. Y la creación de estatuas y manufactura de ornamentos brindan una visión placentera a los ojos. De este modo, por su misma naturaleza unos objetos producen dolor a la vista y otros apetencia.³⁰ Y muchas cosas producen en muchos amor y apetito por varias circunstancias y cuerpos.

§19. Por lo tanto, si el ojo de Helena, deleitándose con el cuerpo de Alejandro,³¹ transmitió a su alma la avidez y la pasión vehemente propias del amor, ¿qué hay de asombroso en ello? Si él, siendo un dios, tiene el poder divino de los dioses, ¿cómo podría algo inferior <a él> ser capaz de repulsarlo y defenderse de él? Si por otro lado <el amor> es una aflicción humana y un error del alma, <lo que hizo Helena> no se ha de censurar como si fuera una falta, sino que ha de considerarse como un infortunio. En efecto, ella vino <a Troya>, como de hecho vino, en virtud del aprisionamiento del [alma],³² no en virtud

ataque. A diferencia de ἀλεξήτριον ('defensiva') que es un adjetivo que concuerda con κο/σμον ('organización'), προβλήματα ('proyectiles') es un sustantivo y naturalmente requiere o bien un verbo, o un participio neutro que concuerde con κόσμον (la simetría de la que gusta Gorgias exige lo último) y que no se encuentra en el texto griego, por ejemplo, algo así como δηλών.

²⁸ Es decir, no sólo en los casos en los que el miedo nace de una proyección futura de lo temido, como en el ejemplo anterior, sino también cuando lo temido está ya presente.

²⁹ Es decir, además de los casos en los que lo temido es algo que se ve venir, y aquellos en los que está presente, también hay casos en los que lo temido, que estuvo ya presente, deja una impresión tal en la mente que genera patologías. Nuevamente, Gorgias está intentando ser exhaustivo, al notar todas las dimensiones temporales del miedo.

³⁰ Como veremos, el hecho de que algunos objetos *por naturaleza* (πέφυκε) nos afecten de un modo u otro, es una premisa fundamental para el argumento de Gorgias. Ésta conclusión recoge el argumento de §16-17, que trata los casos de dolor (λυπείν).

³¹ Paris.

³² Prefiero aquí ψυχῆς (alma) que τύχης (fortuna), en la edición de Diels: dada la presentación *disyuntiva* que Gorgias hace de las alternativas: o por la fortuna, o por la fuerza, o por la persuasión, o por el amor, sería absurdo atribuirle la conclusión *conjuntiva*: "por el constreñimiento del amor y el aprisionamiento de la fortuna".

de las resoluciones de la razón, y en virtud del constreñimiento del amor, no por los artilugios del arte.

Epílogo

§20. ¿Cómo entonces es posible estimar justo el reproche a Helena, la cual al haber hecho lo que hizo por haber sido enamorada [por la vista],³³ o persuadida por el discurso, o dominada por la fuerza, o constreñida por la necesidad divina, escapa en todos estos casos a la acusación?

§21. He disipado con razonamientos el descrédito de una mujer; he observado el procedimiento que establecí al comienzo de este discurso; he intentado disolver la injusticia de un reproche y la ceguera de una opinión; he querido escribir un discurso como elogio a Helena y como diversión para mí mismo.

³³ Añado aquí la conjetura de Immisch, ὄψει, que como observa MacDowell, es necesaria para hacer esta frase paralela a las que le siguen.

Referencias

- J. BARRIO GUTIÉRREZ (1984), *Protágoras, Gorgias: Fragmentos y Testimonios*. Orbis.
- H. DIELS & W. KRANZ (1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker, Vol. II* (Nº 82).
- J. DILLON & T. GERGEL, (2003), *The Greek Sophists*. Penguin Classics.
- J. ECHEÑIQUE (2012), 'El *Encomio de Helena* y la Responsabilidad Moral'. *Méthexis: Rivista Internazionale di Filosofia Antica*, 25.
- H. GOMPERZ (1912), *Sophistik und Rhetorik*. Teubner.
- W. K. C. GUTHRIE, (1977), *The Greek Sophists*. Cambridge University Press.
- G. B. KERFELD (1981), *The Sophistic Movement*. Cambridge University Press.
- D. M. MACDOWELL (1982), *Gorgias: Encomium of Helen*. Bristol Classical Press
- D. G. SPATHARAS (2001), 'Patterns of Argumentation in Gorgias'. *Mnemosyne* 54 (4).
- P. C. TAPIA ZÚÑIGA (1980), *Gorgias: Fragmentos*. UNAM.
- A. TORDESILLAS (2008), 'Gorgias et la question de la responsabilité d'Hélène', en F. Alesse, F. et al. (eds.), *Anthropine sophia. Studi di Filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni* (Bibliopolis, Napoli).
- R. WARDY (1997), *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and their successors*. Routledge.