

I T E R

VOL • XVI
ENSAYOS

ISBN 978-956-7062-54-6
ISSN 0718-1329

Los dados de Zeus están siempre cargados

*Consideraciones sobre la palabra, el ojo y las pasiones
en el Encomio de Helena de Gorgias*

GIOVANNI CASERTANO



I T E R

VOL • XVI
E N S A Y O S

ISBN 978-956-7062-54-6
ISSN 0718-1329

Los dados de Zeus están siempre cargados

*Consideraciones sobre la palabra, el ojo y las pasiones
en el Encomio de Helena de Gorgias**

GIOVANNI CASERTANO

Un vínculo inmediato, siempre, une la palabra al placer y al dolor. Pero no solo al placer y al dolor: a la piedad, a la alegría, al miedo, dicho brevemente, a toda la esfera de los sentimientos, de los afectos, de las pasiones del hombre. Es una conexión que se presenta con los caracteres del constituirse mismo: no se da placer, o dolor, o sentimiento que no se presente inmediatamente “constituído” por palabras, que no se presente con un ropaje estrecha y necesariamente connatural a él, y este ropaje es la palabra, el lenguaje. Mas este estrechísimo vínculo por el cual no hay sentimiento, si no expresado en la palabra y, viceversa, no hay palabra que no exprese un sentimiento, no es una relación neutra en la cual los dos términos son indiferentes el uno del otro, o en la cual ellos se encuentren en una relación, por así decir, de «paritariedad»: pronto, desde el inicio, la relación parece privilegiar uno de los dos términos respecto al otro. Y, por extraño que pueda parecer, el término privilegiado no es el sentimiento, sino precisamente la palabra.

«La palabra es un gran dominador, que con un cuerpo pequeñísimo e invisibilísimo divinísimas cosas sabe cumplir: puede, en efecto, calmar el miedo y eliminar el dolor, y suscitar la alegría y aumentar la piedad» (DK82B11 = *Hel. En.*, 8)¹.

* Este artículo ha sido publicado, en lengua italiana, en el año 1982, en “*Discorsi. Ricerche di storia della filosofia*”, Ed. Il Tripode s.r.l., Napoli, pp. 7-27.

¹ El texto del *Encomio de Helena*, que hemos tenido presente es el de H. Diels-W. Kranz: *Die Fragmente des Vorsokratiker*, Dublin-Zurich 1966 (=DK), y se encuentra en DK 82 B 11. Va destacado el hecho de que el uso que Gorgia hace, en toda esta obra, del término *logos* es “no unívoco”: puede decirse que cubre todo el arco de los sentidos que, en las lenguas modernas, pueden atribuirse a la palabra griega.

El rol activo, pues, en la dinámica de los sentimientos que se subsiguen en nuestro ánimo –mas quizá sería mejor decir en la dinámica de nuestros cambiantes estados de ánimo, para evitar la impresión que nuestro ánimo sea una cosa aparte, casi un espectador de sus propios movimientos, cuando, por el contrario, *es* en su momento los diversos sentimientos que experimenta: no “vive” las propias situaciones diversas observándolas “imparcialmente”, sino [que] se constituye existencialmente, plenamente involucrado, en las situaciones diversas–, el rol activo pertenece a la palabra. Hasta podríamos decir que no es tanto el sentimiento en sí, inmediatamente dado, que tiene importancia, cuanto la palabra que lo expresa: si es verdad que sentimiento y palabra no son separables, como hemos dicho, es también verdad que el sentimiento mismo no tiene consistencia alguna en sí, si no es “traducido” en la palabra.

¿Cómo puede suceder todo esto?

«Es necesario, en efecto, explicarlo a quien escucha –dice Gorgias –: todos los tipos de poesía los juzgo y los llamo “discurso con metro” (λόγον ἔχοντα μέτρον); un escalofrío de espanto, una piedad que arrebatara las lágrimas, un deseo de abandonarse al dolor cogen a quien lo escucha, y por las fortunas y los infortunios de hechos y personas desconocidos el alma sufre, *por medio de las palabras* (διὰ τῶν λόγων), una forma propia de sufrimiento» (§ 9).

La diferencia, aquí, entre “poesía” y “prosa” es una diferencia secundaria, de naturaleza exclusivamente formal: la primera usa palabras construidas según un esquema métrico bien definido, mientras el metro de la segunda es mucho más libre, más vario, menos obediente a normas precisas. Pero la una y la otra tienen la misma característica fundamental, la misma naturaleza profunda: son *lenguaje*, este sí un hecho técnico típicamente humano, un hecho que se constituye νόμῳ y no φύσει. Y el lenguaje es siempre “patético”, portador de una carga inmediata de πάθος que –siempre y de todos modos– se propaga en quien escucha y lo involucra y lo determina. El lenguaje –la palabra– “suscita” el sentimiento: espanto, sufrimiento, dolor por hechos y personas completamente extraños a nosotros “viven” en nosotros de modo igualmente fuerte como si nosotros mismos “viviésemos” aquellas situaciones por dentro. Participamos del ansia y del dolor del personaje en escena “como si” los hechos que le acontecen nos aconteciesen a nosotros mismos, involucrados plenamente en una tragedia que no nos toca en efecto –esto es, de hecho, es decir, realmente–: mas, ¿cuál es aquí la “verdadera” realidad? ¿aquella tragedia que no nos concierne, que es inventada, que es puramente fantástica, o nuestro ánimo que viene zarandeado y *es* efectivamente golpeado, sacudido, agitado?

Tocamos aquí con manos la ambigüedad y la polivalencia esencialmente connatural al hecho mismo del lenguaje, la ambigüedad fundamental del λόγος. Hecho “natural”, en sí, que pertenece “por naturaleza” a la especie del hombre, pero, al mismo tiempo, hecho extremadamente artificioso, “técnico”, que, si bien no tiene una consistencia inmediatamente física, natural, es, sin embargo, también una realidad verdadera, omnipresente, “que pesa” en la vida del hombre. Con

características todas suyas, específicamente suyas: «el alma sufre, *por medio de las palabras*, una forma propia de sufrimiento». Esta forma “suya propia de sufrimiento”, en efecto, es, sí, algo artificial, construido por el arte, pero no por esto es menos real, verdadera. El dato inmediato, real, “efectivo”, despojado de cualquier palabra, el dato “natural” es que Orestes ha dado muerte a su madre, es -ante la ley que regula la convivencia de los hombres-, un vulgar asesino y es considerado tal, ni más ni menos, bajo una óptica que privilegia este nivel de valoración de las cosas y de los hechos, como en las palabras de Tindáreo en la tragedia eurípidea. Pero, ¿es verdaderamente esta la realidad, la “verdad” de Orestes? ¿O el héroe es realmente trágico porque en él se entrelazan y se superponen otras realidades y otras verdades: el deseo de vengar al padre, el deber de obedecer a otra ley, sugerida e impuesta entre otra cosa por el dios, la lucha por superar y vencer por sí mismo el afecto filial hacia la madre en nombre de otros principios? Y Edipo, asesino de su padre y culpable de un amor incestuoso, ¿es en realidad tan solo esto, o es también el actor de un drama mucho más vasto, que lo involucra no solo a él, sino a familias enteras, en un ritmo del vivir y del acontecer en el cual su figura juega y no puede no jugar *aquel* rol? Así pues, la consideración de algún otro nivel de realidad, de una realidad que no es inmediatamente dada, empírica y fácilmente perceptible, mas no por esto es menos verdadera, esta consideración es precisamente posible solo gracias al λόγος – solo gracias a aquel mundo artificial, abstracto, “construido” artificialmente por el lenguaje: solo gracias a la “verdad” del lenguaje.

«En efecto, los inspirados encantamientos de palabras (ἐνθεοὶ διὰ λόγων ἐπιδαί...) devienen aportadores de alegría (ἡδονή), o liberan del dolor (λύπη); combinándose con las imaginaciones del alma, la potencia (δύναμις) del encanto la ablanda y la persuade y la arrastra con sus seducciones. Se han inventado dos tipos de arte de seducción (γοητεία) y de magia (μαγεία), y se basan en las enfermedades del ánimo y en las opiniones engañosas. ¡Y cuántos, a cuántos, sobre cuántas cosas han hecho y hacen discursos engañosos, convenciéndoles!» (*Hel. En.* §§ 10-11).

Alegría y dolor, por lo tanto, dependen de la palabra; no son hechos capaces de tener una vida autónoma respecto a la palabra que los expresa o los suscita. Mas alegría y dolor dependen además, como hemos visto antes, de nuestra alma y de la forma “toda suya propia” con la cual ella sufre o goza. Alegría y dolor, todos nuestros sentimientos, tienen una modalidad de existencia a partir del goce y del sufrimiento físicos: la relativa distancia con la cual observamos nuestra herida sangrante en una mano y el dolor que la acompaña, o bien la relativa distancia con la cual masticamos el alimento y degustamos sus aromas y sus sabores, son algo otro que el involucramiento total que caracteriza –incluso físicamente– nuestro comportamiento cuando sentimos un violento sentimiento, de odio, por ejemplo, o de amor. Y esto ocurre solo gracias a la palabra, a la traducción que nosotros hacemos de aquel modo particular nuestro de ser en el lenguaje.

Pero esto significa otra cosa, fundamental e importante: el hecho de que nuestro modo de ser hombres esté caracterizado por el lenguaje, significa que nuestro modo

de ser hombres está caracterizado por la *conciencia*. Hablar, usar las palabras, significa hacerse presente a sí mismos, significa asumir la conciencia de aquello que se ha hecho: el lenguaje –λόγος– es la única forma que permite al hombre ser transparente a sí mismo. Para Gorgias, el ser no coincide inmediatamente con el pensar – y por tanto con el hablar; el lenguaje no está inmediatamente conectado al ser, como para Parménides. Para Gorgias el ser es una maraña tal de “complicaciones” que termina por resultar siempre opaco al hombre: del ser no se puede decir nada, antes bien, es como si no existiese para nosotros: «nada es» sonaba la primera de las tres tesis solo aparentemente paradójicas del περὶ τοῦ μὴ ὄντος². «Mas si incluso algo fuese, no sería conocible»³, apremiaba Gorgias, sacudiendo otro de los fundamentos de la construcción científica parmenídea, porque siempre el percibir y el pensar un hecho, un fenómeno o, y en mayor medida, a una persona, son modificaciones “nuestras”, que son irremediamente algo otro y diverso de *aquel* hecho, de *aquel* fenómeno, de *aquella* persona tales como son para sí o para otros. «Y si incluso fuese conocible, no sería comunicable»⁴ concluía el discurso gorgiano, bien consciente de toda la serie de “saltos” que interrumpen el proceso aparentemente lineal de la comunicación y del lenguaje. Del ser de la “cosa” a mi percepción de la cosa hay ya un salto; y luego otro al momento de la traducción verbal de mi experiencia, que es ya un hecho que se complica con otros componentes, con otras intervenciones –la memoria de hechos pasados, experiencias análogas, impresiones del momento, expectativas más o menos conscientes, mi misma actitud a veces diversa porque diverso es mi interlocutor o porque diverso puedo ser yo frente al mismo interlocutor–; y luego hay todavía otro salto entre todo este complejo sentido que yo doy a mis palabras y el sentido igualmente complejo y compuesto con el cual ellas son recibidas por quien escucha, en su referirlas a las propias experiencias vividas. Estamos bastante lejos, como se ve, en esta perspectiva gorgiana, del discurrir y dialogar socrático-platónico, con su casi pacífico referirse a un universo de significados comunes y de todos modos válidos, que debería permitir, con su sola existencia, el humano hablar.

Si el ser, por lo tanto, es opaco, y si adquiere alguna transparencia propia para el hombre –jamás, sin embargo, en cuanto “ser” abstracto o universal, sino siempre en cuanto ser singularmente *este* hecho, *esta* persona, *este* sentimiento– solo a través del lenguaje, que nosotros usamos con y para nosotros mismos o bien con o para los otros, de ello resulta la enorme importancia que adquiere la palabra en Gorgias. La palabra es un gran dominador porque grandísimo es su poder. Ella puede aportar alegría y liberar del dolor, o bien puede hacer sufrir, precisamente porque actúa sobre aquella mezcla aún no definida que es como el magma al fondo de nuestra alma, trayendo a la conciencia ciertas impresiones, ciertas imaginaciones antes que otras: «combinándose con las imaginaciones del alma, la potencia del encanto la ablanda y la persuade y la arrastra con sus seducciones». Ejercitar este encanto es lo “propio” del λόγος: seducir al alma y arrastrarla no será sino su consecuencia natural. Es una potencia tremenda, por lo tanto, ésta de la palabra, que juega con

² DK82B3, B3a.

³ Sext. Emp. *adv. math* VII 77-82.

⁴ Sext. Emp. *Ibid.* VII 83-87.

el fluido trasfondo de nuestro ser hasta determinar, en el único sentido posible, precisamente nuestro ser mismo. Y puesto que nuestro ser es realmente para nosotros en la medida en que nos es transparente, una vez más el lenguaje será la medida de nuestro existir. Es solo en la palabra, en efecto, que nos reencontramos y asumimos determinadas actitudes: ¿cuántas veces, frente a una persona que hasta ahora nos *aparecía y era* realmente indiferente para nosotros, una palabra o un gesto o una mirada –de todos modos siempre el lenguaje– nos revelan de improviso el sentido específico de aquella nuestra relación con el otro (un sentido que había siempre existido, pero en realidad era como si no hubiese jamás existido porque jamás había sido “traducido” al lenguaje), y de improviso aquella indiferencia neutra cede el lugar a un sentimiento fuertemente coloreado por la simpatía o por la antipatía, por el odio o por el amor? Y esto puede ocurrir precisamente solo gracias a la palabra, a su encanto que «ablanda y persuade y arrastra».

Gorgias es plenamente consciente de que este poder de la palabra juega mucho también sobre la ἀπάτη, sobre las «enfermedades del ánimo y sobre las opiniones engañosas». «¿Y cuántos, a cuántos, sobre cuántas cosas han hecho y hacen discursos engañosos, convenciéndoles!» Se puede también “jugar”, pues, con las palabras, plenamente conscientes de engañar y capturar así arteramente, con esta técnica psicoagógica, el alma de una persona, y arrastrarla y subyugarla. Si la palabra tiene este tremendo poder, quien posee este poder puede plasmar como quiera el ánimo del que escucha, ejerciendo sobre él una violencia menos aparente pero mucho más fuerte y más tenaz que la pura y bruta violencia física. ¿Qué cosa impide entonces creer «que también Helena haya sido arrastrada por discursos llenos de lisonjas y contra su voluntad, como si hubiese sido raptada con violencia (βιατήριον βίαι ἠρπάσθη)» por Alejandro? «Esta es la potencia de la persuasión (πειθῶ), que, aunque no tenga la forma de la necesidad, tiene, sin embargo, su potencia (δύναμις)». Una potencia, podemos decir, bastante más fuerte y coactiva que aquella de un hecho natural, de la ley necesaria del acaecer, porque es una potencia que tiene su punto fuerte en la misma *conciencia*, en la misma *voluntad* del otro, el cual “espontáneamente”, “libremente”, hace exactamente lo que nosotros queremos. «Un discurso (λόγος), en efecto, que haya persuadido una mente, la ha constreñido: ἠνάγκασε a creer en los dichos y a consentir en los hechos»⁵. Una palabra que haya abierto una brecha, por lo tanto, en el ánimo, liga mucho más que cualquier vínculo jurídico y material porque, respecto a esto, se hace fuerte por la *aceptación* y el *consenso* del otro.

Y como no hay una gran diferencia entre el constreñir con la violencia material y el constreñir con la potencia de la palabra, tampoco hay una gran diferencia entre el bien y el mal que nosotros hacemos a nuestro cuerpo o a los ajenos y el mal y el bien que hacemos a nuestra alma o a las ajenas.

«Existe entre la potencia del discurso (τοῦ λόγου δύναμις) y las disposiciones del alma (τῆς ψυχῆς τάξις) la misma relación que hay entre la función de los fármacos y la naturaleza del cuerpo. Como, en efecto,

⁵ *Hel. En.* § 12.

algunos fármacos eliminan del cuerpo ciertos humores, y otros, otros; y algunos ponen término a la enfermedad, otros a la vida: así también de [entre] los discursos algunos ocasionan dolor, otros goce, otros miedo, otros inclinan a los auditores al coraje, mientras otros, basándose en una persuasión perversa (πειθῶντινι κακῆ) envenenan (εφαρμάκευσαν) el alma y la seducen (ἐξεγοήτευσαν)⁶.

El fármaco puede sanar mas puede también matar el cuerpo; el discurso puede hacer gozar mas puede también matar el alma; y no hay una diferencia sustancial entre un tipo de vida y el otro, como no hay una diferencia sustancial entre un tipo de muerte y el otro. Porque la muerte del cuerpo es también la muerte del alma, y la muerte del alma apaga de raíz todo nuestro movimiento vital porque le quita todo sentido.

El discurso, por lo tanto, el lenguaje, la palabra, como regla y medida de nuestro existir. Un lenguaje que es seducción y que es magia, que persuade y que arrastra porque hace palanca sobre las enfermedades del ánimo y sobre las opiniones engañosas. Mas, ¿es posible abstraerse a sus lisonjas? ¿es posible “sanar” aquellas enfermedades y “corregir” aquellas falsas opiniones? ¿es posible, en otros términos, transmutar nuestro “jugar” con las palabras, que puede incluso transformarse en un jugar perverso sobre las palabras, en un hecho “serio”, regulado por normas y por leyes unívocamente orientadas? A primera vista parecería que la respuesta de Gorgias es afirmativa.

«En efecto, si todos tuviesen de todas las cosas pasadas recuerdo (μνήμην), si reflexionasen sobre las presentes (τῶν παρόντων ἔνοιαν), si tuviesen providencia de las futuras, no sería de igual eficacia la palabra como [lo] es ahora para aquellos que no recuerdan el pasado, ni meditan sobre el presente, ni interpretan el futuro: y he aquí que los más, en la mayoría de los casos, ofrecen como consejera al alma la impresión del momento (τὴν δόξαν σύμβουλον τῆ ψυχῆ). Y siendo esta impresión del momento falaz e incierta, involucra en casos falaces e inciertos a aquellos que de ella se fían»⁷.

Por cierto, si cada uno de nosotros pudiese tener siempre presentes en sí mismo la totalidad de los hechos pasados, el recuerdo vivo de las propias experiencias, si pudiese tener siempre la lucidez de juzgar y valorar el presente en todos los aspectos y los niveles que lo componen, si pudiese tener la capacidad de, al mismo tiempo, conectar luego todas las hebras del pasado y del presente, obteniendo de ellos una trama segura en la cual leer también el futuro, es indudable que en tal caso la palabra perdería para cada uno de nosotros su poder arrastrador, resbalaría sobre nuestra alma más bien que plasmarla.

Mas es indudable también que esta no puede ser la respuesta de Gorgias: un hombre de tal ralea no solo realmente no podrá jamás existir, sino que en

⁶ Hel. En. § 14.

⁷ Hel. En. § 11.

última instancia no sería ni siquiera un hombre, sino solo una suerte de monstruoso engranaje en el cual todo está ya ordenado, todo está ya adquirido, todo está previsto. Un ser de tal ralea, en efecto, no sabría ni escuchar ni hablar: le faltaría lo que es la nota específicamente humana del lenguaje. Y de hecho la respuesta de Gorgias no es esta. Es una respuesta, por el contrario, mucho más realista, mucho más “terrestre”, mucho más humana. Es una respuesta, ante todo, que acepta –porque no puede no aceptar– el dato de hecho ineliminable de aquel curioso y extraño y absurdo amasijo de lógica y de emociones que es el hombre con su lenguaje. Y en efecto, luego de haber dicho que Alejandro es culpable porque ha constreñido, mientras Helena, que fue constreñida con la fuerza del discurso, no es del todo culpable, al filo de aquel orden de pensamientos, y casi al concluir aquel discurso, partiendo de la adquisición de aquello que el hombre es y no de aquello que debería ser, Gorgias concluye (darían ganas de decir: inocentemente): «Y puesto que la persuasión unida al discurso plasma al alma como quiere, se necesita aprender...»⁸. El inicio de este período es bellísimo, y es digno de aquel gran orador que en su tiempo debió ser Gorgias. *Y puesto que no es posible que el hombre sea distinto de como es, y puesto que no es posible que los hombres cesen de hablar, y puesto que no es posible que -hablando- los hombres cesen de influenciarse y de determinarse recíprocamente, y puesto que no es posible, finalmente, que con el lenguaje los hombres cesen de hacerse el mal o de hacerse el bien entre sí, he aquí que entonces es necesario aprender. Si el lenguaje, hecho natural y hecho técnico al mismo tiempo, es de tal modo connatural al hombre que constituye, precisamente, su misma naturaleza, es necesario que los hombres aprendan a usarlo, a afinarlo, a enriquecerlo: en una palabra, es necesario que los hombres se apropien de la manera más plena posible de la propia cultura, porque también esta apropiación es parte integrante y notable de la existencia del hombre. El programa de renovación y de enriquecimiento cultural que es característica tan específica del clima espiritual griego del siglo V, aquel programa de ruptura frente a una cultura sapiencial e inmóvil, privilegio de una élite política y social, encuentra también en Gorgias uno de sus más brillantes sostenedores; y, ateniéndonos a algunos testimonios, el tono al mismo tiempo apasionado y lúcido, la riqueza de su “lenguaje” lógicamente irrefutable, pero que al mismo tiempo no sacrifica en absoluto sino valoriza todo el *pathos* que hay bajo y a espaldas de aquella limpidez, debió impresionar fuertemente y finalmente conquistar a un público tan sutil como el ateniense.*

«Y puesto que la persuasión unida al discurso plasma al alma (τὴν ψυχὴν ἐτυποίσατο) como quiere, se necesita aprender en primer lugar las doctrinas de los meteorólogos, los cuales, contraponiendo hipótesis a hipótesis (δόξαν ἀντὶ δόξης), eliminando una de ellas, adelantando la otra, vuelven creíbles aquellas increíbles mostrándolas a los ojos de la mente (τοῖς τῆς δόξης ὄμμασι); en segundo lugar, los discursos apremiantes de los debates públicos (τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας), en los cuales un solo discurso (λόγος) deleita y convence a la muchedumbre, aquel inspirado por la verdad; en tercer lugar, las disputas filosóficas, en las cuales se demuestra cómo la rapidez de la inteligencia (γνώμης) vuelve fácilmente mutables las convicciones de la opinión (τὴν τῆς δόξης πίστιν)» (*Hel. En.* § 13).

⁸ *Hel. En.* § 13.

He aquí la única respuesta que se podía dar a aquella pregunta, la única respuesta que Gorgias, antimetafísico, antidogmático, amante de la concreción en la vida y en los discursos, podía dar. No es posible abstraerse a las lisonjas de la palabra, porque λόγος expresa y es nuestro existir en nuestro ser transparentes a nosotros mismos; no es posible sanar de nuestras enfermedades de hombres porque el hombre es precisamente tal porque está enfermo; no es posible coger la verdad eterna y absoluta porque el hombre no podrá jamás tener más que cambiantes opiniones. Es posible, sin embargo, *enriquecer* continuamente nuestra humanidad, potenciando nuestra conciencia, esto es, nuestra cultura. Es posible: aprendiendo las doctrinas de los astrónomos, de los físicos, aquellas extrañas doctrinas que, yendo contra el sentido común, vuelven creíbles las hipótesis más osadas con el demostrarlas a los ojos de la mente; aprendiendo el arte de disputar públicamente, esto es, el arte político, aquel arte sin el cual el hombre griego no tiene sentido porque no es un πολίτης; aprendiendo finalmente el arte de la filosofía, esto es, del pensar, del conectar dialécticamente, del demostrar, que es el juego más alto de la inteligencia. Mas todo este nuestro enriquecimiento, lejos de ser una constricción y una mortificación de nuestro lenguaje, de nuestro “jugar” con las palabras, es, al contrario, su potenciamiento, su afinación: solo que, a este nivel, el juego no es más inmediato, violento, vulgar, sino que deviene el juego extremadamente pulido, inteligente, consciente –y, por esto, trágico– de la vida.

Y entre los juegos más pulidos, compuestos y complicados de la vida del hombre, entre los juegos en los cuales tiene un rol fundamental aquello que los hombres llaman “acaso”, entre los juegos menos controlables de la parte racional del ánimo humano, entre los juegos en los cuales existe siempre una “distancia” notable e incolmable entre la intencionalidad consciente del actor y los resultados efectivos a los que llega; entre estos juegos se encuentra ἔρως, el amor.

Las cosas son porque son; las acciones de los hombres ocurren porque ocurren; hay una necesidad en las cosas y en el hombre, que es una necesidad natural, independiente de las voluntades individuales y de las individuales decisiones. Gorgias no se pone el problema del “principio”, del primer *por qué*: parte de constataciones de hecho, es más, de constataciones de hechos concretos, ya sea cuando habla del cosmos ya sea cuando habla de aquel pequeño cosmos que es el hombre. Incluso para la ética, en efecto, el discurso gorgiano no es un discurso teleológico, un abstracto discurso sobre el deber ser; fundamental, antes que todo, es adquirir la conciencia de lo que el hombre es, porque es solo basándose en este concreto ser, en el “reconocimiento” del propio ser, que el hombre puede realmente construir alguna cosa. Y en efecto la ética gorgiana no es una ética del mañana, sino del hoy: se basa en una serie de valores ya sólidamente adquiridos y fuertemente presentes en la praxis política y social de su tiempo. De ello dan fe sus discursos, siempre preparados para la oportunidad – si no para el oportunismo – del momento, ya sea cuando propone soluciones panhelénicas, ya sea cuando exalta el rol hegemónico de Atenas⁹. Es la ética, en el fondo, común a las πόλεις del siglo V, en las que, si bien acabado o fuertemente redimensionado el rol de las aristocracias, el emerger de nuevas clases sociales no lleva a un vuelco total de las viejas estructuras mentales: lo

nuevo no destruye lo viejo, crece dentro de él, se le adecúa. Le comunica una nueva vitalidad, una mayor inquietud, una más fuerte vivacidad. De este modo, los valores de la aristocracia, nobleza, virtud, honor, sabiduría, belleza -los valores comúnmente llamados “homéricos”- devienen también los valores de la ciudad. Solo que ellos son ahora acogidos y aceptados no como expresiones de exigencias particulares o de intereses que son de toda la ciudad, o sea del conjunto de los ciudadanos. Además -y esta es característica fundamental del quinto siglo y del movimiento sofístico en particular- ellas exigen ser “reconocidas” como tales, y aquí volvemos a Gorgias, un discurso, un λόγος que los funde y los constituya precisamente como valores *proprios* de la ciudad.

Es precisamente al inicio del *Encomio a Helena*, en efecto, que encontramos este cuadro de valores:

«Ornamento (κόσμος) de la ciudad es una sana juventud, del cuerpo la belleza (κάλλος), del ánimo la sabiduría (σοφία), de la acción la virtud (ἀρετή), del discurso la verdad (ἀλήθεια). Lo contrario de esto, deshonor (ἀκοσμία)» (*Hel. En.* §1).

Es el cuadro, precisamente, tradicional. Mas sobre él y dentro de él se razona, se discute, se pide y se da algo muy importante: las justificaciones, las razones, los λόγοι. Y entonces, lo que podía aparecer como la ruptura de este orden -la fuga de Helena, las tristes vicisitudes que le siguieron- asume una luz distinta, hasta casi invertirse y devenir su contrario, es decir, una acción y una serie de vicisitudes que se mueven exactamente en aquel cuadro, que respetan las reglas del juego. ¿Habilidad de rétor? ¿Destreza de un gran “abogado” de la antigüedad, que con hábiles juegos dialécticos de palabras consigue barajar las cartas del adversario y hacer aparecer lo contrario de lo que es en realidad? Estamos aún convencidos de que no: estamos convencidos de que el “buscar las razones” de Gorgias no es un ejercicio puramente retórico, que tiene como objetivo el puro juego de palabras fin en sí mismo, sino que expresa el interrogarse del hombre que ha adquirido finalmente una clara conciencia de sus “límites”, pero que *al interior de estos límites quiere saber y quiere comprender*.

Por un lado existe, de hecho, la necesidad de un orden natural del cual forma parte también el hombre, con su corporeidad y los miles vínculos que lo unen a los otros cuerpos; por otro, existe, de hecho, un mundo de valores históricamente constituidos en los cuales el hombre se encuentra, al nacer, inmerso sin haberlos construido ni elegido: entre esta φύσις dada y este νόμος dado, el λόγος, esto es,

“ El el discurso olímpico (brevisimos fragmentos en ARISTOT. *reth.* 1414 b 29 = DK 82 B 8, y en CLEM. ALEX. *Strom.* 1, 51 = DK 82 B 8) pronunciado en un período de graves discordias, Gorgias “se hizo exhortador de concordia para los griegos, incitándolos contra los bárbaros y persuadiéndolos a proponerse como premio de las armas no sus propias ciudades, sino la tierra de los bárbaros” (PHILOSTR. *V. saph* 1,9,4 = DK 82 A 1). En el discurso *funebre*, en cambio (un fragmento en PLANUD. *In Hermog.* V 548 Walz = DK 82 B 6), pronunciado probablemente después de la paz de Nicias (421), en Atenas, para conmemorar a los caídos en la guerra, aun desarrollando los mismos conceptos expresados en el olímpico, en lo que concernía la lucha contra los Medos y los Persas, Gorgias no menciona la *homonoiá* entre las *polis* griegas, a sabienda de que se dirigía a una ciudad que aspiraba a la supremacía (cfr. PHILOSTR. *V. saph.* 1,9,4-5 = DK 82 A 1). Filóstrato denomina este discurso «una obra maestra de sagacidad».

la capacidad de *mediar* los dos mundos. No está dicho que esta mediación deba necesariamente conducir a un tipo de adquisición del hecho que sea una justificación y una aceptación de lo ya dado: entre los mismos sofistas tenemos a un Hippias, para el cual el λόγος es la capacidad de criticar una ley que suprime la igualdad natural que hay entre los hombres¹⁰; mas tenemos sobre todo la figura grande, aunque algo aislada, de un Antifonte, severo crítico de un νόμος antinatural, de una “justicia” que mortifica el cuerpo y el espíritu, de un conjunto de leyes que a un ojo atento se revelan como una fuerza que constriñe -y precisamente mientras se afirma, y es “justa”- a acciones moralmente reprobables¹¹. Hay que recordar aún la crítica al derecho positivo desarrollada por Alcídamente (probablemente discípulo de Gorgias), para el cual “el dios dio la libertad a todos; la naturaleza no hizo a nadie esclavo”¹²; y a las leyes positivas, que ratifican principios que repugnan a esta igualdad natural, puede poner atajo solo la filosofía: “la filosofía es una barrera contra las leyes escritas”¹³. El concepto de una ley meramente convencional, que regula la vida exterior del hombre sin por esto hacerlo mejor, está también en Licofrón, de acuerdo a un testimonio aristotélico: “La ley es una convención y, como decía el sofista Licofón, garantiza los derechos recíprocos, pero no es capaz de hacer buenos y justos a los ciudadanos”¹⁴.

No así Gorgias: el λόγος mediador entre φύσις y νόμος no conduce a una negación y a una inversión de los valores constituidos, pero no conduce tampoco a una aceptación pasiva y carente de crítica de ellos. El λόγος, el “discurso lógico”, conduce, por el contrario, a la adquisición de la complejidad del ser y del actuar del hombre, a su “clarificación” frente a sí mismo; a la adquisición, en una palabra, de la plena conciencia de lo que se es. Y es tan sólo esta plena conciencia de sí que constituye el ser auténtico del hombre; el “discurso lógico (λογισμός)” de Gorgias procede «mostrando cuál es la verdad», tiende a «hacer cesar la ignorancia (ἀμαθία)»¹⁵: una verdad que es ciertamente ya dada al hombre, pero que es como si no existiese; no es tal para él hasta que un discurso no se la muestre: una verdad, por tanto, que se constituye en el momento en que la palabra la revela, la “hace ser”. Análogamente, la ignorancia en la cual el hombre se encuentra es aquella precisamente de su vivir común, de su vida encuadrada en mil esquemas, pero en mil esquemas que no son advertidos y sentidos como tales; el darse cuenta de estos esquemas, el tomar conciencia de ellos, es precisamente el terminar de ἀμαθία, la salida de un estado de minoría intelectual que es advertida como tal solamente en el momento en que se sale de ella. “Salir de la ignorancia”, “demostrar” la falacia de aquellas que parecen, pero en efecto no son, las verdaderas razones de actuar y de ser (en el caso particular, *demostrar* la mentira de los detractores de Helena), “mostrar” la verdad, son precisamente las operaciones características del λόγος, de la palabra como instrumento indispensable para la adquisición de la plena conciencia de sí, y por tanto para la fundación del propio “verdadero” ser. Son actos que no cambian la situación, no subvierten los

¹⁰ PLAT. *Protag.* 357C = DK 86 C 1.

¹¹ OXYRH. PAP. Xi 1364, y OXYRH. PAP. XV 120 [Pap. 1797] = DK 87 B 44.

¹² SCHOL. ad ARISTOT. *reth.* 1373 b 18 = fr. 4 Nestle.

¹³ ARIST. *Reth.* 1406 b 11-12 = fr. 2 Nestle.

¹⁴ ARIST. *Pol.* 1280 b 8 = DK 83,3.

¹⁵ *Hel. En.* § 2.

valores constituidos, no agregan nuevos fines, pero son los actos indispensables y fundamentales que están a la base de cada cambio y de cada nueva fundación. La posición específica de Gorgias, en el ámbito de esta problemática tan característica de la época de los sofistas, es precisamente la de explicitar con extrema claridad y de la manera más límpida posible esta condición del hombre que necesita adquirir la máxima conciencia del mundo que lo circunda, del complejo de sus instituciones, de sí mismo, que necesita comprender y “hacer cesar la ignorancia”, o sea, salir de la banalidad del vivir cotidiano para alcanzar la autenticidad de la conciencia. Para comprender, quizá, al fin, que «los dados de Zeus están siempre cargados» (Sófocles); mas comprender esto es un momento indispensable en la vida de cada uno, e incluso de quien no quiera aceptar más las reglas del juego.

El amor, por lo tanto, es una de las claves fundamentales que sirven para “entrebajar” la razón del comportamiento del hombre, y de Helena, ahora, en particular. Pero, ¿qué es, el amor? Ante todo, está ligado a la belleza: Helena

“tuvo belleza de diosa (ισόθειον κάλλος) y, teniéndola, no ocultó tenerla (λαβοῦσα καὶ οὐ λαθοῦσα) y en muchísimos, muchísimos, deseos de amor (ἐπιθυμίας ἔρωτος) suscitó” (*Hel. En.* §4).

Está ligado, luego, aún, naturalmente, al deseo. En la nómina y en el examen de las cuatro posibles causas que explican el comportamiento de Helena, que hacen cesar la ignorancia sobre sus actitudes y dan, por tanto, las razones “por las cuales era natural que ocurriese la partida de Helena hacia Troya” (*Hel. En.* §5); no por casualidad Gorgias reserva los últimos dos lugares, y en la discusión da más amplio espacio, precisamente a λόγος y a ἔρωτος.

“Ella en efecto hizo lo que hizo o 1) por voluntad del acaso (τύχη) y voluntad de los dioses y decreto de necesidad (ἀνάγκη), o 2) raptada por la fuerza (βίβα), o 3) convencida por discursos (λόγοις), o 4) rendida por amor (ἔρωτι ἀλοῦσα)” (*Hel. En.* §6).

Los primeros dos casos aquí no nos interesan: nos baste sólo subrayar que, háyase verificado el primero o el segundo, a Elena hay que compadecerla más que condenarla y, de todos modos, hay que liberarla de cualquier culpa y de cualquier mala fama. Del discurso y de la palabra, de su poder de ablandar y de arrastrar con una necesidad que, aunque distinta, tiene la misma eficacia de la natural, hemos ya dicho. Resta ahora examinar el cuarto motivo, con un cuarto discurso, que es el discurso, precisamente, sobre el amor. Si Helena hizo lo que hizo porque “presa por el amor”, tampoco en este caso le será difícil esquivar la acusación. Pero, y aquí estamos frente a otro “desgaje” tan típico del discurso gorgiano, del γοργιάζειν, como ya lo llamaban los antiguos; en lugar de afrontar en seguida la demostración del cuarto punto, como ya ha hecho con los primeros dos e incluso con la más larga discusión del tercer punto, ahora Gorgias se entrega a una especie de *excursus* sobre la vista, aparentemente del todo incongruente con la demostración que se propone hacer y que está reservada casi fugazmente a los finalísimos compases del discurso. Es una incongruencia, sin embargo, solo aparente: en realidad Gorgias

quiere adquirir y hacer adquirir a la conciencia de quien escucha otros elementos fundamentales para que la conclusión de su λόγος resulte para todos, como en efecto es, perfectamente *natural*.

«Las cosas que vemos (ὁρῶμεν), en efecto, poseen una naturaleza no como nosotros la quisiéramos, sino como le ha tocado desde siempre a cada una de ellas (ἀλλ' ἦν ἕκαστον ἔτυχε); por medio de la vista (διὰ δὲ τῆς ὄψεως), el alma es impresionada por ellas incluso en sus actitudes (ἢ ψυχὴ καὶ τοῖς τρόποις τυποῦται)» (*Hel. En.* § 15).

Es otro elemento, el último y tal vez el más importante, que viene a completar el cuadro de la concepción gorgiana de la relación hombre-mundo. Tomar conciencia del dato, de lo concreto de nuestro “ser determinados”, no es sólo una actitud racional y teórica, sino que es, fundamentalmente, también un hecho físico, corpóreo. El alma -es decir, nuestras actitudes mentales, nuestras convicciones, pero también nuestra voluntad y por tanto nuestras acciones-, el alma está estrechamente ligada a nuestro ojo, y, por tanto, a nuestro estar físicamente involucrados en el mundo en el cual estamos inmersos; el ojo no ve simplemente las cosas, no impresiona nuestra alma así como es impresionada -de manera neutra- una película fotográfica. Por medio del ojo, por medio de la vista, no se impresiona solo nuestra retina, se determina toda nuestra actitud frente al mundo; por medio de ὄψις, nosotros “vemos” el mundo de un cierto modo, y este nuestro “ver” el mundo expresa siempre una relación totalmente particular en la cual nosotros somos siempre actores y no simples espectadores. El mundo está dado, está allí afuera de nosotros e independiente de nosotros y es inútil fantasear una naturaleza distinta de la que en efecto es; la φύσις, y los εἶντα individuales que constituyen sus aspectos particulares, tienen una constitución propia que es la que es, «lo que le ha tocado desde siempre a cada uno de ellos». Mas este dato adquiere un sentido para nosotros solo cuando lo “vemos”, esto es, solo cuando entramos con él en una relación, cada aspecto de la cual debe estar claramente presente en nuestra conciencia. El *ser impresionada*, por lo tanto, del alma, expresa precisamente esta relación activa y no pasiva del hombre frente al dato.

Hemos dicho antes que el dato no es solamente el elemento natural, sino también el νόμος -la costumbre, la ley- que el hombre encuentra ya bien constituido delante de sí. Y en efecto, el primer ejemplo que da Gorgias concierne precisamente al νόμος. Fundamental, hemos visto, la función del ojo. De hecho, cuando se divisa una furiosa batalla, los enemigos que se lanzan violentamente los unos contra los otros ofendiéndose de los modos más terribles, la actitud inmediata que se genera en nosotros no es aquella olímpica del epicúreo Lucrecio, que se alegra de ver de qué males se ha eximido, sino la de un cierto involucramiento en el hecho. Y en efecto, apenas el ojo divisa un espectáculo tal,

«en seguida se turba y turba al alma (ἐταράχθη καὶ ἐτάραξε τὴν ψυχὴν), de modo que a menudo se huye pasmados como si el peligro estuviese presente. Y en realidad (ἀπὸ τῆς ὄψεως) la costumbre de la ley

(συνήθεια τοῦ νόμου), aunque sólida (ισχύρα), es turbada por el miedo que proviene de la vista, y, esta sobreviniendo, hace que se descuide lo bello que deriva de la ley y el bien que nace de la victoria» (*Hel. En.* § 16).

Desde este punto de vista, el ojo es, en consecuencia, también él, una medida para mensurar y validar nuestro ser; mensurarlo y validarlo en su “verdad”, más allá de la superficie, en su naturaleza más profunda; huir o lanzarse al combate y participar en él, dependerá precisamente de nuestro modo de “verla”, y nuestro modo de verla dependerá de lo que somos realmente y no de lo que decimos ser. Huiremos, pues, si nuestro ojo determina en nosotros aquello que comúnmente llamamos instinto de supervivencia, y sin importar que hasta hace un momento hayamos hablado del honor, de la belleza de combatir por la patria, de la necesidad de dar nuestra vida por la victoria: porque nuestro instinto de supervivencia es nuestro más auténtico ser; combatiremos también nosotros, si nuestro ojo despierta en nosotros el deseo de luchar, y sin importar que hasta un momento antes hayamos mirado en menos la retórica de la guerra: porque *sentimos* el deber de participar y es este sentir nuestro más auténtico ser.

El ojo, por tanto, en cuanto no es simplemente el mirar, expresa un modo esencial y fundamental de nuestro relacionarnos con las cosas, y por tanto es un instrumento vital para mensurar la autenticidad de nuestro ser más allá del banal conversar sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Como λόγος tiene en sí un poder tremendo y puede sanar pero puede también envenenar el alma, así ὄψις tiene también la tremenda posibilidad de matar o de alegrar nuestra alma:

«Y así algunos, [frente] a la visión de cosas pavorosas pierden en un solo instante (ἐν τῷ παρόντι χρόνῳ) la propia capacidad de razonar (φρόνημα): ¡tanto el miedo expulsa y ahoga a la inteligencia (νόημα)! Muchos, además, caen presa de vanos afanes y de graves enfermedades y de insanables locuras: ¡tanto la vista ha impresionado su mente (φρόνημα) con las imágenes de las cosas vistas!» (*Hel. En.* § 17).

El ojo tiene esta posibilidad, pues, que estaba negada incluso al λόγος: la posibilidad de revelar inmediatamente, en un solo instante, si la capacidad de razonar que el hombre se jacta de poseer es efectivamente una característica connatural a su mente, y, en consecuencia, un lado real de su ser auténtico, o si es sólo una fachada, una máscara que se pone solamente para complacer a los mil ritos que el νόμος nos impone. Aquella actitud que el discurso puede esconder y falsear con mil giros de palabras, el ojo la revela, en su verdad, en un solo instante.

Si el ojo puede aterrorizar a nuestra alma, puede, sin embargo, también alegrarla:

«Pero por otra parte los pintores, cuando con muchos colores y materiales componen perfectamente un solo cuerpo y una sola figura, deleitan la vista. Y las figuras humanas esculpidas, las figuras divinas cinceladas, ofrecen a los ojos un grato espectáculo» (*Hel. En.* § 18).

Como la palabra puede “calmar el miedo y eliminar el dolor y suscitar la alegría”, así el ojo puede también él suscitar en nosotros toda la gama de los sentimientos, del miedo al espanto, al deleite. Lo que importa aquí es subrayar que esta gama de sentimientos expresa precisamente, según Gorgias, el verdadero sentido de nuestro ser en mundo: si hay una posición auténticamente “antiintelectualista” en la época de los preplatónicos, esta es para todos los efectos la posición de Gorgias. Para el cual no vale tanto el abstracto razonamiento sobre el mundo, sobre la naturaleza, que es lo mismo que decir sobre el no ser, cuanto la concreta individuación de lo que la naturaleza es para el hombre; no vale tanto el discurso sobre los principios o sobre los elementos primeros, cuanto sobre los hechos concretos en los cuales el hombre se encuentra estando involucrado. Mas no vale tampoco –y aquí se expresa completamente aquella nueva, inquieta conciencia que el hombre lleva al interior de un cuadro de valores que no se siente de rechazar en bloque pero que no se siente tampoco de aceptar pasivamente, aquella conciencia a la que hemos aludido antes y que es también la conciencia que los grandes trágicos del siglo V expresaban contemporáneamente en el teatro–, no vale tampoco el discurso abstracto sobre el hombre, aquel discurso pitagórico de mortificación de los placeres y de las pasiones¹⁶ en nombre de un “bello” y de un “honesto” tradicionalmente entendidos, o aquel discurso heraclíteo de una ética rigorista y aristocrática¹⁷. Ni podría valer para Gorgias lo que será el discurso platónico del privilegio del alma respecto del cuerpo, en el cual aquella está como en una cárcel¹⁸.

Aquí hay, por el contrario, un vínculo de tal modo estrecho entre cuerpo y alma, entre la vista del ojo y la vista de la mente, que intentar escindir los dos elementos significaría perder el verdadero significado de ser hombre, y no comprender más nada de su relación con el mundo. «He aquí, por tanto, como algunas cosas por naturaleza (πέφυκε) afligen a la vista, otras la atraen. En efecto, muchas cosas, en muchos, de muchos objetos o personas inspiran el amor y el deseo (ἔρωτα καὶ πόθον)»¹⁹. El ojo, el sentimiento fundamental de atracción y de repulsión, el deseo, el amor, la conciencia de este ser atraídos o rechazados, forman los tantos anillos de una cadena que no puede ser rota, so pena de ser condenados a razonar abstractamente, a hacer discursos vacíos, a no comprender nada más de nuestro concreto situarnos. El hombre es precisamente esta mezcla de ojo y de mente, de sentir y de comportarse, y al mismo tiempo de pensar este su sentir y este su comportarse: de hablar de ellos; son todos momentos inescindiblemente conectados el uno con el otro y necesariamente influenciándose el uno al otro. El discurso de Gorgias es precisamente una invitación a considerar de modo realista esta mezcla y este co-implicarse de ojo y palabra en el hombre, a *comprender* esta complejidad antes incluso de hablar de ella abstractamente y de juzgarla de manera simplista relacionándola con esquemas preconstituídos y con valores apriorísticamente aceptados.

¹⁶ Cfr. LAMBL. *V. Pyth.* 85 = DK 58 C 4; LAMBL. *V. Pyth.* 202-205 = DK 58 D 8.

¹⁷ Cfr. ALBERT MAGN. *de veget.* VI 401 p. 545 = DK 22 B 4; ARISTOT. *eth. Nic.* 1176 a 7 = DK 22 B 9.

¹⁸ Cfr. PLAT. *Phaed.* 82 d 9 – c 4; *Gor.* 492 e – 493 a; *Crat.* 400 b-c; *Alcib.* I 128 d – 130 a.

¹⁹ *Hel. En.* § 18.

Después de este *excursus*, surge espontánea y natural la pregunta con su respuesta: «Si, por tanto, la mirada (ὄμμα) de Helena inspiró al alma propensión y deseo de amor (προθυμίαν καὶ ἀμίλλαν ἔρωτος) para la persona de Alejandro, ¿por qué maravillarse?»²⁰. Es natural, en consecuencia, que Helena se haya enamorado de Alejandro, y Alejandro se haya enamorado de Helena, porque naturalmente la belleza suscita “en muchísimos muchísimos deseos de amor”: era el νόμος que no lo permitía. Belleza, deseo, amor, son fuerzas objetivas, reales, en el juego de las cuales –a través de ojo y palabra– no puede no ser involucrado el hombre. Pero antes de concluir, otra coquetería, típicamente gorgiana: ¿y si Eros es un dios, como desde siglos vienen cantando los aedos y como la tradición mitológica y religiosa nos enseña? «Y si el amor, en cuanto es un dios, tiene la potencia divina de los dioses (θεῖαν δύναμιν), ¿de qué modo un ser inferior puede rechazarlo y tenerlo lejano?»²¹. Amor es, por lo tanto, de todos modos, una fuerza a la cual no se puede resistir. ¿Y si amor fuese una enfermedad (νόσημα), un obnubilamiento, una pérdida de la propia razón, una especie de locura (ἀγνόημα)? Pues entonces, antes que todo sería necesario decir que es una enfermedad del todo especial, que puede tocarle solo al hombre: es un ἀνθρώπινον; es una enfermedad que puede hacer perder la razón solo a quien posee un alma: es un ψυχῆς ἀγνόημα²². Y además la enfermedad (ἀμάρτημα) no es culpa, sino desventura. Y en fin, como también comúnmente se dice, es una cosa que ocurre y que no se elige. «Sobreviene, en efecto, de modos completamente propios (ἦλθε γὰρ ὡς ἦλθε), por emboscadas del acaso, no por premeditaciones de la mente (γνώμης βουλευμασι); por necesidades propias del amor (ἔρωτος ἀνάγκαις), y no por artificiosos engaños (οὐ τέχνης παρασκευαίς)»²³. En la realista consideración de lo que es el hombre, de los móviles de sus acciones, así como en la necesidad de juzgar del hombre y de sus acciones no de manera simplista, no de manera esquemática, la invitación de Gorgias es entonces la de tener siempre presentes las concretas fuerzas que confluyen en un *hecho* tan complejo y complicado como es precisamente el hombre; y una de las fuerzas fundamentales, que opera de modos completamente propios, con una necesidad intrínseca toda suya, con una “naturalidad” extremadamente característica, es precisamente ἔρως. Amor, que involucra al mismo tiempo e inescindiblemente vista y mente, ojo y palabra, es el más clásico ejemplo que Gorgias habría alguna vez podido escoger para ejemplificar la especificidad de la vida del hombre.

Mas el amor, las pasiones, los sentimientos, y las palabras a través de las cuales solamente podemos vivir nuestros amores, nuestras pasiones, nuestros sentimientos, ¿qué otra cosa son sino el eterno juego con el cual nos ilusionamos de ser los verdaderos y los únicos actores, los auténticos actores, en un escenario del cual no podemos salir y que nos contiene y nos supera, un escenario en el cual las reglas están también ellas ya establecidas y está previsto también nuestro jugar y nuestro ilusionarnos? Entre las muchas tomas de conciencia que el hombre puede alcanzar, es tal vez esta la más alta y la más difícil de alcanzar, porque es aquella, la

²⁰ *Hel. En.* § 19.

²¹ *Hel. En.* § 19.

²² *Hel. En.* § 19.

²³ *Hel. En.* § 19.

única, que nos permite sonreír, pero seriamente, de nosotros y de nuestra vida. Y entonces podremos tal vez aproximar las palabras con las cuales Gorgias cierra su serio discurso (λόγος) en defensa de Helena («he querido escribir este discurso que fuese para Helena un encomio, para mí un juego (παίγνιον)»²⁴ a aquella enigmática y ambigua sonrisa que tan insistente y misteriosamente parece amonestarnos desde el rostro inmóvil y silencioso de las estatuas de la antigua Grecia.

Trad. de Sebastián Caro

²⁴ *Hel. En.* § 21.

Los dados de Zeus están siempre cargados

Consideraciones sobre la palabra, el ojo y las pasiones en el Encomio de Helena de Gorgias

GIOVANNI CASERTANO

Resumen:

Examinando el *Encomio de Helena* se subraya la estrecha relación que existe entre las sensaciones (y en particular aquellas ligadas al ojo y a la vista) y las pasiones, por un lado, y el lenguaje, por el otro: no hay palabra, para Gorgias, que no sea inmediatamente ligada al mundo de los sentimientos, como no hay sentimiento que pueda ser reconocido sino a través de la palabra. Todo esto comparte una visión filosófica muy compleja, que desmiente el sentido peyorativo del término 'sofista' atribuido a Gorgias, y que coloca al filósofo de Lentini muy cerca de la reflexión platónica.

Palabras clave: Gorgias, pasiones, vista, palabra.

The dice of Zeus are always make up to you

Considerations on one's word, the eye and the passions in the Helen's Encomium of Gorgias.

Abstract

By analysing the *Encomium of Helen*, the tight relationship existing between sensations (and especially those linked to the eye and to sight) and passions on one side and language on the other is highlighted: according to Gorgias, there's no word which is not straight connected to the world of feelings, just like there's no feeling that can be recognized other than through the word. This all brings about a very complex philosophical view, contradicting the «pejorative» meaning of the term *sophist* assigned to Gorgias, and placing the philosopher from Lentini close to Plato's thought.

Key words: Gorgias, passions, sight, word



Imagen en portadilla:
Ánfora griega que representa a Helena y Menelao.