

DIALÉCTICA Y RETÓRICA: SÓCRATES Y GORGIAS

DIALECTICS AND RHETORIC: SOCRATES AND GORGIAS

HUGO RENATO OCHOA DISSELKOEN*

Resumen: Se pretende, en virtud de una comparación entre el discurso de Sócrates en la *Apología*, y el de Gorgias en el *Encomio de Helena*, establecer los alcances y límites de un discurso que aspira a ser puramente racional, es decir, que se rehúsa a utilizar elementos retóricos. Asimismo, ya que el *Encomio* es de hecho un elogio de la retórica, se analiza el sentido de esta defensa y su fundamento.

Palabras clave: Platón-Sócrates, Gorgias, retórica, dialéctica.

Abstract: The aim here is to use a comparison between the discourse of Socrates in the *Apology* and that of Gorgias in his *Encomium of Helen* in order to set out the reach and limits of a discourse that aims to be purely rational, that is, of a discourse that refuses to use elements of rhetoric. Also, since the *Encomium* is in fact a eulogy of rhetoric, the meaning of this defense and its foundation are analyzed.

Keywords: Plato-Socrates, Gorgias, Rhetoric, Dialectic

El *ágora* es el lugar público de la palabra, y el caso de la defensa y acusación de Sócrates no es más que un momento peculiar de ese espacio. Ahora bien, esta palabra, por su mismo carácter público, es un modo de interlocución tal que vuelve imposible arbitrar el discurso por medio de preguntas y respuestas, como suele hacer Sócrates. Y, si bien lo lleva a cabo con Meleto, no puede hacerlo con los jueces, – quienes son los verdaderos interlocutores de la defensa de Sócrates –, para fijar el sentido, alcance y contenido de su discurso. De modo que se debería comenzar por disponer el ánimo de los jueces si se quiere que las palabras tengan “una buena acogida”, ya que las palabras no son capaces, de suyo, de hacer lo que dicen. Quiero decir, por ejemplo, que la palabra “frío”, no enfría o la palabra “dolor” no duele; lo cual

* Hugo Renato Ochoa Disselkoen é professor da Pontifícia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. E-mail: rochoa@ucv.cl

es obvio, pero de esto se concluye que la pura semántica de los términos, en virtud de su inevitable anfibología, es incapaz de comunicar, es decir, poner realmente en común, una experiencia, tal vez sí sólo meros pensamientos. Tal es el contexto en el que se va a desenvolver la defensa de Sócrates.

Al comienzo de la *Apología*, Sócrates hace un elogio, sin duda irónico, de la retórica de Meleto: su persuasión es tal que incluso ha hecho olvidar a Sócrates que el acusado es él mismo, al punto de haber asentido mientras escuchaba la acusación que, no obstante, como luego afirma, es completamente falsa. Entre otras cosas, Meleto previene a los jueces contra el *lógos* socrático, éste sería un hábil (*deinos*) orador, lo cual, según Sócrates, será inmediatamente refutado, porque él se limitará a decir la verdad, sin adornos retóricos. Con esto queda claro desde un principio la distancia entre medios y fines. Por una parte, el lenguaje corriente del *ágora*, por la otra el lenguaje técnico ajustado a un tribunal, por una parte la verdad, por otra lo *pseudos*. Pero Sócrates no se limita a ironizar respecto del discurso de Meleto, y a renunciar al uso del lenguaje apropiado a la circunstancia, sino que además le fija al tribunal su cometido: "... que no se preocupen del modo como me expreso, sea mejor o peor, y que consideren y pongan atención tan sólo al hecho de si es justo o no lo que digo. Pues en esto consiste la virtud propia del juez, y la del orador, en decir la verdad"¹.

No obstante, la labor del juez puede ser entendida de dos maneras diversas. O bien ha de juzgar "conforme" a la justicia; o bien ha de "establecer" simplemente qué es lo justo en ese caso concreto. Evidentemente para Sócrates el juicio de los jueces, para que sea justo, ha de conformarse a lo que la justicia es "de suyo". No obstante cabe pensar, sobre todo atendiendo a los gritos y protestas que Sócrates se ve obligado a acallar y que interrumpen varias veces su discurso, que para los jueces se trata simplemente de juzgar a Sócrates, de tal modo que el veredicto mismo es el que establece lo justo, y es precisamente eso lo que convierte a los jueces en jueces.

Se puede decir esto mismo también de otra manera, no habría "la justicia", sino sólo "lo justo"; no hay tal sustantivo con una identidad esencial que lo defina, sino que se trata siempre de un adjetivo. Ahora bien, si en lugar de una justicia sustantivada se trata en el juicio de establecer qué atributo conviene a Sócrates, el de ser justo o el de ser injusto, entonces el discurso adquiere un sentido completamente distinto, por cuanto la persuasión obra el objeto

¹ PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Traducción, análisis y notas de Alejandro G. Vigo. Santiago: Editorial Universitaria, 2005, p. 33.

en la misma medida que establece, en virtud del juicio, lo que es y lo que no es. El juez juzga, entonces, de acuerdo a su propia convicción o, incluso, si se quiere, dicho en términos contemporáneos, de acuerdo a su conciencia (no de acuerdo a una presunta justicia allende el sujeto), conciencia que no puede tener otro fundamento que, precisamente, la propia convicción; más aún, fallar contra la propia conciencia, contra la propia convicción, constituye un acto de fundamental injusticia para consigo mismo.

De modo que la pretensión de Sócrates, es decir, que los jueces juzguen sólo si lo que Sócrates dice es justo o no, contrastando sus palabras con la justicia misma, sin atender en absoluto a la fuerza o debilidad persuasiva de sus palabras, significa desconocer lo que es, para los jueces, el fundamento real del juicio que han de emitir, esto es, su convicción.

Ahora bien, si Trinidad Santos², y también Castoriadis³ tienen razón, cuando afirman que en la religión griega no hay ninguna forma de revelación ni tampoco algún dios que sancione definitivamente lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, entonces es la asamblea, el tribunal, el lugar propio de tal sentencia, y allí se resuelve legítimamente sobre ello, y esto sólo puede ocurrir de acuerdo al *lógos* más persuasivo en la medida que es éste el que produce convicción.

En este sentido, la apelación que hace Sócrates al dios de Delfos significa una subversión radical frente a la autoridad de la asamblea, no sólo porque así de hecho desconoce esta autoridad, sino también porque la deslegitima. Pero paradójicamente, al afirmar Sócrates que la sabiduría humana vale poco o nada – con lo cual Gorgias seguramente estaría de acuerdo –, le da la razón al tribunal en su cometido de establecer qué es lo justo en ese caso, ya que, por una parte, el tribunal no tiene otra alternativa que juzgar, debe hacerlo y, por lo tanto, no le queda otra más que establecer, desde su propia y única autoridad, qué es lo justo, es decir, la culpabilidad o la inocencia de Sócrates, sin poder remitirse, en razón de esa ignorancia señalada por Sócrates, a una justicia sustantivada.

² “A circunstancia de até a era cristã os gregos não terem uma religião revelada coloca suas propostas éticas num contexto cultural muito diferente do nosso. Perante o silêncio dos deuses ou a consabida ambiguidade de seus pronunciamentos, é do próprio homem que se espera a definição dos princípios que comandam a ação”. SANTOS, J. T. *Para ler Platão*. tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 13.

³ CASTORIADIS, C. *Lo que hace a Grecia, 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 127 ss.

Así, pues, al afirmar Sócrates que sólo el dios es verosíblemente sabio, implícitamente apela a su veredicto y lo coloca por sobre el de sus jueces. Efectivamente, insiste varias veces que él ha sido fiel a la misión que le habría encomendado el dios, llegando por ello incluso a descuidar sus asuntos personales, y concluye, casi al final, que no cree que los dioses le reserven un destino infausto a quienes han vivido conforme a la virtud, es decir, así como desconfía del juicio de los hombres, por el contrario confía en el juicio divino. De este modo Sócrates parece distinguir dos formas retóricas: por una parte, la retórica humana, que apela a lo humano del hombre, es decir, a su *pathos*, y, por otra parte, la retórica socrática, la cual sería, de alguna manera divina de modo que, si bien el *daimon* no lo ha interpelado esta vez, esa misma ausencia significa que el dios no tendría nada que objetar a la actuación de Sócrates.

La defensa de Sócrates, antes del veredicto, tiene sólo dos momentos fundamentales. En el diálogo con Meleto, Sócrates no expone propiamente su inocencia, sino que se limita a mostrar, en una argumentación *ad hominem*, en el mejor de los casos, que Meleto jamás se ha interesado por los jóvenes, que no debió haberlo traído a un tribunal, sino sólo haberlo aconsejado y amonestado en privado y, además, que se contradice en su acusación. Es decir, en este diálogo no expone en absoluto su inocencia, sino que desacredita al acusador. En el segundo momento, Sócrates insiste en el carácter divino de su misión, la cual habría llevado a cabo en servicio del dios.

Sin duda no se puede decir, propiamente, que la defensa de Sócrates carezca de elementos retóricos, no obstante, en general, éste pretende limitarse a una argumentación sobre todo racional, sin apelar a elementos emocionales o patéticos. La retórica humana, no obstante, como se dirige a seres irremediabilmente ignorantes (según la afirmación de Sócrates), no puede sino estar asentada en la persuasión, pero nada se podría esperar de allí, porque en definitiva, según Sócrates, a tales jueces, como niños ignorantes, no les cabría sino obrar al azar. Sin embargo, la persuasión persuade, esto es, orienta, señala, la dirección del juicio de acuerdo a lo que presenta. A este respecto, la crítica socrática es conocida; en el *Gorgias*⁴, Sócrates sostiene que la retórica persuade en virtud de una adulación, un simulacro, y se dirige al placer sin considerar en absoluto el bien. Sin embargo, si la ignorancia es invencible, y así parece que es, ya que Sócrates mismo, el más sabio, confiesa

⁴ PLATÓN. *Gorgias*, 463b. Introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1967, p. 141.

la suya, entonces cabe sostener que el placer, que es algo cierto, puede ser una buena guía, frente a un saber siempre incierto.

Se puede decir que el mismo Homero, maestro de la antigüedad griega, enseña no sólo el valor del honor, el mérito de la valentía, la eficacia de la astucia, etc., sino también y sobre todo el poder de la pasión, y que no tenerla en cuenta, puede arrastrar los negocios humanos al fracaso y al desastre. Más aún, el honor, la valentía, la astucia, pero también la justicia y la prudencia, para ser ejercidas, para hacerlas vivir en los hombres, requieren de una buena dosis de pasión.

La palabra expone, expresa, siempre un vínculo, sea el que ata a hombres y dioses, sea el que ata a los hombres con su pasado, sea el que ata al hombre con la naturaleza, sea el vínculo que ata a los amantes, etc., no se limita a declarar, anunciar o describir; la palabra con sentido tampoco se limita meramente a discurrir de un *lógos* a otro al interior del mismo *lógos*. Pero la palabra tampoco se limita a establecer vínculos, ya que ésta de alguna manera también determina la índole del vínculo, es decir, la presencia, y todo lo que se presenta, está necesariamente cargada de una cierta “fuerza presencial”. Así, las palabras traen a veces presencias que son casi ausencias, otras palabras son sólo un escenario, por decirlo así, de lo que realmente importa, pero hay otras que se imponen hasta el dolor o hasta el placer, hasta la tristeza o la alegría, y las palabras adquieren tal fuerza en la medida que efectivamente logren conmover el ánimo.

A este respecto cabe traer a colación a Gorgias, maestro de retórica quien, en un juego de su arte, realiza un elogio de Helena que, en realidad, es un elogio de la retórica poniendo en evidencia el poder de las palabras.

Pues, así como entre los fármacos, unos extraen del cuerpo algunos humores y otros, otros, y hacen cesar ya sea a la enfermedad, ya sea la vida, así también de los discursos, unos causan dolor, otros, deleite, otros, temor; otros provocan audacia en quienes los escuchan, mientras que otros envenenan y hechizan el alma con una persuasión maligna.⁵

Gorgias se limita a describir un hecho; efectivamente tal es el poder de las palabras, como un *pharmacon* prodigioso, pueden construir o destruir, pueden dar la vida o la muerte. El orador, pues, no puede menos que hacerse cargo de este poder y, si el reproche de Platón es que se usa un tal poder sin

⁵ GORGAS. *Encomio de Helena*, § 14. Introducción y notas de Graciela E. Marcos, traducción de María Cristina Davolio y Graciela E. Marcos. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2011, p. 39.

la sabiduría correspondiente, es clara la réplica de Gorgias: ¿de qué puede servir todo el saber del médico si no logra que el enfermo tome su medicina?⁶

Se debe tener presente que este *Encomio de Helena*, es efectivamente una alabanza, y así se expresa desde el primer párrafo, se trata de alabar lo laudable y de censurar lo vituperable. Pero la alabanza o la censura no pueden limitarse a mostrar, a exponer, lo que se alaba o censura, el objeto, sino que la alabanza y la censura sólo alcanzan su verdadero sentido cuando conmueven el ánimo, es decir, cuando el orador consigue que sus oyentes experimenten el desagrado por lo vituperable o el placer y admiración por lo laudable. A este respecto se debe tener presente que el *Encomio*, al establecer lo laudable, afirma que, en lo que concierne a las palabras, lo que cabe propiamente es alabar su verdad:

Orden [*kosmos*] para una ciudad es la valentía de sus hombres; para un cuerpo, la belleza; para un alma, la sabiduría; para una acción, la excelencia; para un discurso, la verdad. Lo contrario de estas cosas es desorden [*akosmia*]. Hombre y mujer, discurso y obra, ciudad y acción, lo digno de elogio hay que honrarlo con el elogio, pero lo indigno cubrirlo de vituperio. Pues un mismo error e ignorancia hay en censurar lo elogiabile que en elogiar lo vituperable.⁷

Como se trata de una alabanza, el discurso mismo establece el mérito de lo alabado y, si conmueve con su alabanza al asentimiento, es este mismo asentimiento el único lugar donde cabe afirmar la verdad de la alabanza. De modo que si ha de haber orden, armonía, entre las palabras y la verdad, esta armonía no necesariamente remite a un más allá esencial de las palabras, ya que ellas mismas “verdadean” lo que exponen en la medida que, por una parte, alcanzan el asentimiento y, por otra, dado que tienen que apelar inevitablemente no sólo a la memoria, sino también a la imaginación⁸, necesariamente re-crean el hecho conforme a la misma armonía de las palabras, como se puede ver ejemplarmente en el *Encomio de Helena*.

Una argumentación pura, un *lógos* que pretenda dirigirse sólo al *noûs*, no sólo significa un desconocimiento de la complejidad de la realidad humana y, por lo tanto, metodológicamente falso, en el sentido que no alcanzaría su objeto, sino que también, tal argumentación quedaría absolutamente clausurada sobre sí misma, pondría, en el mejor de los casos de manifiesto una

⁶ PLATÓN. *Gorgias*, 456b, ed. cit., p. 129.

⁷ *Encomio de Helena*, § 1, ed. cit., p. 27.

⁸ Cfr. *Ibid.* § 11, p. 35-36.

verdad, pero que no induciría a nada, a ninguna acción consecuente con tal verdad, porque el llamado a la acción, al compromiso, o a la puesta en obra de una verdad y, por lo tanto, su sentido, no tiene su origen, ni puede tenerlo, en el puro *noûs*. Una verdad que no demande nada, que se presente vacía de toda tensión, que sea, por decirlo así, puramente declarativa, en realidad, no dice nada.

De allí que Gorgias, al establecer para cada “nivel” su propio orden – para la ciudad, para el cuerpo, para el alma, para la acción, para el discurso – señala que no sólo es necesario poner esta armonía de manifiesto, sino que también es necesario alabarla; señala, además, que es “obligación” del mismo que proclama una verdad, realizar la alabanza que le corresponde. En este sentido, Gorgias parece afirmar que verdad y alabanza, es decir, lógica y retórica, han de ir necesariamente juntas, si la verdad ha de tener algún “efecto” (con lo cual volvemos al principio, ¿de qué le vale al médico todo su saber si no es capaz de convencer a su paciente de que tome la medicina que le ha prescrito?). No obstante, por cierto, este mismo dilema plantea el problema inverso, que es precisamente la pregunta que Sócrates dirige a Gorgias: ¿qué sentido tiene una persuasión que ignora aquello de lo que persuade?, con lo cual se plantea el problema de la autonomía de la retórica.

Se puede sostener que la retórica tiene sólo una función pedagógica, o bien que sólo tiene sentido en la medida que dota de placer, en virtud de la belleza, a un saber que es de suyo árido e incapaz de conmover el ánimo.⁹ No obstante, el *Encomio de Helena* pretende mostrar que la retórica no sólo puede convencer al paciente de que se tome su amarga medicina, sino que puede incluso sobreponerse a la tradición, es decir, a las verdades consolidadas por siglos y que conforman una cultura, porque éstas – cultura y tradición – se constituyen originariamente también como palabras. Así, si bien el nombre de Helena, según Esquilo, tiene un significado premonitorio, “pues de acuerdo con su nombre, [Helena¹⁰] ha perdido a las naves, ha perdido a los hombres, ha perdido a las ciudades,”¹¹ Gorgias, también en virtud de palabras, pondrá de manifiesto que un discurso puede ser enmendado por otro. En el *Encomio de Helena*, Gorgias enuncia las posibles causas que explicarían el comportamiento de Helena, éstas son: “En efecto, ya sea

⁹ Cfr. GRASSI, Ernesto. *Macht des Bildes. Ohnmacht der rationale Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1979.

¹⁰ *Helena*, presuntamente de *belein*, destruir.

¹¹ ESQUILO. *Agamemnon*, v. 687. Oxford: Oxford University Press, 1962.

por designios de la fortuna [*tyche*] y por decisiones de los dioses como por decreto de la necesidad hizo lo que hizo, o raptada por la fuerza [*biai*], o persuadida por las palabras, o arrebatada por el amor.”¹²

Gorgias demostrará que cualquiera de estas causas – *tyche* (voluntad de los dioses), fuerza, persuasión o amor – cualquiera, libera a Helena de toda culpa. Sin embargo, no se trata sólo de “demostrar” la inocencia de Helena, sino también de lograr que el interlocutor se conduela con la infamia de la acusación, ella, “[...] que fue forzada y privada de la patria y dejada huérfana de los seres queridos, ¿cómo, con toda verosimilitud, no sería compadecida más bien que difamada?”¹³

No se trata, pues, meramente de probar la inocencia de Helena, sino también y sobre todo de persuadir que se ha de “tomar partido” por la inocencia de Helena. Así como poco sentido tiene un saber médico que no logra que el paciente tome la medicina, también tiene poco sentido un saber sobre la justicia, o sobre la verdad, o sobre la lealtad que no toma partido por ellas, que no las proclama, defiende, elogia y procura. Una vez establecida la verdad, ésta debe, si es asumida como verdad, conmover el ánimo: “Por consiguiente, es justo a la una compadecer, al otro odiar”.¹⁴ Una verdad que no es asumida como tal, una verdad que no tiene consecuencias, es decir, “inconsecuente”, carece de efectiva realidad en la medida que el lugar propio de toda verdad es el mismo sujeto humano comprometido con su propia vida, y no el mero entendimiento.

Es más, tal vez pueda afirmarse que el compromiso es lo que vuelve a la verdad “valiosa”, tanto así que incluso si se trata de un error y no de una verdad, el compromiso lo podría validar como digno de elogio. Y eso es lo que podría haber ocurrido con Helena, si es que fue seducida por la persuasión de París. Por ello, de las cuatro causas posibles que aduce Gorgias para explicar el comportamiento de Helena, evidentemente otorga más importancia a esta tercera, como se puede ver por la misma extensión que le dedica. Efectivamente, la palabra es más poderosa que la violencia y por momentos equiparable a la fuerza de los dioses: “La palabra es un poderoso soberano que con un cuerpo pequeñísimo y del todo invisible, lleva a término las

¹² *Encomio de Helena*, § 6, ed. cit., p. 31.

¹³ *Encomio de Helena*, § 7, ed. cit., p. 33.

¹⁴ *Ibid.*

obras más divinas. Pues es capaz de hacer cesar el miedo y mitigar el dolor, producir alegría y aumentar la compasión”.¹⁵

Cabe preguntar, de qué palabra se trata, porque no todo discurso produce tales emociones y movimientos en el alma. Como el mismo Gorgias señala¹⁶, se trata de la palabra poética; ésta tiene la singular capacidad de lograr que la tristeza entristezca, que el terror aterrorice y, también, que el amor enamore. En el caso de la tragedia o también de la comedia, se debe tener presente, además, que se trata de una mera representación, no hay nada “real”, si cabe hablar de realidad allende las palabras y, sin embargo, “realizan” en el público la tristeza, el terror, la alegría. “A los que la escuchan los invade un escalofrío terrorífico, una compasión que arranca lágrimas y una aflicción doliente, y a partir de la buena fortuna y las desventuras de otras acciones y cuerpos, el alma, por efecto de las palabras, padece una afección propia”.¹⁷

El poeta lograr convertir la pasión del otro conforme a la propia, lo cual requiere una forma de comunicación que es propiamente comunión. Ciertamente en la tragedia no son sólo las palabras las que logran tal efecto, pero éstas son el vehículo fundamental de este resultado. También Platón, en la *República*¹⁸ se refiere a este “terrible” poder de la poesía, aludiendo tanto a Homero como a la tragedia. Y a esa parte del alma que satisfacen los poetas y que está hambrienta de lágrimas y de quejidos y que busca ser adecuadamente satisfecha – pues está en su naturaleza el desear tales cosas – la llama parte “quejumbrosa” [*tou threnodous*].¹⁹ Y así condena la pasión, condena la pérdida de control de la parte que él considera más noble del alma, pérdida que conduce a que en la ciudad reine el placer y el dolor en lugar de la ley y la razón. Sin embargo, aunque expulsa a la poesía de la ciudad, Platón parece aguardar todavía ser convencido de lo contrario, tal vez porque la ley y la razón no son suficientes para alcanzar la plenitud, tanto de la ciudad como del ciudadano.

No obstante, quede dicho que, si la poesía imitativa y dirigida al placer puede alegar alguna razón por la que es necesario que exista en un Estado

¹⁵ Ibid., § 8, p. 33.

¹⁶ Cfr. Ibid., § 9, pp. 33-34.

¹⁷ Ibid., §9, p. 35.

¹⁸ PLATÓN. *La República*, 605d. Edición, notas, estudio preliminar y traducción de José Manuel Pabón. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954.

¹⁹ Ibid, 606a.

bien gobernado, la admitiremos complacidos, conscientes como estamos de ser hechizados por ella.²⁰

Este hechizo, que tanto incomoda a Platón, es sin duda altamente peligroso, no obstante, la pretensión de eliminar el peligro de la seducción, del error, incluso del engaño y de la falsedad, destruiría también la verdad, según la tesis implícita de Gorgias, porque la verdad, por sí sola, desnuda de toda retórica, sería incapaz de hechizar. En este sentido habría dos formas diversas de seducción, una falsa y otra verdadera; esta última cuando se contagia la propia pasión en el otro, Paris, enamorado, enamora; tal vez la misma pasión de éste fue la que obró la seducción de Helena; esa comunión en la pasión hace que la palabra que la contagia pueda ser llamada “verdadera”. En cambio, la persuasión falsa opera sobre la base de un simulacro, engaña con una pasión que no existe, finge malversando las palabras. Gorgias está perfectamente consciente de esta duplicidad esencial de la palabra, y el discurso falso se sostiene sobre la base de una falla que se debe a la esencial temporalidad de la vida humana.

¡Cuántos persuadieron a cuántos y sobre cuántas cosas, y siguen persuadiendo modelando un discurso falso! Si todos tuviesen recuerdo de todas las cosas pasadas, comprensión de las cosas presentes y previsión de las futuras, la palabra, aun siendo semejante, no se comportaría de modo semejante, mas ahora no resulta fácil recordar el pasado, investigar el presente ni adivinar el futuro [...].²¹

Efectivamente, quien no recuerda el pasado, ni investiga el presente, ni prevé el futuro, será fácil presa del discurso engañoso, porque ha perdido el enraizamiento con la realidad que fluye por la vida misma. La palabra, ella misma fluencia temporal, es capaz de sacar al ser humano del tiempo, llevarlo hacia el no tiempo, hacia un presente que recoge y aún en sí, mágicamente, la totalidad intemporal de la emoción, del deseo, de la pasión. En el discurso retórico “la palabra, el signo, y su realidad son una sola cosa”²², es decir, la palabra suplanta a lo real, pero eso ocurre siempre; la palabra misma, el signo, se oculta en su significado, allí se hace transparente, y el significado, a su vez, se oculta en la memoria, en la conciencia, en la previsión de quien escucha; allí urde su trama, en la intimidad del alma.

²⁰ Ibid, 607c.

²¹ *Encomio de Helena*, § 11, ed. cit., p. 36-37.

²² GRASSI, E. Op. cit., p. 175.

No es raro, entonces, que Gorgias compare el discurso con los fármacos, no sólo porque éstos pueden poner fin a la enfermedad tanto como a la vida, sino también porque así como uno opera sobre el cuerpo, asimismo el otro opera sobre el alma. El discurso de Gorgias, en definitiva, exculpa completamente a Helena, porque si obró por causa de *tyche* por influencia de los dioses, si por violencia, si seducida, o bien si por culpa del Eros, en todo caso es inocente²³.

Quitó con mi discurso la infamia sobre una mujer; permanecí dentro de los límites de la norma que me propuse al comienzo del discurso; intenté remediar la injusticia de un reproche y la ignorancia de una opinión. Quise escribir este discurso como un encomio de Helena y un juego de mi arte.²⁴

Efectivamente, se trata de un juego del arte retórico, sin embargo, lo que queda claro es que el ámbito del dominio que sobre sí puede ejercer y ejerce de hecho el ser humano, entendido al modo del Platón de la *República*, es más estrecho de lo que él seguramente quisiera. Y, además, la puerta de entrada de tal “heteronomía” es, precisamente, el *lógos*, un *lógos* particular, sin duda, pero que tiene fuerza casi divina. Aunque queda en pié un problema que Gorgias no plantea, este es si acaso en la seducción misma, para que ésta logre su propósito, no se requiere de una cierta complicidad por parte de la “víctima”, si acaso no hay un instante definitivo en el que todo se juega, instante en el que la “víctima”, que no lo es todavía, asiente a la seducción convocada por el placer que promete. Y parece que eso es lo que piensa Platón, porque si bien la poesía “riega y alimenta las pasiones”, la “vigilancia de la parte quejumbrosa”, y el orgullo de “poder guardar calma y aguantarnos”²⁵, serían eficaz remedio contra la seducción poética; o tal vez no, o al menos no para todos, seguramente no para la mayoría, y por eso Platón se ve obligado a expulsar a los poetas de la ciudad.

Acaso el *Encomio de Helena* sea un poema, como lo es, en realidad, todo discurso que intenta conmovir, en el sentido de que no sólo pretende un mero asentimiento, sino también que el ánimo se vea comprometido, pretende, pues, un asentimiento existencial, diríamos hoy, porque sólo tal asentimiento efectivamente “verdadea” el juicio, porque éste de verdad se legitima en la vida.

²³ Cfr. *Encomio de Helena*, § 20, ed. cit., p. 45.

²⁴ *Ibid.*, § 21, p. 45.

²⁵ Cfr. PLATÓN. *República* 605d ss., ed. cit.

Pues bien, si ahora se compara el discurso de Sócrates en la *Apología*, con el de Gorgias en su *Encomio*, se puede decir que el primero, al apelar a la mera “verdad”, propiamente no se dirige a los jueces, sino a esos dioses que, como parece en el *Eutifrón* y en la misma *Apología*, son justos y odian la mentira, porque los jueces del tribunal no pueden sino juzgar de acuerdo a su convicción, a la impresión que en su ánimo suscitan las palabras, ya que están ciertos de que son ellos los que establecen qué es lo justo y qué no lo es. De modo que la retórica es imprescindible allí donde Dike se ha retirado, allí donde la justicia resulta del acuerdo, allí donde se transan bienes y males, allí donde habitan seres humanos.

Recebido em novembro 2013

Aceito em dezembro 2014

BIBLIOGRAFÍA

- CASTORIADIS, C. *Lo que hace a Grecia, 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- ESQUILO. *Agammenon*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- GORGIAS. *Encomio de Helena*. Introducción y notas de Graciela E. Marcos, traducción de María Cristina Davolio y Graciela E. Marcos. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2011.
- GRASSI, E. *Macht des Bildes. Ohnmacht der rationale Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1979.
- PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Traducción, análisis y notas de Alejandro G. Vigo. Santiago: Editorial Universitaria, 2005.
- PLATÓN. *La República*. Edición, notas, estudio preliminar y traducción de José Manuel Pabón. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954.
- PLATÓN. *Gorgias*. Introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1967.
- SANTOS, J. T. *Para ler Platão*. tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2008.