

# PERSUASIÓN Y APÁTE EN GORGIAS

## PERSUASION AND APATE IN GORGIAS

PILAR SPANGENBERG\*

**Resumen:** En el pensamiento de Gorgias se encuentran ciertas tensiones en lo que concierne a la relación que establece entre persuasión, *dóxa* y engaño que residen en el hecho de admitir ciertas oposiciones que descansan en una axiología fuerte, por un lado, y, la defensa de un arte, la retórica, que corroería tales distinciones, por el otro. Para explicarlas el artículo propone una doble filiación de su pensamiento: Gorgias sería heredero y a la vez detractor de la tradición poética y la parmenídea, al postular un esquema a mitad de camino entre el estético y el filosófico.

**Palabras clave:** Gorgias, persuasión, retórica, *apáte*.

**Abstract:** In Gorgias' mind there are tensions regarding the relations of persuasion, *dóxa* and deceit that rest on the fact that some of the oppositions he admits turn on strong axiology while his art of rhetorical defense undermines such distinctions. To explain these tensions we propose a dual origin of his thought: Gorgias, as inheritor of treatises from both the poetic and the Parmenidean traditions, postulates a schema that lies between the aesthetic and the philosophical.

**Keywords:** Gorgias, persuasion, rhetorical, *Apate*.

El sumergirse en la apariencia es el placer supremo  
(F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*)

Son muchos los testimonios que ponen en evidencia la importancia de la retórica en los ámbitos políticos los siglos V y IV, y muchos también los que denuncian la “espectacularidad” de los discursos proferidos en tales ámbitos. Tucídides, Aristófanes, Eurípides, Antístenes, Isócrates, Platón: todos han dado cuenta del polémico espacio que ocupó la retórica en el contexto de la democracia ateniense. A la hora de analizar este fenómeno, su origen y su repercusión en el ámbito del pensamiento, Gorgias representa una figura central, no sólo por haber desarrollado y enseñado la técnica de la producción

---

\* Pilar Spangenberg é pesquisadora na Universidad de Buenos Aires, Argentina. E-mail: pspangenberg@gmail.com

de persuasión a través de los discursos como ningún otro hasta el momento, sino también por haber ofrecido una temprana analítica del *lógos*.

En este trabajo me propongo analizar la relación entre persuasión, engaño y verdad en su pensamiento. En el cruce de diversas tradiciones, su obra no admite lecturas unilaterales. El primero en dar cuenta de la complejidad que implicaban sus planteos fue el mismo Platón en el *Gorgias*. Allí, luego de una serie de intentos fallidos, el personaje de Gorgias alcanza por fin una clara definición de la retórica: “la habilidad de persuadir a través de discursos tanto a los jueces en el tribunal, como a los consejeros en el consejo y a los asambleístas en la asamblea y en cualquier otra reunión en que se trate de asuntos públicos” (452d-e)<sup>1</sup>. El objeto del *lógos*, reconoce, es lo justo y lo injusto (454b). Acto seguido, sin indagar en la naturaleza de cada uno de ellos, Sócrates propone una distinción entre el saber o conocimiento (*memathékénai, epistéme*) y la creencia (*pepisteukénai, pístis*) (454c-d) que se apoya en el simple hecho de que mientras el primero es necesariamente verdadero, la segunda puede ser verdadera o falsa. Pero tanto el saber como la creencia suponen la persuasión. Gorgias admite que la retórica da lugar a la persuasión de la que se genera la creencia sin el conocimiento (454e). Sócrates concluye entonces que la retórica no implica enseñanza alguna sobre lo justo e injusto, ante lo cual Gorgias aclara que si bien tal técnica tiene el poder de imponerse frente a cualquier otra, debe ser utilizada como los demás medios de combate: la posesión de tal poder (*dýnamis*), sostiene, no autoriza a utilizarlo injustamente. El maestro de retórica, por el contrario, enseña su arte con intención de que el discípulo la emplee justamente en defensa propia contra los enemigos y los malhechores. Por eso, si este último hace un mal uso de la superioridad que le otorga el arte, la culpa será suya y no del maestro (456c-457c). Poco más adelante, Gorgias afirma que en lo que concierne a lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo y lo justo y lo injusto, el maestro de retórica no enseña un medio de persuasión que le permite *aparecer* ante los ignorantes como más sabio que el que auténticamente sabe, sino que enseña *realmente* tales cosas (460a)<sup>2</sup>. Ante esta afirmación, Sócrates recurre a la tesis del intelectualismo, que es aceptada aquí por Gorgias, para señalar que si el maestro realmente enseña justicia, el discípulo no puede sino ser justo (460b-d). Sin embargo, puesto que Gorgias había admitido la

<sup>1</sup> Las traducciones son mías a menos que se indique lo contrario.

<sup>2</sup> La oposición entre realidad y apariencia es el eje fundamental en torno al cual se estructura en definitiva todo el diálogo y, en última instancia, también la ética socrático-platónica que descansa en la oposición entre el bien real y el bien aparente sobre la base de la cual se explica la necesidad del conocimiento.

posibilidad de que el discípulo de retórica sea injusto, incurre en contradicción y es refutado. Queda así fuera de combate.

Gorgias constituye un caso de especial interés en la medida que brinda la posibilidad de evaluar el tratamiento y el juicio platónicos en lo que concierne a su pensamiento. A partir de la contrastación entre los fragmentos conservados y la figura bosquejada por Platón, muchos autores han considerado que el tratamiento al que es sometido el sofista no sería del todo justo en la medida en que la refutación se alcanzaría sobre la base de la atribución de ciertas tesis a Gorgias que el orador nunca hubiera podido admitir. La principal es la de la distinción entre *pístis* y *epistéme* que, según entienden algunos, el orador no hubiera aceptado en la medida en que para él la persuasión se dirige a los afectos y no al intelecto (que estaría implicado en la *epistéme*). El proceso de engaño (*apáte*) al que se refiere el sofista no supondría una tergiversación de una realidad objetiva, sino el reemplazo en el alma del oyente de la opinión precedente por una nueva que intenta imponer el orador<sup>3</sup>. Así, hay quienes consideran que el ideal retórico propuesto por el sofista sería fundamentalmente de carácter irracional y, en este sentido, han subrayado los elementos poéticos e insistido en la relevancia de la noción de engaño en el pensamiento del sofista. Otros han privilegiado, en cambio, los elementos racionales de la teoría de la retórica defendida por Gorgias apoyándose fundamentalmente en el concepto de verosimilitud (*eikós*) que, lejos de suponer el engaño, apuntaría a un auténtico acercamiento a lo real<sup>4</sup>.

Es claro que el tratamiento de Gorgias por parte de Platón debe leerse a partir de su inserción en un contexto dialéctico y, en consecuencia, es probable que exhiba cierta radicalización de sus tesis. No obstante, es necesario interrogarse acerca de la efectiva existencia de ciertas tensiones en el pensamiento del orador. Entiendo que más allá de las tesis de corte netamente socrático que operan en esta refutación como, por ejemplo, la del intelectualismo, Platón identifica acertadamente cierta contradicción interna en la posición de Gorgias que va mucho más allá de la superficialidad de lo declarado acerca de la posibilidad de formar alumnos injustos. Esta contradicción reside en el hecho de admitir ciertas oposiciones que descansan en una axiología fuerte, por un lado, y, la defensa de un arte que corroería

<sup>3</sup> Cf. RENAUD, 2005, p. 5. Con respecto al injusto tratamiento que lleva a cabo Platón respecto del pensamiento del sofista, cf. GAGARIN, 1994, p. 46 et seq.

<sup>4</sup> En el primer grupo se encuentran UNTERSTEINER (1967), VERDENIUS (1981), DIXSAUT (1985), CASSIN (1995), mientras que en el segundo podemos mencionar a KERFERD (1981), WARDY (1996), MAZZARA (1999), CONSIGNY (2001).

tales distinciones, por el otro. Las oposiciones que surgen de los pasajes del *Gorgias* a los que hemos referido someramente serían las siguientes:

conocimiento-creencia  
 sabio-ignorante  
 orador-multitud  
 justicia-injusticia  
 verdad-falsedad  
 libertad-esclavitud

La técnica retórica, en cambio, si bien ocupa un lugar en el centro de la *pólis* que supone en cierta manera la institución y la defensa de los valores (pues es justamente el medio de dominio en la Asamblea y en los Tribunales) encubre en el fondo una absoluta indiferencia o, más bien, irreverencia ante cualquier *krísis* de este tipo (a no ser, es claro, la que distancia al orador de la multitud). De modo que si bien se pretende aséptica, instituye y opera a partir de la disolución de ciertos valores en el centro de los cuales se encuentra la *krísis* entre verdad y falsedad.

Interesa a este trabajo analizar la presencia de tales tensiones en los textos que se han conservado del sofista y proponer como hipótesis una doble filiación en el pensamiento del orador que explicaría la existencia de tales tensiones. Estas dos tradiciones de las cuales Gorgias sería heredero son la poética, por un lado, y el pensamiento parmenídeo, por otro. Por eso en el primer apartado me referiré a la concepción de la verdad, el engaño y la persuasión que se desprende de la tradición poética, de la cual, según propondré, Gorgias asume la idea de la *apáte* como elemento necesario del fenómeno estético. En el segundo apartado analizaré algunos fragmentos de Parménides, por tratarse del suelo del que parte no sólo la oposición radical que establece el sofista entre *dóxa* y *alétheia*, sino también la estrecha relación entre *dóxa* y *apáte*. En el tercer, cuarto y quinto apartado llevaré a cabo un análisis de textos de Gorgias para sacar a la luz las tensiones que articulan su pensamiento. Así, en el tercero me referiré a las nociones de verdad y falsedad en el tratado *Sobre el no ser*. En el cuarto, a ciertos pasajes del *Encomio de Helena* y a algunos fragmentos que demuestran la solidaridad entre las nociones de persuasión y engaño. En el quinto apartado buscaré iluminar las oposiciones y la reinserción de la *krísis* entre verdad y engaño (y la constelación de oposiciones que se tejen en torno a esta) en diversos textos del sofista para ofrecer, por último, algunas conclusiones.

## I

La concepción de la verdad atravesó por diversas etapas en los orígenes del pensamiento griego. La primera es la de la concepción arcaica que se deja aprehender en algunos textos de Hesíodo, de Homero y de Píndaro. Para ella la palabra supone una doble potencia, una fuerte ambigüedad con relación a la verdad: así como no hay *alétheia* sin una parte de *léthe* (las musas que dicen la verdad anuncian al mismo tiempo el olvido de las desgracias)<sup>5</sup>, no hay *alétheia* sin una parte de *apáte*. El maestro de verdad es, pues, en este estadio arcaico, también un maestro de engaño<sup>6</sup>. La posibilidad de decir mentiras semejantes a verdades (*pseúdeia ... etúmoisin homoíai*) definen la potencia de la retórica y de la poesía<sup>7</sup>. En estos primeros testimonios se evidencia una íntima relación entre persuasión y placer, estrechamente vinculada a la atribución de cierto poder terapéutico a la poesía. La palabra inspirada por las Musas logra erradicar a través del olvido el desgarrar, la angustia y la pena del corazón, modificando así la disposición del alma del oyente<sup>8</sup>. Es por eso que el engaño no es valorado negativamente. El tratamiento que merece el personaje de Ulises que encarna tanto en Píndaro como en Homero la destreza en la palabra y la mentira es paradigmático al respecto. No se ofrece un juicio moral en torno a sus cualidades de mentiroso y engañador, sino que, por el contrario, es considerado un personaje extraordinario y sabio.

La oposición entre verdad y engaño se cruza con otra de carácter epistemológico entre sabiduría e ignorancia. Esta última implica también cierta complementariedad: es necesaria la concurrencia de la sabiduría del orador y de la ignorancia del oyente para que se produzca el fenómeno del engaño, que, insistimos, es valorado positivamente.

Otro antecedente que merece especial mención es Simónides de Ceos, poeta del siglo VI que representaría un segundo momento en la consideración del vínculo entre persuasión, verdad y engaño, pues encarna el proceso de

<sup>5</sup> Cf. DETIENNE, 1981, p. 37, quien afirma que en el pensamiento poético la verdad (*alétheia*) no se contrapone a la falsedad sino al olvido (*léthe*). Es por eso que la verdad se articula en la memoria poética.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 69-71.

<sup>7</sup> Fattal considera que la relación que Homero mantiene con la verdad parece ambigua en la medida en que el engaño se encuentra teñido de verdad y la verdad marcada por el engaño. Una palabra verdadera para Homero parece ser aquella que entraña inmediatamente la acción. FATTAL, 2001, p. 65

<sup>8</sup> Cf. HOMERO. *Iliada* XV, 393.

secularización de la palabra poética<sup>9</sup>. Su pensamiento tiene varios aspectos determinantes para nuestro estudio. El primero de ellos es la consideración de la poesía como un arte de engaño. Plutarco afirma que Simónides “llamó a la pintura poesía silenciosa (*tên zographían poiosin siopôsan*) y a la poesía pintura que habla (*laloûsan*)”<sup>10</sup>. Esta comparación resulta sugestiva, sobre todo en la medida en que la pintura es una técnica que pone en juego una cualidad intelectual que Empédocles llama *métis*, astucia o ingenio, y que supone la destreza, la habilidad práctica y muchas veces, el engaño<sup>11</sup>. Otro de los apotegmas del poeta del Ceos describe la palabra como “imagen de las cosas” (*ho lógos tón pragmatôn eikôn estira*), tesis que iniciará una larga tradición<sup>12</sup>. Pero el fragmento de Simónides que resulta central en nuestro análisis es aquel en que se contraponen por primera vez *alétheia* y *dóxa*: “el opinar (*to dokeîn*) somete a la verdad (*tan alátheian biâtai*)” (fr. 55 DIEHL). La desvalorización de la *alétheia* implica un rechazo a la antigua poética. No sólo se establece una nítida oposición entre opinión y verdad, sino también una jerarquía entre ambas a partir de la cual la *dóxa* es privilegiada y la *alétheia* pierde su condición de valor supremo con relación a la palabra poética. Por otro lado, es importante destacar que el lenguaje de la violencia (el verbo “*biâtai*”) aquí presente, tradicionalmente vinculado con el mundo de la *peithô*, es asociado a la *dóxa*. A partir de la vinculación entre este fragmento y el anterior Detienne establece que la *dóxa* pertenecería al orden de la *apáte*, asociación que se afianzará en el pensamiento de Parménides<sup>13</sup>. Al respecto, un testimonio transmitido por Plutarco que algunos atribuyen a Simónides y otros a Gorgias afirma que Simónides “a quien le habían preguntado ‘¿Por qué son los tesalios los únicos a los que no engañas?’ Respondió ‘Porque son demasiado ignorantes para ser engañados por mí’”(PLUTARCO, *De aud. poet.* 15c.). La anécdota no sólo da la pauta de la importancia que guarda para Simónides el engaño como condición del efecto estético, sino que aparte parece romper con la oposición mencionada entre la ignorancia del auditorio

<sup>9</sup> Tal proceso de secularización es estudiado en profundidad por NEUS GALÍ (1999), quien encuentra en la escritura la clave para comprender el proceso que encarna Simónides.

<sup>10</sup> PLUTARCO. *Glor. Atb.* III 346f. No es difícil encontrar aquí las raíces de la concepción de la poesía exhibida por Platón en *República* X. Con respecto a la influencia del pensamiento de Simónides en Platón, cf. NEUS GALÍ, 1999.

<sup>11</sup> Por supuesto que la encarnación de la *métis* entre los mortales es Ulises. Con respecto a esta cualidad y su importancia en la sofística, cf. DETIENNE; VERNANT, 1986.

<sup>12</sup> MICH. PSELL. *Peri energ. daim.*, P.G. CXXII 821.

<sup>13</sup> Para demostrar esta vinculación Detienne recurre a *República* 365b-c en que Sócrates opone dos caminos: el de la justicia (*díke*) y el del engaño (*apáte*) y señala que los sabios (se trataría de Simónides) muestran que *to dokeî* es más fuerte que la *alétheia*. DETIENNE, 1981, p. 116.

y la destreza del poeta. Uno y otro deben cumplir ciertas condiciones para que se produzca el engaño a partir del cual la poesía puede alcanzar el efecto buscado.

De este somero punteo surge con claridad el legado central que asumirá el sofista de la tradición poética: el engaño como presupuesto de la palabra poética y su consiguiente valoración positiva por tratarse de una condición necesaria del fenómeno estético.

Pero el pensamiento de Gorgias se nutre también de otra tradición: el pensamiento parmenídeo. Parménides modifica el modelo poético y lo complejiza a partir de un esquema de alternativas excluyentes que obligan a desechar cualquier rasgo de ambigüedad, la cual quedará reservada para la segunda parte del poema concerniente a la *dóxa* de los mortales, quienes desde B 6 son presentados como bicéfalos<sup>14</sup>. La oposición relevante en Parménides no se da entre verdad y falsedad sino más bien entre verdad y *dóxa*. Esta oposición comporta una valoración claramente devaluada de la *dóxa* por parte del filósofo: en las opiniones de los mortales no hay una auténtica convicción (*pístis alethés*). Tales opiniones se asocian y se dan a conocer a partir de un orden engañoso de palabras. El tratamiento de la creencia (*pístis*) y la persuasión (*peithō*) supondrá una fuerte voluntad de distanciamiento respecto a la tradición poética. La operación que lo alejará de ella consiste, precisamente, en llevar a cabo un análisis en el interior de las nociones de pensamiento, discurso, persuasión y creencia a partir del cual desecha la posibilidad de una vinculación de estas instancias con el no ser y con la falsedad. De este modo, será posible referirse a un verdadero o *auténtico* pensamiento y discurso que supondrán una *auténtica* creencia sólo en la medida en que estas refieran al ser. Esto conlleva, pues una suerte de reducción de estos términos, “pensamiento” y “discurso”, por la cual su verdad será exhibida como necesaria. Así, sustrae del *lógos* (al igual que del *noûs*) cualquier posibilidad de referirse a lo que no es real. Pero puesto que tanto la verdad como el error conllevan la persuasión, resulta *necesario postular una dimensión normativa* en aquellas afirmaciones parmenídeas que asocian la persuasión y la creencia exclusivamente con la verdad: si es posible un convencimiento y una creencia erróneas, entonces las fusiones semánticas trazadas por Parménides entre verdad por un lado y *lógos* y *noûs*, por otro, se revelan como *claramente normativas*: la verdad *debe* persuadir y

<sup>14</sup> Acerca de la segunda parte del poema y su vinculación con la ambigüedad y con una estructura que supone en todos los casos la conjunción de los opuestos, cf. MOURELATOS, 1992.

la persuasión *debe* asociarse exclusivamente a la verdad, así como el *lógos* y el *noûs* *deben* referirse exclusivamente a lo real. En el rechazo de cualquier *lógos* y pensamiento “contaminado” se podría encontrar la voluntad expresa de distinguir entre los sentidos auténticos e inauténticos de estos términos, cuyo empleo en la medida en que se los vincule a la falsedad, va a pasar a ser errado. Puesto que todo pensamiento y discurso *deben* referir al ser, se elimina la *krísis* entre verdad y falsedad. La auténtica creencia y la auténtica persuasión acompañarán necesariamente al ser. Como contraparte, para referir al pensamiento y al *lógos* inauténtico Parménides acuña las nociones de *dóxa* y *onómata*. El camino de la *dóxa* debe transitarse justamente para poder identificar el error en tanto tal, de suerte que *dóxa* y *apáte* vienen unidas. De lo dicho se desprende un esquema de oposiciones que es posible presentar de esta manera: *alétheia-pístis-lógos-noûs* / *dóxa-apáte-onómata*.

## II

Debemos sumergirnos ahora en la constelación conceptual gorgiana que involucra los conceptos de *lógos*, persuasión, *dóxa* y engaño. Empecemos por el tratado *Sobre el no ser* (SNS) para establecer el lugar que asume la persuasión en el pensamiento del sofista. Verdenius defiende la tesis según la cual para Gorgias la persuasión es una forma de engaño. Tal afirmación se seguiría de la teoría del conocimiento postulada por el sofista: dado que la verdadera naturaleza de las cosas está más allá de nuestro alcance y que permanecemos en un mundo de apariencias, nuestras creencias no pueden tener un correlato en lo real<sup>15</sup>. Esto implicaría la necesidad de que *cualquier* persuasión suponga el engaño. Para evaluar esta tesis es necesario incursionar entonces en la teoría del conocimiento presentada por Gorgias. Nuestro interés a la hora de abordar el SNS se centrará en las dos últimas tesis. En el contexto de la segunda, partiendo de la llamada por Gigon “radicalidad eleática” Gorgias niega la posibilidad por parte del pensamiento de alcanzar lo real debido a la capacidad de pensar cosas que no son<sup>16</sup>. El argumento es un claro *modus ponens*:

<sup>15</sup> Cf. VERDENIUS, 1981, p. 116.

<sup>16</sup> Me apoyaré principalmente en la versión del tratado que nos ha transmitido Sexto Empírico por ser más clara y menos lacunaria. De todos modos, en aquellos puntos en que la versión del anónimo se distancie de esta y que las diferencias resulten relevantes a la luz de nuestra temática, haremos referencia a ambas. Con respecto a la relación entre las dos versiones, cf. DUPRÉEL, 1948, p. 64; GIGON, 1972, p. 97; CASSIN, 1996, p. 28-34; KERFERD, 1955, p. 4; UNTERSTEINER, 1993, p. 148.

- (i) Si las cosas pensadas no son cosas que son, lo que es no es pensado.
- (ii) Las cosas pensadas no son cosas que son
- (iii) Por lo tanto, lo que es no es pensado (SNS 78).

Gorgias se abocará a dar cuenta de la verdad de (ii). El argumento es inobjetable, pero no así sus premisas. El orador asume un sentido monolítico de ser, no ser y pensamiento según el cual si el pensamiento se vinculara con el ser quedaría excluida cualquier posibilidad de combinación con el no ser y viceversa. La alternativa es absolutamente excluyente: o pensamos lo que es o pensamos lo que no es. Esto se hace explícito en el párrafo 80 cuando afirma que “si las cosas pensadas son cosas que son, todas las cosas pensadas son” y agrega aquí “y tal como alguien las piensa” (79)<sup>17</sup>. A partir del radicalismo retomado por Gorgias el hecho de poder pensar carros corriendo sobre el mar u hombres que vuelan basta para probar que el pensamiento aprehende *todas* las cosas tal como no son. A continuación, sin embargo, también demuestra que podemos pensar cosas inexistentes, como personajes mitológicos (Escila o la Quimera). Tales argumentos nos sitúan en el contexto de lo que Untersteiner llamó una “tragedia gnoseológica”, según la cual el pensamiento no aprehende lo real, con lo cual desde una perspectiva correspondentista todo pensamiento es falso<sup>18</sup>.

Enseguida en los párrafos 81 y 82 Gorgias plantea el argumento de un posible objetor y lo desecha rápidamente por absurdo. Tal argumento tiene, no obstante, un enorme peso filosófico, pues contempla la posibilidad de entes de carácter inteligible. Afirma que quizás los sentidos no sean los criterios adecuados para determinar la verdad o falsedad del pensamiento: así como cada uno de los sentidos tiene un sensible propio (sirviéndonos de la terminología platónico-aristotélica) y uno no puede aprehender el objeto de otro, los sentidos en su conjunto no podrían alcanzar el objeto del pensamiento. Parece trazarse así una analogía entre los sentidos (que no pueden errar en lo que se refiere a su propio objeto) y el pensamiento, lo cual se traduciría en cierta infalibilidad de este último. Si bien esta versión

<sup>17</sup> No he encontrado señalada la importancia de la distinción presentada por Gorgias entre las cosas que no son, y las cosas que no son presentadas *tal como son*. Esta distinción involucra la solución misma al problema de lo falso, pues supone distinguir entre sujeto y predicado y bloquea la ecuación antisténica entre decir algo, decir lo que es y decir verdad, pues explica la posibilidad de decir cosas que son, pero no tal como son (cf. PROCLUSO, in: *Plat. Cratyl.* = SSR v A 155). Adelanta así la solución platónica ofrecida en *Sofista* y patente ya en *Crátilo* 385b y en *Eutidemo* 284c en que ya se da cuenta de una distinción entre decir lo que es y decir lo que es tal cual es.

<sup>18</sup> UNTERSTEINER, 1993, p. 160 et seq.

de Sexto no se detiene en el argumento, interesa especialmente no sólo en la medida en que supone el establecimiento de una frontera nítida entre lo sensible y lo inteligible, sino también porque muestra que el tipo de entidad en cuestión hasta aquí es la sensible y que, como correlato, son los sentidos los que juzgan acerca de la verdad o falsedad del pensamiento. En la otra versión, en cambio, tal argumento no es descartado, sino que, por el contrario, inicialmente se afirma que todos nuestros juicios son verdaderos y que el auténtico criterio de existencia lo constituye el pensamiento. Afirma la versión pseudo-aristotélica:

Si nada es, las demostraciones (*apodeíxeis*) dicen todo sin excepción. Pues es necesario que todas las cosas pensadas (*tà pbronóúmena*) sean. Y que lo que no es, precisamente porque no es, no sea pensado. Si esto es así, nada sería falso, ni si, dice, se dijera que hay carros compitiendo en el mar. Pues todas estas cosas serían. Pues también las cosas que se ven y las que se oyen son por esto: porque cada una de ellas es pensada. (MXG 980a 17-19).

Esta versión invierte hasta cierto punto el planteo de Sexto, pues establece como criterio último el pensamiento, que juzga incluso acerca de los objetos de los sentidos. Es por eso que se afirma que las cosas que se ven y se oyen son por el hecho de ser pensadas. Cabe señalar que esto, lejos de suponer una afrenta directa al pensamiento de Parménides, lleva al extremo la infalibilidad del pensamiento defendida por el eléata. De hecho, se establece con todas las letras que lo que no es no puede ser pensado puesto que no es. Se ve así que la inversión parmenídea se lleva a cabo extremando las mismas tesis eleáticas<sup>19</sup>. Sin embargo, Gorgias contempla la posibilidad de que no sea así, acercándose entonces a la versión de Sexto. Reproduzco aquí el texto agregándole entre paréntesis algunas aclaraciones que, según considero, contribuyen a la comprensión de un pasaje bastante elíptico:

Pero si no son por esta razón (es decir en tanto pensadas), sino que así como en nada son más las cosas en cuanto las vemos, así (tampoco) son en nada más las cosas en cuanto las pensamos. Pues así como allí (en el caso de lo sensible) muchos pueden contemplar las mismas cosas, también aquí (en el caso de lo pensable) muchos pueden pensar las mismas cosas

<sup>19</sup> Así lo señala explícitamente el anónimo pseudo-aristotélico quien sostiene que Gorgias se sirvió de los argumentos de Meliso contra Zenón y de los de Zenón contra Meliso (979a 12 V, 2-3). Lo que lleva a cabo Gorgias es un *élenchos* del eleatismo en sentido estricto, pues parte de lo afirmado por ellos mismos para sacar a luz sus propias inconsistencias.

(...). Pero qué cosas serían verdaderas no es manifiesto, de modo que aunque fueran, serían cosas incognoscibles para nosotros (MXG 980a 19-20).

El argumento ofrece límites a lo establecido en cuanto a la realidad de lo pensado. Así como el hecho de percibir algo no le confiere al ente objeto de la percepción más realidad de la que tenía, tampoco el hecho de pensar se la otorga a su propio objeto. Es claro que la analogía cambia aquí de punto de vista: ya no se establece la realidad como condición de la percepción o del pensamiento, sino que se interroga si sensación y pensamiento confieren más realidad (de la que el objeto tenía previamente). La frase siguiente, bastante enigmática, parece aludir a un criterio cuantitativo o del consenso para establecer la realidad del objeto de los sentidos y del pensamiento: si muchos perciben o piensan algo, tal cosa es (real). Enseguida se presenta una laguna y a continuación se relativiza tal posibilidad al establecer que no es claro qué cosas son verdaderas. En definitiva, a partir del rápido examen de ambas versiones dos puntos surgen con toda claridad: por un lado, la identificación en este contexto entre las cosas que son y los objetos de percepción; y, por el otro, la negación de la *krísis* entre verdad y falsedad en lo que concierne a los pensamientos que involucran lo sensible.

La tercera tesis apunta al corazón de nuestro problema: la relación entre *lógos* y ser. Allí Gorgias es categórico al sostener que no podemos comunicar lo que es. Es importante destacar que la relación comprometida es más compleja que aquella vertical entre ser y *lógos*, pues involucra también una dimensión horizontal: la intesubjetividad implicada en toda comunicación. Lo que se pone en juego es la capacidad de decir una cosa, por un lado, y que otro pueda aprehender *esa misma cosa*, por otro. Pero por “cosa” aquí se entiende *el objeto de la percepción*.<sup>20</sup> Este es un punto de suma relevancia, porque indicaría que aquí no son negadas ni la posibilidad de la comunicación a secas, ni la de un contacto entre el *lógos* y la cosa sensible, por otra, sino *la posibilidad de reemplazar la experiencia sensible por el lógos*. El ser es pues reducido aquí a ser sensible<sup>21</sup>. Lo que se afirma en última instancia es que el acceso a lo sensible no puede ser sino a través de los sentidos. Esto se debe

<sup>20</sup> Kerferd ha subrayado que el ser en torno al cual gira este tratado en su integridad es el de *ta prágmata*. En este sentido, el tratado supone un neto enfoque gnoseológico, incluso en la primera tesis en que lo que está en juego es el status de los objetos de percepción, de suerte que la cuestión a tratar no es tanto la existencia o no del ser y el no ser, sino la de si el verbo “ser” puede ser predicado de los objetos de la percepción sin incurrir en contradicciones. Cf. KERFERD, 1955, p. 5; id., 1981, p. 94-100.

<sup>21</sup> En este sentido, si entendemos que el discurso gorgiano es un discurso segundo que debe comprenderse a la luz del discurso eleático, que si bien viene a revertir, es la fuente de la

a una radical heterogeneidad entre lo sensible y el *lógos*. Así, afirma Gorgias en el primer argumento a favor de esta tercera tesis:

Si de las cosas que son visibles y audibles y, en general, perceptibles, las cuales precisamente subsisten afuera (*bektós hupókeitaí*), las visibles son aprehendidas por las vista y las audibles por el oído pero no a la inversa ¿cómo pueden ser reveladas a otro? Pues aquello con lo cual las revelamos es el discurso, pero el discurso no es ni las cosas que subsisten ni las cosas que son. En definitiva no revelamos a los demás las cosas que son sino el discurso, que es diferente (*béteros*) de las cosas que subsisten. Del mismo modo que lo visible no se vuelve audible ni a la inversa, lo que es no podría volverse discurso nuestro puesto que subsiste afuera (83-84).

La diferencia radical entre el interior y el exterior es subrayada a través de la oposición entre las cosas que subsisten *fuera* y *nuestro* discurso. El discurso queda, pues cerrado sobre sí mismo. Hay una frase contundente en la versión del anónimo: “Quien dice no dice un sonido o un color sino un discurso” (980a 22). Este “*ho légon légei lógon*” clausura el *lógos* sobre sí mismo y atenta contra una visión ingenua que extremaría la transitividad del decir (*légein*) al punto de considerar que el *lógos* puede reemplazar la experiencia sin implicar pérdida alguna<sup>22</sup>.

La argumentación en favor de esta tercera tesis responde a un esquema idéntico al de la estructura general del tratado, es decir, implica una estructura de concesiones consecutivas en que se parte de una tesis de máxima y se la va despojando hasta alcanzar una tesis de mínima, implícita ya en la de máxima y respecto de la cual no hay concesión ulterior<sup>23</sup>. En el conjunto del tratado esta tesis es justamente la de la incomunicabilidad de los objetos de percepción. En el contexto de la tercera tesis, la concesión del segundo argumento va en el sentido de admitir algún punto de contacto entre los objetos de percepción y el *lógos*:

El discurso, dice, se constituye a partir de las cosas que vienen desde afuera, es decir, de las cosas perceptibles. Pues a partir del encuentro con el sabor se genera en nosotros el discurso que emitimos sobre esta cualidad, y a partir del encuentro con el color el que emitimos sobre el color. Pero si esto es así, no es el discurso el que hace manifiesto el afuera, sino que el afuera revela el discurso (*tò ektòs toû lógou menutikón gínetai*) (85).

---

terminología y de las nociones que maneja el sofista, este tratado consigue aclarar un tanto el ambiguo sentido que asume el ser también en Parménides. Cf. KERFERD, 1955, p. 5.

<sup>22</sup> En este sentido, Platón se manifestó como un claro seguidor de Gorgias. Cf. *Crátilo*.

<sup>23</sup> Gigon considera que este es un método forense que Gorgias traslada al ámbito especulativo. Cf. GIGON, 1972, p. 75; CASSIN, 1995, p. 27.

Este argumento presenta algunas dificultades. En primer lugar, Gorgias establece que es posible algún contacto entre el plano de la percepción y el del discurso, pues el discurso se constituye a partir de la percepción. Es por eso que el afuera “revela” el discurso. Ahora bien, si el afuera revela el discurso, ¿por qué no pensar que es posible que dos personas que han percibido el mismo objeto al escuchar los nombres que se han constituido a partir de su percepción se refieran a él? ¿Por qué habría una imposibilidad de comunicación? Creo que para responder a esta pregunta hay que reponer una premisa implícita que afortunadamente la versión del anónimo nos brinda: Parece que ni él mismo percibe cosas semejantes a sí mismo en el mismo tiempo, sino que son distintas por el oído y por la vista y ahora y antes. De modo que difícilmente alguien percibiría lo mismo que otro (980b 25).

Aquí está implícita pues la tesis relativista, con respecto a la sensación al menos<sup>24</sup>. La sensación es única e intransferible y su objeto le es propio y no puede permanecer idéntico ni siquiera para un mismo sujeto en diferentes momentos. Repuesta esta premisa, el argumento resulta inteligible: el *lógos* surge como un producto de la sensación. Sin embargo, al ser esta totalmente única y peculiar, cada persona tiene un objeto propio de su percepción que no puede ser aprehendido por ningún otro. De suerte que cuando uno emite un discurso (o asigna un nombre) a alguna cosa, no hay garantía alguna de que el otro vaya a entender lo mismo que uno. Así, el proceso que vincula el objeto de la percepción con el *lógos* es unilateral, es decir que va de las cosas sensibles hacia el discurso, pero el paso inverso que iría del discurso hacia las cosas sensibles es rechazado en la medida en que es imposible desandar el camino que condujo a otro de la cosa al nombre. En consecuencia, aun si hubiera alguna relación entre ellos, esta no abriría la posibilidad de comunicarla.

El tercer argumento no sólo admite, como el segundo, algún contacto entre el objeto de la percepción y el *lógos*, sino que reduce este último a objeto de la percepción. Gorgias contempla la posibilidad de abordar el *lógos* desde su dimensión sensible, es decir en tanto que sonido. Pero en tanto tal resulta ser una cosa entre cosas: este punto de vista priva al *lógos* de cualquier dimensión significativa. Veamos:

---

<sup>24</sup> Mansfeld subraya la importancia de la tesis relativista en el pensamiento de Gorgias y releva el paralelo entre la doctrina protagórica y la gorgiana, sosteniendo que es la primera la que ha inspirado la segunda, cf. MANSFELD, 1990, p. 112. Sobre la conexión con el planteo protagórico expuesto en *Teet.*, cf. MARCOS DE PINOTTI, 2009, p. 77 et seq. Contra esta atribución de relativismo al pensamiento de Gorgias, cf. KERFERD, 1981; BETT, 1989.

Si también el discurso subsiste, dice, difiere sin embargo, del resto de las cosas que subsisten, y los cuerpos visibles son sumamente diferentes de los discursos. En efecto, lo visible es captado por un órgano y el discurso por otro diferente. En definitiva, la mayoría de las cosas que subsisten no las muestra el discurso, como tampoco aquellas muestran su recíproca naturaleza (86).

Hay entonces un rechazo de la posibilidad de mostrar las cosas que subsisten a través del discurso, aun cuando se lo considere desde el punto de vista de su materialidad, es decir en tanto que sonido. Pues cada cosa sensible exhibe su propia naturaleza, y una cosa no exhibe la naturaleza de la otra. En consecuencia, al no poder referir a ninguna otra cosa, el discurso no puede comunicar los objetos de la percepción.

Hemos visto que tanto al pensamiento como al discurso se les niega la posibilidad de alcanzar el ser sensible, lo cual redundaría en la imposibilidad de la *krísis* entre verdad y falsedad. Desde la perspectiva gorgiana y a partir de un criterio correspondentista entre el afuera, por un lado, y el pensamiento y el discurso por otro, deberíamos afirmar que para Gorgias todo pensamiento y discursos son falsos. El hecho de desechar la posibilidad de pensar y decir *tà prágmata* (en tanto que cosas “externas”) deja abierta, sin embargo, la de concebir el ser desde otro punto de vista, por un lado, y de juzgar lo dicho y lo pensado sin recurrir a lo sensible como criterio, sino a otro orden vinculado con los *efectos* que el *lógos* causa en el alma. Esta clausura de la dimensión descriptiva del lenguaje significará una apertura a nuevos valores absolutamente independientes del de verdad y falsedad, que pondrán de relieve, en cambio, su potencia creadora.

### III

Muchos han encontrado en el *Encomio* la contracara de la incomunicabilidad defendida por Gorgias en el tratado *Sobre el no ser*: una vez liberado del yugo del ser e invertida la jerarquía parmenídea entre ser y *lógos*, este último puede presentarse como el gran soberano del *Encomio*<sup>25</sup>. Otros, en cambio, han considerado que las posiciones defendidas en uno y otro tratado resultan absolutamente incompatibles y esto abonaría una concepción según la cual los escritos gorgianos consistirían en meros ejercicios de retórica cuyas

<sup>25</sup> Así, UNTERSTEINER, 1993; CASSIN, 1995.

tesis no serían propuestas seriamente<sup>26</sup>. Analizaré aquí este problema para sostener que si bien constituyen tesis compatibles, los enfoques de uno y otro tratado difieren, pues mientras que el tratado se refería primariamente al *lógos* en su relación con el ser sensible (y sólo en segundo lugar contemplaba la posibilidad de la comunicación), relación que podríamos representarnos como vertical, aquí se trata del *lógos* pensado exclusivamente desde en una dimensión horizontal, es decir en tanto artífice de persuasión. La relación relevante no es ya la de sujeto a objeto, sino la de sujeto a sujeto. Lo que se intenta en el *Encomio* no es una revisión de los hechos, sino de la evaluación que ellos merecen, de suerte que todo el juego se dará en el interior del plano discursivo. Se trata, pues, de revertir los juicios valorativos acerca de hechos que se asumen como datos a partir de la tradición. Sin embargo, es posible encontrar un importante punto de contacto entre ambos en la trágica teoría del conocimiento que suponen. Por eso la lectura cruzada puede resultar esclarecedora.

Es por todos sabida la caracterización del *lógos* como el “gran soberano (*dynástes mégas*) que con un cuerpo muy pequeño e invisible lleva a cabo las obras más divinas” (*Helena*, 8). Enseguida, Gorgias hace una inesperada alusión a la poesía y la define como “*lógos* en metro” (*Helena*, 9). En el contexto de la tradición poética esta referencia cobra una particular importancia. Supone adscribirle a la poesía y a la prosa una raíz común, el *lógos*. La estrategia de Gorgias consistiría, a mi entender, en desdibujar la especificidad de la poesía para conferirle al discurso en su integridad la característica fundamental que a ella le pertenece: su carácter performativo. *El discurso poético no se sujeta a un estado de cosas previo, no posee carácter descriptivo, sino que instituye un mundo a través de la persuasión.* Esta suerte de *excursus* acerca de la poesía intenta, entonces, según la lectura aquí propuesta, transmitir el poder de la poesía al resto de los discursos y, en definitiva, reducir todo discurso a retórica. Confiere así a todo discurso un régimen similar al de la poesía, que, como hemos visto, tiene como particularidad la suspensión del juicio de realidad en virtud de una ciega creencia en el hablante, condición de posibilidad de su efectividad y del engaño en ella envuelto. Tal efectividad es descripta en estos términos: A sus oyentes infunde tanto un horror espantoso como una compasión lacrimosa y un deseo indulgente; por causa de dichas y desgracias de acciones y cuerpos

---

<sup>26</sup> Acerca de la discusión en torno a la tercera tesis y su relación con el *Encomio*, cf. GIGON, 1972, p. 96; CORDERO, 1978, p. 135 et seq. Sobre la imposibilidad de tomarse en serio la obra de Gorgias, cf. ROBINSON, 1960, p. 49.

extraños, el alma padece a través de los discursos una experiencia propia (*Helena*, 9).

La poesía crea sus propios personajes y acciones y, sin embargo, provoca un encantamiento en el oyente a partir del cual este último ignora cualquier distancia entre la realidad y la ficción para involucrarse afectivamente en la situación referida por el poeta. Las pasiones que genera la poesía se fundan en la suspensión del sentido de realidad. Esta es la capacidad transferida por Gorgias del discurso poético al discurso en su integridad, que se fagocitaría así las especificidades positivas de la poesía.

Para afianzar el poder del *lógos* Gorgias reduce diversas artes a la retórica. Así, la poesía, la magia, la investigación de los fisiólogos, la oratoria forense y la filosofía alcanzan todo su poder en virtud de su naturaleza discursiva (*Helena*, 13). Este rasgo del discurso y de la retórica, entendiendo como tal la maestría en el arte de la persuasión, es constatado por el juicio que Platón pone en boca de Gorgias en el diálogo homónimo: es la retórica la que confiere efectividad al resto de las artes<sup>27</sup>. La *rhetorikè téchne*, entendida como un particular uso del discurso, permite al resto de las artes trascender el ámbito discursivo para intervenir en el plano del ser y, más específicamente, de la acción humana. Este poder se caracteriza por dos tipos de acción correlativos, según una vertiente positiva (generar algo) y una negativa (hacer desaparecer algo)<sup>28</sup>. Se trata en última instancia de atribuir al discurso los poderes tradicionalmente asignados a las técnicas apoyadas en la palabra. Por lo tanto no es una mera relación de analogía la que se establece entre las *téchnai* mencionadas y la retórica, sino de subordinación o, más bien, de especificación. Así el recurso a la técnica forense, a la poesía, la magia, la fisiología y la filosofía apunta a exhibir el poder del *lógos*, cuya ciencia es la retórica. Gorgias produciría así un deslizamiento de la *dýnamis* de tales *téchnai* hacia la *dýnamis* del *lógos*. Pero este último ya no es concebido en tanto estructura de la realidad a la vez racional y comunicable. No se trata ya del *lógos* heraclíteo a través del cual la dimensión ontológica, la epistemológica y la lógica encontraban una continuidad. Por el contrario, su poder se funda sobre una ruptura fundamental entre tales dimensiones. En este sentido hay una gran proximidad, como veremos en el próximo apartado, entre el *Encomio* y el tratado *Sobre el no ser*.

<sup>27</sup> Afirma el personaje de Gorgias: “La retórica abraza y tiene bajo su dominio la potencia (*dýnamis*) de todas las artes”. Y brinda una prueba, “no hay materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que cualquier otro, sea cual fuere su profesión” (456a-c).

<sup>28</sup> Para el análisis de esta doble vertiente, cf. MACÉ, 2005.

Un punto central de estos planteos gorgianos es el rol de la *apáte*. El engaño es abordado en tanto condición de la efectividad del discurso poético y del fenómeno estético. Desde el enfoque gorgiano, tal fenómeno requeriría, según entiendo, dos factores: un discurso elaborado con arte y, como contraparte, un alma sensible, capaz de captar y dejarse arrebatar por el placer de las palabras. Es en virtud del engaño, producto de la persuasión, que es posible producir el placer. Veamos los pasajes en los que nos apoyamos para sostener tal hipótesis. Empecemos por el *Encomio de Helena*:

Pues los encantamientos inspirados por los dioses producen placer y quitan el dolor. Pues al encontrarse con la opinión del alma (*tê dóxê tês psychês*), el poder del encantamiento la seduce (*éthelxe*) y persuade (*épeise*) y la cambia mediante magia. Han sido inventadas artes dobles (*díssai téchnai*) de la persuasión y la magia que son errores del alma (*psychês hamartémata*) y engaños de la opinión (*dóxes apatémata*) (*Helena*, 10).

Este párrafo medular establece en qué medida los efectos benéficos del *lógos* se asocian a la persuasión y esta, a su vez, al engaño. Veamos. La primera oración retoma, sin duda, la concepción tradicional de la palabra poética según la cual esta supone un encantamiento inspirado por los dioses. Por otro lado, se alude una vez más a los efectos positivos y terapéuticos de tales palabras que causan placer y apartan el dolor. Gorgias introduce aquí el lenguaje de la mántica para exhibir el poder de seducción de la palabra. El sujeto último al cual se dirige la palabra poética es la *dóxa*: es la opinión del alma la que debe ser persuadida y modificada por la magia de la palabra. La *dóxa* aparece entonces como el terreno en donde se evidencia la correspondencia entre la persuasión (*peithô*), el error (*hamártema*) y el engaño (*apáte*). Y sin embargo, es a partir de aquí que se producen los efectos benéficos de la palabra, señalados por el sofista hacia el comienzo del párrafo. Por otro lado, como en Simónides, reaparece el tópico de la violencia ligada a la palabra. Afirma Gorgias:

Pues lo persuasivo tiene por una parte, el nombre contrario a la necesidad, pero por otra, su mismo poder. Pues el discurso, el que persuade el alma, a la persuadida forzó tanto a creer las cosas dichas como a consentir las hechas. Así pues, quien persuadió, en tanto la forzó, cometió injusticia, pero la persuadida, en tanto forzada por el discurso, es tenida en mal concepto sin fundamento (*Helena*, 12).

La persuasión ejercida por el discurso guarda una ambigua relación con la fuerza y la necesidad. Por un lado, parece contraponerse a ellas (en la medida en que tradicionalmente violencia y palabra se presentan como opuestas o

complementarias). Pero, por otro, parecen identificarse. Se da entonces un juego paradójico que supone, en primera instancia, el consentimiento del oyente para que se produzcan ciertos efectos; pero, una vez sumergidos en el juego, la violencia parece no dejar lugar ni al discernimiento (Helena no puede sino creer a Paris) ni a la voluntad (Helena no puede sino consentir en las acciones propuestas por Paris). Es así que se justifica la inocencia de Helena a través de la soberanía de la palabra.

Ahora bien, el hecho de encontrar esa paradójica concepción del engaño y el error considerados desde un punto de vista positivo ¿habla meramente de cierta inconsistencia en su planteo que respondería a un simple juego, como se sugiere hacia el final de *Encomio* en donde el orador dice “haberse mantenido fiel a la norma fijada al comienzo de su discurso y haber realizado una defensa para Helena y un juego (*paígnion*) para sí? (*Helena* 21). Querría aventurar con cierta cautela una respuesta: estas tensiones asumen pleno sentido a la luz de la voluntad de ocultar el desgarramiento que supone el acceso a la realidad sumergiéndose y anestesiándose en el engaño. El testimonio 23a, al que ya hemos hecho mención en ocasión del tratamiento de Simónides (y que algunos atribuyen a Gorgias), apoya tal concepción acerca del engaño en el contexto estético: uno u otro habrían afirmado que no engañaba a los tesalios pues eran demasiado ignorantes. Otro pasaje de Plutarco afianza tal idea.

[B 23] La tragedia floreció y fue célebre, al ser un espectáculo maravilloso para los ojos y los oídos de los hombres de la época y al prestar a los mitos y pasiones que representaba un engaño tal que, como Gorgias dice, quien engañaba era más justo que quien no engañaba (*bó apatésas dikaióteros toû mèn apatésantos*) y el engañado más sabio que quien no lo era (*bo apatetheis sophóteros toû mèn apatethéntos*). En efecto, el que engañaba era más justo porque, habiendo prometido eso, lo hacía; el engañado, más sabio porque ha sido engañado; de hecho el ser que no es insensible (*tò mèn anaístheton*) se deja conquistar mejor por el placer de las palabras (*bedonês lógon*)” (PLUTARCO, *De glor. Ath* 5, 348c.).

De este fragmento emerge una concepción de la tragedia en tanto juego de engaño (*apáte*): para que se produzca el fenómeno estético son necesarias condiciones de las dos partes. Quien la escribe o actúa se compromete a engañar y el público a realizar un ejercicio vinculado con la suspensión del juicio de realidad. Así, quien logra engañar es más justo porque honra su compromiso y el engañado, más sabio, porque sólo quien no está falto de sensibilidad es permeable al placer que causan las palabras. ¿Qué sentido tendría prometer el engaño si este no viniera asociado necesariamente al

placer y al olvido de la condición de desgarro? Creo que esta es una propuesta de terapia del alma que explicaría por qué en el *Gorgias* el eje principal en torno al cual se discute es el del placer y el engaño.

Por último, me gustaría reponer aquí un complejo fragmento atribuido a Gorgias que problematiza aun más la noción de *dóxa*: [B 26 DK] Simplemente no es verdad lo que decía Gorgias. Decía que el ser es oscuro (*tò mèn êinai aphanés*) si no coincide con el opinar (*toû dokeîn*) y que el opinar (*tò dokeîn*) es débil si no coincide con el ser (PROCLO, in: *Hes. Opp.* 758).

El sentido de *tò dokeîn* (que aparece en dos ocasiones) no es claro. Puede ser interpretado en sentido objetivo (UNTERSTEINER) o en sentido subjetivo (MAZZARA). ¿Se trata del opinar o de la apariencia? El fragmento pone en evidencia la dificultad que tenemos a la hora de traducir estos términos que asumen, tanto un sentido objetivo como un sentido subjetivo<sup>29</sup>. En primer lugar, hay que destacar la posibilidad de contacto que se asume entre el ser y el parecer o la opinión, lo cual supone una nítida infracción a la *krísis* parmenídea. Por otro lado, es en este contacto que el parecer asume alguna seguridad y se puede combatir el carácter débil que se le atribuye en el *Encomio*. El ser, como contrapartida, es inaccesible si no coincide con la *dóxa*. ¿Esto abre acaso la posibilidad de hablar de una *dóxa* verdadera y una *dóxa* falsa? La primera sería aquella en que la *dóxa* coincide con el ser, y la segunda aquella en que no coincide. Quizás sea así. Pero entiendo que a la luz de lo estudiado las nociones de verdad y falsedad no pueden ser interpretadas en Gorgias desde una concepción que suponga una correspondencia entre el adentro y el afuera del discurso. Sin embargo, hablar de la posibilidad del contacto entre ser y *dóxa* también implica abrir un hiato con lo hasta aquí tratado.

#### IV

A pesar de lo visto en el apartado anterior, el *lógos* y su dimensión engañosa no son siempre valorados positivamente por el sofista. Gorgias ofrece una analítica del *lógos* que supone una fuerte actitud crítica<sup>30</sup>. La idea central para comprender la naturaleza ambivalente del *lógos* es aquella de *phármakon*, que introduce Gorgias en el *Encomio*. Sostiene el orador:

<sup>29</sup> Así también el término “*lógos*”, “*phantasía*” etc. Para un tratamiento respecto del valor subjetivo u objetivo de estos términos, en especial del de “*alétheia*”, cf. SNELL, 1978, p. 91-92.

<sup>30</sup> En este sentido creo que es errada la consideración de Aubenque según la cual “si hay una cosa que escapa a la crítica universal de los sofistas es el discurso, puesto que es el instrumento mismo de esta crítica”. AUBENQUE, 1962, p. 98.

La misma relación guarda el poder del discurso respecto de la disposición (*táxis*) del alma que la disposición de fármacos respecto de la naturaleza de los cuerpos, pues así como de entre los fármacos unos sacan del cuerpo unos humores, otros otros y unos suprimen la enfermedad, otro la vida, así también de los discursos unos afligen, otros alegran, otros atemorizan, otros conducen a la audacia a los oyentes, otros drogan y hechizan el alma por medio de una persuasión maligna (*Helena*, 14).

Este párrafo se sirve de una clara analogía con la medicina para explicar cómo el discurso actúa sobre el alma para establecer una combinación de la que resulta un estado saludable o enfermo de esta última. El término "*táxis*" describe el orden, la norma de la salud y la idea de que el discurso puede, como una medicina, poner su encantamiento al servicio del equilibrio para librar al alma de los males que la aquejan<sup>31</sup>. Pero puede asimismo desequilibrar y destruir el alma. El pasaje muestra a las claras la ambivalencia del *lógos*.

Se ha intentado encontrar en el pensamiento de Gorgias una concepción según la cual la verdad se trataría de aquello que una comunidad considera más persuasivo<sup>32</sup>. Esta posición, sin embargo, desmiente lo afirmado en varios pasajes del *Encomio* y de la *Defensa de Palamedes* en que Gorgias traza una nítida distinción entre la verdad y el engaño, por un lado y, paralelamente, entre la verdad y la opinión. Si la verdad se definiera en términos de persuasión habría que suponer que es imposible hablar de una falsedad o un engaño persuasivos. O habría que pensar que el engaño no se contrapone a la verdad. Sin embargo, son numerosos los testimonios que atestiguan tal oposición. Así por ejemplo se manifiesta en *Palamedes* 24, pasaje que establece una radical oposición entre aquellos que saben y aquellos que opinan y exhibe la fuerte impronta del pensamiento parmenídeo en el del sofista. La *dóxa*, común a todos los mortales tal como en Parménides, se contrapone al auténtico conocimiento. Esto da sustento a la oposición, atribuida al sofista en el *Gorgias*, entre la *dóxa* y otro tipo de saber más firme como podría ser la *epistéme*. Sostiene Gorgias en el parágrafo 11 del *Encomio de Helena*:

Cuántos a cuántos sobre cuántas cosas han persuadido y siguen persuadiendo habiendo modelado un discurso falso. Pues si todos sobre todas las cosas tuvieran memoria de las pasadas, conocimiento de las presentes y previsión de las futuras, el mismo discurso no sería semejantemente se-

<sup>31</sup> Acerca de la relevancia del término "*táxis*" en el planteo de Gorgias y su influencia en Platón, cf. MACÉ, 2005, p. 10.

<sup>32</sup> Cf. CONSIGNY, 2001, p. 60.

mejante para quienes incluso ahora no es accesible ni recordar lo pasado, ni examinar lo presente, ni aprender lo futuro. De tal modo en la mayoría de las cosas la mayoría hace de la opinión consejera para el alma. Pero la opinión que es incierta e insegura cubre a los que la consultan de suertes inciertas e inseguras (*Helena*, 11).

Aquí se manifiesta nuevamente la tragedia gnoseológica a la que se hacía referencia en el tratado *Sobre el no ser*<sup>35</sup>, presentada una vez más como condición del engaño. Pero la falsedad y el engaño no aparecen vinculados *a priori* al discurso, sino que tal vinculación se aprehende a través de una contrastación empírica que se sigue de la condición epistémica de la mayoría de los hombres que elevan la *dóxa* a consejera del alma. La caracterización de la *dóxa* como insegura y falta de fundamento retoma así la concepción parmenídea. Sin embargo, a partir de lo propuesto en el apartado anterior es posible preguntarse si no hay algo de racional y de voluntario en esta determinación de elegir a la *dóxa* como consejera del alma. En este sentido, la tragedia gnoseológica señalada por Untersteiner encubriría una tragedia existencial más profunda.

Las tensiones exhibidas por Gorgias se manifiestan con toda claridad en el siguiente parágrafo 33 del *Palamedes* en que la multitud aparece como capaz de ser persuadida con peticiones y con súplicas, es decir con recursos dirigidos a la parte afectiva del alma y así ser engañada. Pero así como a la multitud se le contraponen los primeros entre los griegos, al engaño se contrapone la verdad. La oposición entre *lógos* y hechos se manifiesta también en el siguiente pasaje:

Si fuese posible por medio de las palabras (*dià tôn lógon*) que la verdad de los hechos (*tèn alētheian tôn érgon*) se tornara pura y manifiesta a los oyentes, fácil sería la decisión (*krísis*) tan sólo con lo ya dicho. Pero como no es así, mantengan mi persona bajo vigilancia, esperen algo más de tiempo y tomen la decisión conforme a la verdad (*Palamedes*, 35).

Aquí la verdad de los hechos se contrapone a las palabras, rompiendo con la complementariedad que postulaba la tradición. Es la irrupción del engaño en tanto contrapuesto a la verdad lo que rompe con la continuidad

<sup>35</sup> Es curioso el paralelo con *Iliada* I, 70 y con *Tegonía* 32; 38, en que es justamente el poeta-vidente quien puede aprehender “lo que es, lo que será, lo que fue”. Esta sustracción a la multitud con respecto a esta omnisciencia puede ser parte de la herencia de esta tradición: la mayoría no puede alcanzar este conocimiento, pero no se cierra la posibilidad de que unos pocos privilegiados cuenten, como poetas y adivinos en la tradición, con este poder.

entre el plano de la práctica y el del discurso. De los textos analizados en este apartado surge, pues, el siguiente cuadro de oposiciones en el pensamiento del sofista:

verdad / engaño  
 hechos / discursos  
 conocimiento / *dóxa*  
 unos pocos / la mayoría  
 recurso a la verdad / recurso a las pasiones

Llegamos así a un esquema bastante próximo al trazado sobre la base de la primera parte del *Gorgias* en la introducción de este trabajo, lo cual demuestra lo certero del planteo platónico.

\*

Hemos visto que la posición gorgiana no se deja reducir ni a un encomio de la palabra que se despreocupe de sus efectos ni a una crítica moral de la palabra que avanzaría aquella trazada por Platón. El sofista ha sido presentado como heredero y a la vez detractor de la tradición poética y la parmenídea al postular un esquema a mitad de camino entre estético y filosófico.

¿Pero dónde se encontraría la clave para entender tal ambigüedad? Entiendo que en el cruce entre la naturaleza que se le atribuye a la palabra retórica y el ámbito en que tal palabra se practica. Uno de los recursos centrales de la poesía que emerge de los testimonios analizados es el engaño (*apáte*), condición del fenómeno estético. Este, según hemos estudiado, permitía que el alma de uno padezca por falsas experiencias de otro como si fueran propias, fenómeno que supone el hecho de clausurar el criterio de realidad. Ahora bien, la extensión de estos recursos a los contextos políticos o forenses, horizonte propio de la retórica, supone una *estetización del discurso público*. Los efectos de tal estetización se manifiestan no sólo a partir de los testimonios de Platón, quien en el *Gorgias* sobre todo denuncia la vinculación a sus ojos nefasta entre política y placer, sino también de Tucídides, que subraya la fascinación que ejercían tales discursos sobre los atenienses, y de toda la tradición de oradores del siglo IV que, a la vez que ejercitan la retórica, la encubren y censuran. Pero, curiosamente, a partir de la paradójica analítica del *lógos* aquí analizada el propio Gorgias emerge como quien habría forjado las herramientas conceptuales de las se serviría tal tradición a la hora de denostar la retórica.

[recibido em setembro 2009; aceito em dezembro 2009]

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DIELS, H. – KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 v. Berlin, 1951-1952<sup>6</sup>.  
 DODDS, E. *Plato – Gorgias*. A revised text with introduction and commentary.  
 Oxford: Clarendon, 1959.  
 UNTERSTEINER, M. *Sofisti*. Testimonianze e frammenti. v. II, Firenze, 1967.

## FONTES SECUNDÁRIAS

- AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF - Quadrige, 1962.  
 BETT, Richard. The Sophists and Relativism. *Phronesis*, v. XXXIV, nº 2, 1989,  
 p. 139-169.  
 CASSIN, B. (Org.). *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.  
 CONSIGNY, S. *Gorgias Sophist and Artist*. South Caroline: University of South  
 Caroline Press, 2001.  
 CORDERO, N. L. Lenguaje, realidad y comunicación en Gorgias. *Escritos de  
 Filosofía*, nº 1, Buenos Aires, 1978, p. 135-142.  
 \_\_\_\_\_. *Siendo se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos, 2005.  
 DETIENNE, M. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Librairie  
 François Maspero, 1967.  
 \_\_\_\_\_. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Trad. española de J. Herrera.  
 Madrid: Taurus, 1981.  
 \_\_\_\_\_.; VERNANT, J. P. *Las artimañas de la inteligencia*. Trad. española de An-  
 tonio Piñeiro. Madrid: Taurus, 1988.  
 DUPRÉEL, E. *Les Sophistes*. Neuchâtel: Editions du Griffon, 1948.  
 GAGARIN, M. Probability and Persuasion: Plato and early Greek Rhetoric. In:  
 WORTHINGTON, I. (Org.). *Persuasion, Greek Rhetoric in Action*. London:  
 Routledge, 1994, p. 46-68.  
 GAINES, R. Knowledge and Discourse in Gorgias's *On the Non-Existent or On  
 Nature*. *Philosophy and Rhetoric*, v. 30, 1997, p. 1-12.  
 GALÍ, N. *De Simónides a Platón: la invención del territorio artístico*. Barcelona:  
 El Acanalado, 1999.  
 GIGON, O. Gorgias 'Über das Nichtsein'. In: \_\_\_\_\_. *Studien zur antiken Philo-  
 sophie*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1972, p. 67-97.  
 KERFERD, G. B. Gorgias on nature of that which is not. *Phronesis*, v. I, nº 1,  
 1955, p. 3-25.  
 \_\_\_\_\_. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.  
 MACÉ, A. Gorgias, le Gorgias, et l'ordre de l'âme. In: ERLER, M.; BRISSON, L.  
 (Org.). *Gorgias - Menón, Selected Papers from the Seventh Symposium Pla-  
 tonicum*. Sankt Augustin: Akademie Verlag, 2005, p. 83-90

- MANSFIELD, J. Historical and Philosophical Aspects of Gorgias 'On what is not'. In: \_\_\_\_\_. *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1990, p. 97-125.
- MARCOS, G. Platón versus Gorgias. *Logos y aisthesis*. In: PERINE, M. (Org.). *Estudos platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 75-90.
- MAZZARA, G. *Gorgia. La Retorica del Verosimile*. Sankt Augustin: Akademia Verlag, 1999.
- MOURELATOS, A. P. D. The Deceptive Words of Parmenides' Doxa. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *The Pre-Socratics*. New Jersey: Princeton University Press, 1993, p. 312-352.
- SNELL, B. Die Entwicklung des Wahrheitsbegriffs bei den Griechen. In: \_\_\_\_\_. *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 91-104.
- UNTERSTEINER, M. *Les Sophistes*. Trad. francesa de Alonso Tordesillas. Paris: Vrin, 1993.
- VERDENIUS, W. J. Gorgias Doctrine of Deception. In: KERFERD, G. B. (Org.). *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.
- WARDY, R. *The Birth of Rhetoric*. New York, Routledge, 1996.