

## La retórica de Gorgias y el placer de la palabra

BLANCA A. QUIÑONEZ

### Resumen

El propósito de esta comunicación es mostrar la definición de la Retórica de Gorgias en el diálogo homónimo de Platón; entendida como el arte de persuadir en la asamblea y en los tribunales sobre la creencia de lo que se considera justo o injusto, es coherente con los supuestos ontológicos y epistémicos del sofista. Sócrates objeta que esta retórica no es un arte, pues carece de fundamentos teóricos, sino una práctica de adulación que busca provocar el agrado del interlocutor; no se funda en las cosas sino en lo verosímil, y está apoyada en elementos irracionales. Mostramos que dicha objeción se realiza desde una postura dualista que menosprecia lo corpóreo y la experiencia, al mismo tiempo que otorga a las palabras referidas al alma una connotación ética que reciben de las ideas. De este modo, la retórica como adulación solamente complace al cuerpo, provoca placeres momentáneos; de esta manera, el ateniense asocia la retórica a un género de vida enfermiza que, cual barril sin fondo, procura vanamente colmarse de un tipo de placer ajeno a la búsqueda del bien verdadero, la vida filosófica. Por el contrario, en Gorgias la aceptación de la tesis de que por naturaleza el más fuerte domina al más débil, conduce a que la palabra- por su carácter auto-referencial- alejada de todo vínculo con el ser inexistente e incommunicable, ejecuta libremente su propósito de provocar en el receptor un encantamiento y un gozo que surge de su belleza. Hacemos referencia a pasajes de la *Defensa de Palamedes* y de la *Defensa de Helena* que muestran el estrecho vínculo entre la palabra y su impronta placentera en el individuo.

**Palabras clave:** Palabra, Retórica, arte de persuadir, placer, bien

## **Gorgias' Rhetoric and the Pleasure of the Word**

### **Abstract**

The aim of this paper is to show the definition of Gorgias' Rhetoric in Plato's homonymous dialogue. If it is understood as the art of persuading in the assembly and in court about the belief in what is considered just and unjust it is coherent with the ontological and epistemic assumptions of the sophist. Socrates objects to this rhetoric saying that it is not art since it lacks theoretical bases. On the contrary, it is an adulatory practice that only seeks pleasing the interlocutor. It is not based on things but in what is plausible and it is supported by irrational elements. We demonstrate that such objection is carried out from a dualist position that underestimates what is corporeal and the experience, while it gives the words referred to the soul an ethic connotation that they receive from the ideas. Then, rhetoric as adulation only pleases the body and causes immediate pleasures. In this way, the Athenian only associate rhetoric with an unhealthy type of life that, as bottomless barrel, tries in vain to be fulfilled with a type of pleasure which does not search for truly good, the philosophical life. On the contrary, in Gorgias the acceptance of the thesis that by nature the stronger takes over the weaker leads to the idea that the word- due to his auto referential character- which is away from any link with the nonexistent and unable to communicate being, freely carries out its purpose to provoke in the receptor an enchantment and a joy that arouses from its beauty. We refer to passages from *Defense of Palamedes* and *Defense of Helena* that show the tight link between the word and its pleasant impression on the individual man.

**Key words:** Word- Rhetoric-art of persuading- pleasure- good

# La retórica de Gorgias y el placer de la palabra

BLANCA A. QUIÑONEZ

Universidad Nacional de Tucumán

blancaquinionez@arnet.com.ar

La importancia que reviste Gorgias en la historia de la Retórica es reconocida por Platón, al darle su nombre a un diálogo que hace referencia a su pensamiento, el cual es objeto de nuestra preocupación. Ese justo reconocimiento al sofista de Leontinos es señalado por Rodríguez Adrados con estas palabras: “A sus preocupaciones ontológicas y epistemológicas une otras claramente lingüísticas que son interesantes en el contexto de la teoría del signo”<sup>1</sup>. Por nuestra parte pensamos que la crítica del ateniense parte de supuestos solamente aceptables en su sistema filosófico en el cual las ideas constituyen el fundamento de la palabra. Además, en cuanto ellas encierran en sí mismas una dimensión ética, todo el andamiaje conceptual y por ende lingüístico queda escindido en “valioso” o “no valioso” para la adquisición de la vida buena y feliz, lo que constituye la preocupación última del filósofo. Y, tal como está planteado en el diálogo que analizamos y en otros posteriores, en especial el *Filebo*, el propósito del ateniense es mostrar que el placer es un bien, aunque no se identifique con el bien, y por ende no constituye el fin último de la vida humana (500d).

<sup>1</sup> RODRÍGUEZ ADRADOS, 1992, p. 97 y ss.

Si consideramos los distintos momentos del diálogo, veremos que las críticas son llevadas a cabo por Platón desde distintas perspectivas, de acuerdo al interlocutor, frente al enlace entre el placer y la palabra por parte de Gorgias: En primer término, digamos que la oposición platónica entre bien y placer como fines de la acción sirve para distinguir las artes de sus imitaciones; por eso las artes del derecho y de la justicia, que se preocupan del cuidado del alma, se oponen a la Retórica como una práctica engañosa (454 b ).

En efecto, Sócrates define la Retórica sofística como *la práctica de producir cierto agrado y placer que adula al cuerpo como la cocina y la cosmética al ser un simulacro de una parte de la política* (462c)<sup>2</sup>.

Recordemos que previamente el sofista ha definido la Retórica como “el arte de hacer discursos”, de modo que ejerce su eficacia por medio de la palabra (451d). La objeción de Sócrates de que aquella no apunta al mayor bien de los humanos separa los caminos de ambos. En efecto, para Gorgias la Retórica procura la libertad y permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad (452d); esto se logra con el convencimiento logrado en los tribunales o en la asamblea al exponer temas referidos a los asuntos públicos.

Uno de los ejemplos del ejercicio retórico es el escrito *La defensa de Palamedes*; en el mismo observamos la aplicación de la lógica de contrarios o anti-lógica propia del *Tratado sobre el no-ser*, más allá de la cual no se puede avanzar. En efecto, la argumentación del sofista solamente pretende la verosimilitud que persuade a los jueces de la inocencia de Palamedes. Para eso, ante todo Gorgias diferencia el juicio inmutable de la naturaleza, que determina, por ejemplo, que todos moriremos, del juicio del ser humano que es cambiante como el sujeto que lo emite.

Ese carácter cambiante del que argumenta nos está ya indicando que su ámbito es el de la convención y de la apariencia, de manera que aquél corre el riesgo de quedar atrapado en el lógos más que de resolver la dificultad, ya que –en este caso– el acusador no conoce con claridad la supuesta traición de Palamedes a su patria, ni menos si ha acontecido. En este aspecto, Ulises comente una falsedad al violar el principio parmenídeo que niega la posibilidad de que el no-ser sea.

---

<sup>2</sup> La contraposición entre “téchne” y “empeiría” se comprende mejor a partir de la caracterización que hace Platón en el libro I de la *República* de la técnica o arte de la política: Ella, si es arte verdaderamente, siempre apuntará al beneficio del sujeto al cual se aplica (342b).

Para refutar la acusación de Ulises al héroe, Gorgias elabora una serie de afirmaciones que remiten al núcleo del argumento: “Aunque Palamedes hubiese querido llevar a cabo tal acción no hubiese podido, y si hubiera podido no hubiese querido ejecutarla”.

Ante todo, la acción no hubiese sido posible de llevar a cabo, porque la traición hubiese implicado una conversación de Palamedes con los bárbaros; pero esta no hubiera podido concretarse porque las lengua griega y la bárbara son distintas; si se hubiese apelado a un mensajero o a un intérprete en el caso de un encuentro directo, ya no podría hablarse de una traición, que siempre es secreta. Y cabría preguntar a Ulises cómo llegó a conocer las circunstancias del supuesto hecho, es decir, cuándo fue, dónde; y si fue directamente, podría ser acusado de complicidad.

Para mostrar que Palamedes no hubiese querido llevar a cabo la traición, Gorgias apela a argumentos que están fundados en razones verosímiles, ya que responden a los ideales de la sociedad de su tiempo. Así, es creíble que Palamedes no hubiese sido capaz de traicionar a la Hélade por amor al dinero o al honor. En el primer caso no lo habría necesitado, ya que, por tratarse de un hombre mesurado en sus deseos, le habrían bastado sus propios bienes; en cuanto al honor, todos reconocen que este proviene de la virtud, que no se logra por la traición sino por la vida pública de quienes, como él, ha demostrado poseerla en el servicio a la patria a lo largo de los años.

Es curioso que, al poner su propia vida pasada como testimonio, Palamedes apele a la experiencia compartida con los interlocutores: “Vosotros sois testigos de mi testimonio, ya que habéis estado a mi lado” (15). El sofista manifiesta plena confianza en el conocimiento y apreciación de los hechos por parte de varios individuos, lo cual contradice su teoría del conocimiento. Este pasaje da pie a la interpretación que hace Mazzara de la gnoseología gorgiana: hay opiniones más fuertes que otras, ya que pueden ser confirmadas posteriormente por la experiencia.

Esta lectura nos conduce a un realismo relativista, ya que distingue entre el logos nominalista y las *doxai*, de las cuales algunas pueden ser controladas con los hechos para determinar su propio valor; en consecuencia, se vincularía con la aspiración democrática<sup>3</sup>. Así,

---

<sup>3</sup> G. MAZZARA, 1999 pág. 83.

la superación del nihilismo aproximaría a Gorgias al relativismo de Protágoras que no implica una destrucción total del lenguaje y la comunicación.

La Retórica por ende, al moverse en el campo de lo probable, imita a la verdad a la cual pretende aproximarse; por eso es más valiosa que la falsedad en la cual ha incurrido Ulises al darle entidad al no-ser de un hecho inventado, como lo es la supuesta traición.

Observemos cómo el acusado ha ido construyendo su propia figura con un tinte moral que exige el reconocimiento de los helenos, quienes han sido instruidos “por la verdad, sin engaños”, alega.

De este modo la Retórica del sofista produce en los demás la creencia sobre lo que es justo e injusto (454e). La superioridad de orador, por lo tanto, proviene de la sola posesión del arte de persuadir. Observemos que hay cierta incoherencia en el pensamiento de Gorgias, ya que le da a las acciones connotaciones éticas, que no conciben con su perspectiva onto-epistémica. En cuanto a otras lecturas, destacamos el “nominalismo extremo”, adoptado por la mayoría de los intérpretes, entre los cuales mencionamos a Bárbara Cassin<sup>4</sup>. La estudiosa francesa ha mostrado cómo, despojada de una realidad que le sirva de sustento o de referencia objetiva, argumentación y contra-argumentación se suceden para mostrar el triunfo de la palabra configuradora de los acontecimientos humanos.

Retomemos el diálogo que guía nuestro análisis: Observamos que Sócrates parece desconocer que la pretensión del sofista no apunta al conocimiento, e insiste en la necesidad del dominio de saber aquello sobre lo cual se habla o se da consejo; en consecuencia, destaca la diferencia entre el conocimiento de lo justo que realiza el hombre bueno y el parecer de los oradores y de los tiranos, ya que estos últimos obran por un motivo “irracional”, en cuanto el propósito no ha sido buscado intencionalmente.

No nos resulta clara esta distinción, ya que tanto en el discurso oratorio como en el accionar de los tiranos hay una lógica perversa que no escapa a la observación platónica demostrada a lo largo de su copiosa obra. En tal sentido, la Retórica del sofista respeta el principio de que toda acción implica una motivación racional que apunta a un

---

<sup>4</sup> Los numerosos escritos de la intérprete se encuentran reformulados y compilados en el libro *El efecto sofístico*, 2014.

fin conocido y por ende buscado. Consideramos que el irracionalismo del cual Platón reniega es precisamente la riqueza e independencia que el sofista le atribuye al lenguaje.

En efecto, el ateniense no desconoce que la palabra es un “demiurgo de la persuasión” que mueve a la acción del otro sin caer en la coacción que provoca la fuerza o la necesidad, puesto que ella tiene el poder de re-encauzar el alma del interlocutor en otra dirección, más allá o lejos de las propias convicciones de este.

De cualquier manera, las consideraciones muestran que el verdadero propósito de Gorgias es el logro de la acción retórica que consiste en construir o destruir un hecho real. Al respecto, nos ha resultado iluminadora una afirmación de Plutarco que muestra que desde la visión del sofista lo valioso es la eficacia que ha permitido la culminación exitosa de la persuasión:

Gorgias dice que quien logra producir el engaño es más justo que quien no lo logra y el engañado más sabio que quien no lo es: Porque el primero consigue producir lo que había prometido, mientras que el engañado es más sabio porque quien no está falto de sensibilidad se deja conquistar mejor por el placer de las palabras (*De la gloria de los atenienses* (5).

Podemos pensar también que Platón ha introducido de modo ilegítimo la noción de valor, ya que de otro modo el diálogo no podría continuar si el interlocutor no hablara de “mal uso”, como advierte Polo (461b). Por su parte el personaje Sócrates observa que solamente quien utiliza la Retórica filosófica practica el arte verdadero que redundo en el beneficio del sujeto. Y, por un artificio dialéctico, hace que su supuesto interlocutor Gorgias reconozca que es necesario conocer el tema sobre el cual se habla; esto provoca su salida del diálogo<sup>5</sup>.

Polo, que es el nuevo interlocutor (461b) reprocha a Sócrates sus argucias, de modo que éste propone la inversión de los roles; por eso, al convertirse en quien responde, puede introducir la dicotomía entre alma y cuerpo por un lado y realidad y apariencia por otro. Sin embargo, esta división no tiene en cuenta el propósito de Gorgias quien, desde su propia antropología materialista, ve la posibilidad de que la palabra penetre en el alma, puesto que ella es “un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas” (*Defensa de Helena*).

<sup>5</sup> Sin embargo, en el *Defensa de Helena* el sofista observa que “Decir a aquellos que saben lo que saben procura crédito, mas no proporciona placer” (#5).

Cabe advertir que algunos intérpretes consideran que la pequeñez del cuerpo se refiere al órgano de la lengua<sup>6</sup>. De cualquier modo, nos interesa destacar aquí que la palabra - en cuanto signo lingüístico - está liberada tanto de las cosas como de sus significados; además, al penetrar en el individuo por una percepción sensible, adquiere un nuevo vuelo cada vez que impacta en un receptor distinto. De ahí la importancia que reviste el “kairós” o la oportunidad de expresar determinadas palabras en el momento conveniente<sup>7</sup>.

Recordemos que la “oportunidad” del uso de cada palabra no solamente tiene un tinte puramente temporal, sino también lógico y discursivo, en cuanto al enlazarse con otras y configurar una sonoridad “mágica”, es capaz de seducir el oído del oyente. En efecto, el sofista se preocupa por la argumentación, que difiere de la demostración del razonamiento, ya que aspira al logro del asentimiento acerca de lo que no es coincidente con él. Para eso utiliza como medida al discurso, aunque esa medida se refiere a lo que es conveniente en cada ocasión; en consecuencia, podríamos decir que es posible engendrar discursivamente múltiples realidades.

Observemos que nos movemos en un contexto de opinión, fruto de la persuasión, que se vincula con la creencia que ha producido la habilidad retórica del orador, para quien el “kairós” ha sido el punto de apoyo que le ha permitido lograr su propósito.

Frente a este postulado sofisticado de la dependencia del auditorio del significado de la palabra, de acuerdo a la circunstancia en la cual es pronunciada, nos parece oportuna la objeción de Sócrates:

Si los hombres no experimentaran las mismas sensaciones, unos de un modo, otros de otro, sino que cada uno de nosotros experimentara sensaciones propias sin relación con las de los demás, no sería fácil hacer conocer a otro lo que uno mismo experimenta (*Gorgias* 481c).

Entendemos empero, ante esta advertencia platónica que, como observa Mazzara, la intención de Gorgias no apunta a destruir totalmente la eficacia del lenguaje y de la comunicación, pues de ese modo los individuos caerían en un solipsismo insuperable; por el contrario, el sofista más bien desea señalar la dudosa capacidad del lenguaje para representar y transmitir mensajes sin distorsiones.

<sup>6</sup> Cfr. GALÍ NEUS, 1999, pág. 184, nota 10.

<sup>7</sup> Este aspecto ha sido estudiado exhaustivamente por A. Tordesillas en numerosos artículos. Destacamos entre ellos: “Palamède contre toutes raisons” en MATTÉI, 1990



En otros términos, cabe pensar que el sofista solamente afirma que lo que se ha visto u oído no es comunicable adecuadamente con el *lógos*, que depende de otro órgano diferente, ya que por un órgano es captado lo visible, por el otro la palabra, que es una realidad especial que surge de los objetos exteriores, del encuentro con el color y de la impresión producida por el sonido (*Defensa de Helena*, # 3).

En consecuencia, aislada y señora del universo, el poder de la palabra se constituye con respecto al alma como el fármaco a la naturaleza del cuerpo; sin embargo, en cuanto las palabras son distintas entre sí, producen aflicción, compasión o alegría, es decir, efectos diversos (*Defensa de Helena*, #14).

Ahora bien, Gorgias reconoce que la posibilidad de la persuasión sobre múltiples cuestiones proviene de la siguiente condición:

Si todos tuvieran recuerdo de todos los acontecimientos pasados, conocimiento de los presentes y previsión de los futuros, la palabra, aun siendo igual, no podría engañar de igual modo. Lo cierto es, por el contrario, que no resulta fácil recordar el pasado ni analizar el presente ni adivinar el futuro. De forma que, en las cuestiones, la mayoría tiene a la opinión como consejera del alma. Pero la opinión, que es insegura y está falta de fundamento, envuelve a quienes se sirven de ella en una red de fracasos inseguros y faltos de fundamento (*Defensa de Helena*, #11).

En este escrito retórico, el sofista aduce que sabemos que la persuasión unida a la palabra deja su impronta en el alma a través de los razonamientos de los fisiólogos, quienes, al sustituir una opinión por otra, descartando una y defendiendo otra, logran que lo increíble y oscuro parezca claro a los ojos de la opinión.

Además, el orador de Leontinos destaca que, entre las perentorias argumentaciones de los discursos judiciales, un solo discurso deleita y convence a una gran multitud si está escrito con arte, aunque no sea dicho con verdad. Por último, alega también el sofista, en los debates sobre temas filosóficos la rapidez del pensamiento hace que las creencias de la opinión cambien con facilidad (ob. cit., 13).

Hay una afirmación importante por parte de Gorgias para nuestro análisis, en la cual sostiene que “Es necesario que medien palabras antes de realizar acciones futuras”, puesto que la palabra que persuade al alma obliga a ésta a dejarse convencer por lo que se dice y aprobar lo que se hace (*Defensa de Helena*, #6 y #12)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Sobre la incidencia de la palabra en la vida política, ver: J. GALLEGO, 2003. En especial el capítulo IX: “La construcción retórica del mundo de la polis”, pág. 309 y ss.

Observemos que la palabra es transformadora en cuanto es guía de la acción, de manera que el carácter moral que otorga Platón al contenido de aquélla ha descendido a la palabra desnuda, como puro lenguaje, y se convierte de este modo en responsable de los hechos humanos. De ahí la insistencia del sofista en que la palabra puede, por ejemplo,

Acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión... A quienes escuchan la poesía suele invadirles un escalofrío de terror, una compasión desbordante de lágrimas, una aflicción por amor a los dolientes, por medio de la palabra el alma experimenta en sí las venturas y desventuras ajenas... Los encantamientos inspirados gracias a las palabras aportan placer y apartan el dolor. Efectivamente, al confundirse el poder del encantamiento con la opinión del alma, la seduce, persuade y transforma mediante la fascinación (Defensa de Helena, #9-10).

En su obra *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* Pedro Laín Entralgo<sup>9</sup> ha puesto de relieve el uso analógico que ha hecho la filosofía griega de la terminología de la medicina; en este caso habla de la purificación o cura de las enfermedades del alma mediante ciertos discursos denominados encantamientos, del mismo modo que los remedios curan las dolencias del cuerpo. Y se apoya en un texto del *Cármides* según el cual Sócrates dice que escuchó del tracio Zalmoxis que hay que curar el alma con ciertos ensalmos para que sane el cuerpo con ciertas hierbas (157b)<sup>10</sup>.

Es interesante destacar que el médico español, autor del libro citado, habla de una posible conexión entre el *Corpus Hippocraticum* y Platón para afianzar su hipótesis de la identificación entre el hombre bueno y el hombre sano en el pensamiento helénico. Por nuestra parte recordemos que en el *Fedón* Sócrates cuenta cómo a través de la Filosofía curó a Cebes y a Simias y los convenció de la necesidad de continuar la discusión (89c).

Entendemos que la preocupación platónica se funda precisamente en que la palabra sea capaz de conducir la vida humana, y por ende convertir al placer de hablar y de escuchar en su objetivo y, en cambio, no apuntar al bien moral. ¿Significa esto que podemos hablar de un anti-hedonismo platónico?

Para responder a este interrogante, volvamos al diálogo *Gorgias*. Sócrates introduce el vínculo entre la belleza del cuerpo, los sonidos

<sup>9</sup> LAÍN ENTRALGO, 2005. 3ra edic.

<sup>10</sup> Un estudio detallado del *Cármides* que destaca el papel del encantamiento de Sócrates es el de M. F. HAZEBROUCQ: *La folie humaine et ses remèdes*.

musicales, la legislación y el deleite, de manera que provoca la aceptación de Polo “al definir lo bello por el placer y el bien” (475 a). Sin embargo, el propósito platónico es de índole moral, dijimos, ya que apunta a destacar que lo bello y la justicia son deleitables, mientras que las enfermedades del alma, como la ignorancia y la injusticia, son males acompañadas por la fealdad, puesto que provocan el dolor (477c).

Además, aunque un individuo pudiese convertir su vida de injusticia en otra plena de virtud, no sería tan feliz como aquel que, con una vida de moderación, no necesita – como dirá más adelante- “llenar el tonel de su alma porque ya está lleno, después de mucho esfuerzo” (493d). Por el contrario, el disoluto posee un alma llena de agujeros, de manera que jamás sacia su sed de plenitud y por ende va en busca constantemente de nuevos placeres.

Sócrates insiste en que el bien es distinto del placer, puesto que no puede convivir con el mal, a diferencia del segundo, que convive a veces con el dolor. Así, por ejemplo, saciar la sed supone placer y dolor mientras se está bebiendo. Mas, una vez saciada la sed, ya no se experimenta placer al beber (497b).

Resulta significativa la advertencia de Calicles de que la vida moderada no es placentera, porque no hay movimiento alguno. Cabe preguntarse si esta “quietud” del alma de la cual habla el sofista, y que en el *Filebo* es caracterizada como “placer puro”, es posible de alcanzar sin un paso previo de la ausencia de esa calma. Esta observación viene a cuenta de que, como bien ha reconocido el mismo Sócrates, la plenitud supone un largo proceso.

Superando el anti-hedonismo, Sócrates distingue el placer del bien, con lo cual retoma las afirmaciones del comienzo del diálogo. De este modo, la conversación apunta ahora a mostrar que el bien no consiste en “gozar de cualquier modo” (495b). Con este propósito, contrapone la vida buena acompañada de placeres dignos a la vida desenfrenada que va siempre en busca de placeres sensibles.

Mediante una serie de argumentos, el filósofo defiende que el hombre bueno goza de buenos placeres y el malo de malos placeres (499c): Hay que preferir y practicar los placeres buenos y los dolores buenos, de manera que el bien sea acompañado por el placer, y este no sea buscado como bien. Sócrates retorna al pensamiento inicial e

insiste en que hay prácticas que solamente apuntan al placer, como la Retórica, sin considerar lo que es mejor o peor, como lo hace la Filosofía (500c).

El problema se plantea por lo tanto en términos de géneros de vida, puesto que la oratoria popular solamente procura producir placer en la multitud. Por el contrario, el verdadero orador pretende que el hombre bueno, como el artesano, ponga todo en orden, de manera que una parte se ajuste a la otra, del mismo modo que lo están los elementos el alma cuando en ella imperan la justicia y la moderación, que son expresiones de su salud (504c-d).

La noción de orden es clave para cualificar tanto el alma como el cuerpo como buenos y por consiguiente el obrar de cada uno para ser justos y felices. El buen orador es por lo tanto el hombre bueno que conoce qué es la justicia; convertido en un hombre público, su tarea consistirá por lo tanto es hacer mejores a los ciudadanos (515 a). Los ejemplos que menciona el autor del *Gorgias* a continuación –Pericles, Cimón y Temístocles- revelan que su preocupación es la convivencia en el espacio de la política ateniense del filósofo y del sofista, de manera que está empeñado en distinguirlos, tal como se pone de manifiesto también en el *Sofista*, ya que “es peligroso confundir el lobo con el perro sagaz”.

Dice Sócrates:

Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar sino que busca el mayor bien y no el mayor placer. (521d).

Irónicamente, Sócrates concluye que no sabría que contestar si debiera comparecer delante de un tribunal ya que no podría mencionar placeres que los jueces consideran beneficiosos; y aclara que él no envidia ni a los que los procuran ni a quienes los disfrutan.

Desde estos supuestos, estamos en condiciones de considerar la crítica platónica al vínculo entre la palabra engañosa y el placer, que, en términos generales, es presentada en toda su obra como una conjunción mágica que utilizan los sofistas en su manera de discutir<sup>11</sup>. Por eso, en el comienzo del *Protágoras* destaca que a lo largo de las ciudades el sofista arrastró a sus seguidores “cautivándolos con su voz, como Orfeo”(315 a).

<sup>11</sup> Para el vínculo entre magia y Retórica sigue vigente el libro de J. DE ROMILLY, 1975.

En el *Menexeno* dice el Ateniense que

Quienes preparan durante mucho tiempo sus discursos hacen sus alabanzas de una manera tan bella, diciendo de cada uno las cualidades que poseen y las que no posee y matizándole lenguaje con las más hermosas palabras, que hechizan nuestras almas ...El tono aflautado de la palabra y la voz del orador penetran en mis oídos con tal resonancia, que a duras penas al tercer o cuarto día vuelvo en mí y me doy cuenta del lugar de la tierra donde estoy (234c-235c).

En la *República* señala el filósofo que los hombres pueden ser privados de la opinión verdadera a pesar de ellos y sin que se den cuenta, sea por el hechizo de los argumentos o por la seducción del placer (413 d).

Ahora leamos al propio Gorgias y retomemos la *Defensa de Helena*. Sabemos que el discurso con el cual el sofista pretende justificar la huida de la mujer a Troya contiene una serie de argumentos que – al igual que el escrito sobre el no –ser, se presentan como disyunciones que solamente dejan en pie la posibilidad para todo mortal de caer esclavo ante el poder de la palabra. Resumamos:

Helena hizo lo que hizo o bien por voluntad de la Fortuna y resolución de los dioses y decreto de la Necesidad o bien fue raptada por la fuerza o bien persuadida con palabras o bien cautivada por lo que vio<sup>12</sup>.

Nos interesa destacar los dos últimos argumentos. Consideramos y en esto seguimos a Bárbara Cassin y otros autores - que hay cierta analogía y por ende una conexión entre ellos. En efecto, entendemos que el sonido armonioso de la palabra - pues el sofista habla de la palabra con metro-, al producir imágenes auditivas mantiene cierta correspondencia con el efecto que produce la presencia del objeto bello, en este caso Paris, que para el sofista es también una imagen que no se corresponde con la realidad.

Resulta interesante que esta posición de Gorgias de contraposición entre la realidad y la imagen se haya reflejado exhaustivamente también en Eurípides quien, en su propia *Helena*, señala que la verdadera mujer permaneció en Egipto y fue su fantasma el que marchó a Troya.

Además, si aceptamos el elemento irracional que arrastra el *Eros* consigo, veremos en la palabra persuasiva y con engaño, unida en

<sup>12</sup> DIELS propone “cautivada por el amor” mientras otros traducen “enamorada por la visión”, ya que concuerda con la importancia dada a la cuarta argumentación. Cfr. GALÍ NEUS, 1999, pág. 184, nota 9.

este caso a la belleza de Paris (que provoca cierto encantamiento en la visión) una fuerza poderosa e irresistible.

Debemos advertir que en la obra platónica hay cierta concesión a la postura de Gorgias en cuanto a la fuerza de *Eros* por parte de Platón, aunque no lo reconozca en su enfrentamiento con el sofista. En efecto, en el *Crátilo* encontramos una alusión al sacudimiento que provoca la belleza en sí en el individuo a través de la mirada:

En cuanto a *Eros*, se llama así porque fluye en el alma desde fuera, porque este flujo o corriente, en lugar de pertenecer como algo propio a quien lo experimenta, entra desde el exterior por los ojos (420b)

Leamos por otra parte un texto que corrobora el vínculo entre audición y visión y el deseo del goce sensible que brota del amor en Gorgias:

Muchas visiones provocan en muchos hombres el amor y el deseo de muchas acciones y cuerpos. Por tanto, si el ojo de Helena, complacido con el cuerpo de Alejandro, provocó a su alma afán y deseo de amor. ¿Qué puede haber de extraño en ello? Cómo podría ser capaz de apartar y rechazar la potencia divina de los dioses quien es inferior a ellos? Se marchó, como lo hizo, por las asechanzas de su alma y no por los proyectos de su mente (18-19).

Por cierto, resulta extraña esta contraposición entre el cuerpo como receptor de sensaciones y la mente como fuente de iniciativas en el escrito de Gorgias. Sin embargo, como observan los estudiosos, hay una combinación de elementos racionales e irracionales en el sofista; algunos destacan estos últimos (Untersteiner) mientras otros acentúan los primeros. Al respecto, nos parecen convincentes las explicaciones de Giuseppe Mazzara<sup>13</sup> que destacan que el racionalismo del sofista trata de justificar el comportamiento irracional de Helena atribuyéndolo a un procedimiento perceptivo-acústico de tipo mecánico- naturalista capaz de hacer perder la razón.

Ahora bien, desde la lectura platónica, podemos establecer una correspondencia entre las percepciones sensibles y los efectos placenteros que ellas provocan y que son, sin duda, los placeres sensibles; recordemos que en el *Fedón* (81b) el alma mancillada es aquella que se ha asociado al cuerpo, lo ha cuidado y amado y “ha sido hechizada por él, por los deseos y placeres”, de modo que llega a creer que no hay otra cosa verdadera que lo corpóreo, y aquello que

<sup>13</sup> MAZZARA, 1999, pág.a 174.

se puede tocar, ver o usar para los placeres sexuales. Estos placeres serán luego llamados “placeres falsos” en el *Filebo*; son inestables, o “en movimiento”; no son provocados por los auténticos valores que brotan del cultivo del alma.

Desde esta perspectiva, Helena, como objeto de deseo amoroso cuya posesión provoca placer, es, como dice Bárbara Cassin, una “heroína sofisticada”, “un plasma”, “una ficción arrojada en el mundo”<sup>14</sup>. Se trata por lo tanto de “logología”, en cuanto queda reducida al nivel del lenguaje o del discurso, ya que no significa una entidad objetivamente valiosa capaz de provocar un discurso de carácter filosófico. Así considerada, Helena significa “el no-ser”

Para finalizar, y a modo de corolario, señalemos el aporte de Gorgias a la historia de la Retórica: Muestra la trabazón que existe ente los supuestos epistémicos y ontológicos con la teoría del lenguaje. Al mismo tiempo, dota al lenguaje de un valor propio al otorgarle autonomía del contenido del pensamiento y, más aún, destaca su carácter demiúrgico en la creación de un mundo en el cual la palabra se une al placer de ser pronunciada. Nada de esto empero anula la argumentación que solamente exige la íntima trabazón entre sus elementos, aunque deje de lado la noción de verdad como correlato con la realidad.

Por otro lado la figura de Gorgias nos muestra que toda especulación filosófica- en este caso la platónica- se construye dialécticamente frente a un antagonista que adquiere relevancia como destinatario de las críticas.

Al respecto, Rodríguez Adrados<sup>15</sup> advierte que la concepción del lenguaje del sofista avanza en un sentido moderno, en cuanto ha puesto de relieve el carácter impresivo de la palabra que se superpone al puramente representativo. Sin embargo, habla de *lógos* sin distinguir si se trata del nombre o la palabra, es decir, hay una teoría del signo en general que supone una organización triangular de cosas, de significados y de signos lingüísticos que se distinguen entre sí, ya que ni el pensar ni el lenguaje accede a las cosas. Nos queda por averiguar cuál sería el lugar de Gorgias en una discusión sobre los juegos del lenguaje en la actualidad.

---

<sup>14</sup> “Retórica y logología” en CASSIN, 2014, pág. 73.

<sup>15</sup> “Lengua, ontología y lógica en los sofistas y Platón” en RODRÍGUEZ ADRADOS 1992, pág. 155.

## Fuentes y bibliografía

GORGÍAS: *Defensa de Palamedes*. Transcripción del texto griego y traducción italiana de Giuseppe Mazzara en *La retorica del Verosimile*, Appendice: Págs. 228-239. Academia Verlag. S. Augustin. La traducción al castellano es propia.

GORGÍAS: *Defensa de Helena*. Transcripción del texto griego y traducción italiana de Mazzara Giuseppe, en ob.cit. págs.. 219-227. La traducción al castellano es propia.

PLATÓN: *Gorgias*. En diálogos II. Traduc. De J Calonge. Ed Gredos. Madrid. 1992. 2da. Reimp.

PLATÓN: *Cármides*. En diálogos I. Traduc. de Emilio Lledó . Ed Gredos. Madrid. 1985. 2da. Reimp.

– Sofistas. *Testimonios y Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de A. Melero Bellido. Ed. Gredos. Madrid. 1996

CASSIN, Bárbara *El efecto sofístico*. Edit. Fondo de Cult. Económica. Bs. Aires. 2014.

DE ROMILLY, J.: *Magic and Rethoric in Greece*. Ed. Harvard, 1975.

GALÍ NEUS: *Poesía silenciosa, pintura que habla*. Ed. El Acantilado, Barcelona. 1999.

GALLEGO, Julián: *La democracia en tiempos de tragedia*, Edit. Miño y Dávila. Madrid, 2003.

HAZEBROUCQ M. F: *La folie humaine et ses remèdes*. Lib. Phil. J. Vrin Paris. 1997.

LAÍN ENTRALGO, Pedro: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Edit. Anthropos, Barcelona, 2005. 3ra edic.

MAZZARA, Giuseppe *La retorica del Verosimile*, Academia Verlag. Sankt Augustin. Germany. 1999

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Palabras e Ideas*. Edic. Clásicas. Madrid. 1992.

TORDESILLAS, Alfonso: “Palamède contre toutes raisons” en MATTÉI, J.F *La naissance de la raison en Grèce*. Actes du Congrès de Nice- Mai 1987-. Press Univ. de France. 1990.