

**CAMINOS PARA SEDUCIR A HELENA. O LAS PROPUESTAS
RETÓRICAS DE GORGIAS, PLATÓN Y ARISTÓTELES**

**PATHS TO SEDUCE HELEN. OR THE RHETORICAL PROPOSALS
OF GORGIAS, PLATO AND ARISTOTLE**

Romina De Angelis
Universidad Nacional de Rosario
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(Argentina)
romina.filo@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo intento mostrar cómo la disputa de posiciones entre Gorgias y Platón por el lugar del λόγος, su potencia y el derecho a su uso se articulan en dos textos clave (especial pero no exclusivamente): *Encomio de Helena* y *Fedro*, respectivamente. Para ello será analizado que el papel que adjudican a los elementos emotivos-afectivos resulta la piedra de toque a partir de la cual la retórica sofística gorgiana y la retórica filosófica platónica mostrarán claramente sus divergencias. Por último, haré alusión a la postura que asume Aristóteles frente a esta herencia en *Retórica* a través de su planteo de tres medios de prueba (ἤθος, πάθος, λόγος), de igual importancia para lograr persuasión.

Palabras clave

Retórica - Aristóteles - Platón - Gorgias - Helena de Troya.

Abstract

In this paper I will try to show how the positions dispute between Gorgias and Plato for the place of the λόγος, its power and the right to use it are articulated on two key texts (especially but not exclusively): the *Encomium of Helen* and *Phaedrus*, respectively. To do this I will analyze the role allotted to emotional-affective elements is the touchstone from which Gorgianic sophistic rhetoric and Platonic philosophical rhetoric clearly show their differences. Finally, I will make reference to the posture assumed by Aristotle against this heritage in *Rhetoric* through his approach to the three proof media (ἤθος, πάθος, λόγος), of equal importance to achieve persuasion.

Keywords

Rhetoric - Aristotle - Plato - Gorgias - Helen of Troy.

1. INTRODUCCIÓN. HELENA DE TROYA Y LA ÉTICA RETÓRICA EN GORGIAS Y PLATÓN. LA PROPUESTA ¿SUPERADORA? DE ARISTÓTELES

Helena de Troya fue esa mujer vituperada, acusada de traición, a partir de quien la tragedia, la prosa, la poesía, el teatro, la ópera, etc., tanto han expresado y que hasta el día de hoy no dejan de evocar. En todo ese corpus sobre Helena de Troya son pocos los textos que la defienden. Entre los clásicos, contamos con la tragedia homónima de Eurípides, los *Encomios* de Gorgias e Isócrates y la cita en el *Fedro* platónico de la *Palinodia* de Estesícoro (*Fed.* 243a-b). Pero en muchos otros lados, su nombre se vuelve sinónimo de desvergüenza y traición. En este artículo intentaré mostrar los caracteres peculiares de la propuesta retórica de Gorgias, precisamente en esos puntos a los que luego Platón se opondrá, para ser finalmente revalorizados por Aristóteles. Para esto, emplearemos el tema de Helena de Troya, como paradigma por excelencia del ejercicio retórico, (a) por ser uno de los textos más típicos de Gorgias, (b) porque nos permite un enlace claro con el *Fedro* platónico y lo que creemos es la respuesta de Platón frente al sofista, y, finalmente, (c) porque es el horizonte en el que se emplaza la propuesta de Aristóteles, tomando los elementos progresivos tanto de Gorgias como de Platón, para proponernos, una vez más, una síntesis original y superadora de la praxis retórica.

2. GORGIAS: *ENCOMIO DE HELENA*

Encomio de Helena de Gorgias comienza con el imperativo de poner orden a los discursos injustos y mostrar la verdad. Tanto en este como en otros discursos sobre Helena, ella aparece ubicada como articulación de la crítica de falsos λόγοι y la instauración del λόγος verdadero.¹ No es por su naturaleza y nacimiento (hija de un dios), ni por su belleza semidivina (que ha convocado el amor de los mejores)² que Helena está exenta de culpa (αἰτία). En el párrafo 6, Gorgias sostiene que su acción fue debida a:

¹ Cf. Magallanes y De Angelis (2010: 160).

² También Isócrates en su discurso sobre Helena valora su origen y hace una puntillosa descripción de Teseo, el mejor de quienes la pretendieron: “Porque no podremos hallar testigo más confiable ni juez más propio de las virtudes de Helena que el excelente juicio (δύναμις) de Teseo” (§38, se cita, con modificaciones, la traducción de Romanillos, que carece de numeración, adoptada aquí a partir de la edición de Les Belles Lettres).

(i) el designio de la Fortuna y decisiones de los dioses y designios de la Necesidad (τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι καὶ ἀνάγκης ψηφίσμασιν). Está claro que ningún hombre puede pretender impedir o modificar la voluntad divina. Si fuera el caso que Helena fue a Troya por una decisión divina, nada se le puede imputar porque no podría haber actuado de otro modo.

(ii) el rapto por la fuerza (βίαι ἄρπασθεῖσα). Si fue raptada, forzada, secuestrada por un bárbaro, es evidente, sigue Gorgias (§7), que el raptor debe ser culpado y recibir el castigo, pero no la víctima de esta violencia.

(iii) la persuasión con discursos (λόγοις πεισθεῖσα). Si Helena fue persuadida por discursos, tampoco habría de qué culparla: la palabra lleva a cabo obras divinas por excelencia (θειότατα ἔργα §8) y opera en el persuadido una violencia similar al rapto. Este rasgo asemeja la persuasión con palabras a la violencia física aludida en el segundo argumento (§12). Pero también las palabras funcionan en el espíritu de las personas, como los remedios en los cuerpos en el ámbito de la medicina:

la misma razón tiene tanto la fuerza de la palabra ante la disposición del espíritu, como la disposición de los remedios (φάρμακον) ante la naturaleza de los cuerpos; pues así como unos de los remedios expulsan del cuerpo a unos humores y otros a otros, y unos calman la enfermedad (νόσος) y otros la vida, así también, de las palabras (τῶν λόγων), unas afligieron, otras alegraron, otras espantaron, otras transportaron a los oyentes hacia el valor y otras, con cierta mala persuasión, remediaron y encantaron al espíritu (τὴν ψυχὴν ἐφάρμακευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν). (§14)

Queda claro que la ψυχή, drogada con discursos, no ofrece resistencia racional a los efectos narcóticos de las palabras. Por el contrario, el φάρμακον hace sentir alegría, espanto, etc. Gorgias nos está diciendo claramente que el poder de la retórica apela a emociones y encantamientos.

(iv) ser atrapada por amor (ἔρωτι ἄλοῦσα). El cuarto argumento, por su parte, termina asemejándose al primero, en la medida que establece que, o bien el enamoramiento tiene la fuerza divina de los dioses y, por tanto, un ser humano no podría rechazar ni defenderse, lo cual debe considerarse en todo caso una desgracia y no un error; o bien por la ignorancia de su ψυχή. Y en ambos casos es una desgracia porque no podría haber actuado de otro modo, sino que se vio forzada a ello. Los párrafos dedicados a este cuarto argumento (§§15-9), además, y en relación con el sentimiento erótico que pudo haber sentido Helena hacia Alejandro, hacen especial énfasis en la fuerza de las imágenes y cómo la ψυχή se halla afectada por las cosas que ve. Sostiene Wardy al respecto:

His example might suggest that the very worst citizen (§17), the military coward, in analogy with Helen, is helplessly overcome by the terror he sees. Gorgias unsettles his audience by convincing them to exculpate the actions of people ordinarily condemned as the most heinous criminals. He does so by denying them any measure of control; but, since what renders them powerless are circumstances which frequently threaten us as well, his rhetoric steadily erodes our own autonomy. (Wardy, 2005: 48)

El rol que cumple la ψυχὴ es completamente pasivo. Una vez más, Helena (o el desertor) no podría haber actuado de otro modo.

Después de Homero, este texto de Gorgias es el primero sobre Helena del que se tenga noticia. Y a pesar de las diferencias entre ellos, Gorgias toma el poder de la poesía, ya que para él “ce que la poésie peut faire, la parole rhétorique peut le faire également” (De Romilly, 1973: 160). Así, aunque cambiando su carácter (de inspiración divina, donde el poeta era solo quien “traducía” lo que las Musas inspiraban), conserva su poder terrible de engaño, de suscitar en quien la escucha las emociones que el poeta quiere. Gorgias afirma:

La palabra es un gran potentado que, con muy pequeño e imperceptible cuerpo, lleva a cabo obras divinas, ya que puede tanto calmar el miedo como quitar la pena y engendrar el gozo y acrecentar la misericordia (§8). (...) considero y nombro a la poesía toda como un discurso que tiene medida: ha invadido a los que la escuchan tanto un estremecimiento espantoso como una misericordia muy llorosa y un deseo ansioso. En las acciones así como en los cuerpos ajenos, por las prosperidades y adversidades, el espíritu ha padecido cierto particular padecimiento por medio de las palabras. (§9)

Y es a este poder de la poesía al que acude Gorgias para justificar y quitar responsabilidad a Helena de Troya, allí mismo donde se ha generado su mala fama, en los poetas (§1), este poder “conquis au profit de la parole humaine l'ancien effet magique de la poésie inspirée” (De Romilly, 1973: 162).

Por otro lado, estas afirmaciones constituyen una advertencia clara sobre el uso “libre” de la palabra, como también rescata Wardy (2005: 36-37), sobre la importancia de la ideología democrática ateniense respecto de la ἰσηγορία, el libre acceso a los derechos políticos para los ciudadanos y la consecuente relevancia que toman, en este contexto, las capacidades discursivo-persuasivas. Así, resulta prácticamente imposible separar las consecuencias éticas de las políticas. Esta advertencia es testimoniada en otros textos contemporáneos y posteriores al *Encomio* gorgiano, en los que puede observarse el temor hacia los sofistas. El mismo Isócrates, quien oportunamente escribió su propia defensa de Helena, habla en *Antidosis* de haber sufrido las consecuencias de

caer en desgracia.³ En este discurso, Isócrates se ocupará, precisamente, de reivindicar el lugar social del sofista, su responsabilidad política, y, por tanto, la importancia de su función como educador en retórica. El contexto más amplio de esta defensa, del que no nos ocuparemos aquí, es la confrontación con la apropiación platónica del término φιλοσοφία con la consiguiente exclusión de la retórica de la cuestión de conectar ideas con palabras, objetos y acciones (Poulakos y Depew, 2004: 27). Isócrates, entonces, pretende para sí y sus estudiantes la protección de la supremacía de Atenas y el ideal del panhelenismo, entendiendo a su retórica/filosofía como más apta en la aprehensión de la relación entre ideas, experiencia y el mundo (Poulakos y Depew, 2004: 27).

Aristófanes, por otro lado, a través de un diálogo entre Filocleón y Tiracleón en *Avispas*, muestra, del mismo modo, en qué tan alto aprecio eran tenidos estos mercaderes de la palabra:

TIRACLEÓN: Préstame atención entonces (...) a cuánto asciende en total el tributo que nos viene de las ciudades aliadas (...) una suma de casi dos mil talentos. Descuenta de ella el sueldo anual de los seis mil jueces -de hecho no vive más gente en la región-, eso nos da exactamente ciento cincuenta talentos.

FILOCLEÓN: ¿El monto de nuestro salario no llega siquiera a la décima parte de los ingresos?

TIRACLEÓN: Desde luego que no, por Zeus.

FILOCLEÓN: ¿Y adónde (...) se marcha el resto?

TIRACLEÓN: A esos que juran «No traicionaré a las vocingleras masas de Atenas: lucharé siempre por el pueblo». Tú mismo los elegiste para que gobiernen, abrumado por esas palabrejas. Y después esos individuos se dejan corromper por los cincuenta talentos que entregan las ciudades (...). Y tú, que estás encantado con tu poder, apenas si les hincas el diente a los despojos. (vv. 655-675)

Sin duda, el comienzo de la *Apología de Sócrates* es uno de los ejemplos más claros:

No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero. De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí (...), si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad. Pues si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. (...). En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca (...) (17a-c)

³ “Hasta una edad muy avanzada creí que estaría bien considerado por todos los ciudadanos corrientes debido a esta profesión y a mi vida tranquila. Pero ya próximo el final de mi vida, al producirse un proceso de cambio de fortuna (...), me doy cuenta de que algunos no se han portado conmigo como esperaba (...) y que otros, bien informados sobre mi trabajo, me envidian y me odian igual que los sofistas y se complacen con quienes tienen de mí una opinión equivocada. (...) cuando la parte contraria no dijo nada justo sobre aquello que motivaba el juicio, cuando desacreditó la fuerza de mis discursos y exageró mi riqueza y el número de mis alumnos (...)” (Isócrates, 1919: §4-5).

En todos estos casos puede verse que, a partir de la égida del §12,⁴ la retórica reclama para sí el poder de producir respuestas eminentemente emotivas que bloquean cualquier respuesta racional, y frente al cual la ψυχή no tiene defensa y es completamente pasiva.

En *Encomio de Helena* queda declarada la fuerza *poiética* del λόγος que puede llevar a cabo obras divinas (§§8-9). El λόγος *poiético*, φάρμακον, puede persuadir y moldear el alma como quiere, y hacer aparecer lo que se proponga a los ojos de la opinión. Ahora bien, este juego, lo es todo menos gratuito, menos inocente. Este desafío es el que muestra Cassin, cuando afirma que se pone de manifiesto que el poema resulta “una performance discursiva: lejos de estar encargado de decir una donación originaria, algún “es” o “hay”, produce realmente su objeto, aun en la sintaxis de sus frases y por ella” (Cassin, 2008: 19). De manera que el ser no es develado por la palabra, como afirma la ontología sino creado por el discurso, “efecto” suyo.⁵ Gorgias muestra, a través de su *Encomio*, dos características fundamentales del género epidíctico: sus discursos son paradójales (los términos que presenta pueden ser contradichos, su valoración puede ser inversa) y son, en última instancia, un elogio del λόγος mismo, de los poderes de la retórica, una demostración de fuerzas. En los párrafos dedicados por Gorgias al tercer argumento, se afirma que la eficacia de la palabra no radica en un objeto preexistente que ella evocase o sustituyese, sino que:

produce de inmediato algo parecido a un objeto: sentimiento, opinión, creencia en tal o cual realidad, estado del mundo, realidad misma, de manera indiscernible. No para quedar mejor inmovilizado en un subjetivismo anacrónico (...), sino para desmitificar la donación ontológica y mostrar que esta sedicente donación es una producción discursiva. (Cassin, 2008: 67)

Por el contrario, el estímulo, el λόγος es eficaz sobre el mundo, le da forma, lo informa, lo transforma, lo “performa”. En el discurso tematizado y practicado por la sofística hay un efecto-mundo.

Cuando la ψυχή es expuesta al poder de los λόγοι, no le queda ninguna autonomía ni capacidad de decidir: frente al φάρμακον, no se puede actuar de otra manera.

⁴ §12: “Por tanto, ¿qué causa impide pensar que también Helena bajo las palabras igualmente hubiera marchado sin querer, como si hubiera sido raptada por la fuerza de los violentos? Pues lo propio de la persuasión es parecer que gobierna, ella ciertamente no tiene aspecto de necesidad, pero tiene su misma fuerza. Porque aquella palabra que persuade el espíritu, al que persuade, persuadió a creer en los dichos y a condescender con los hechos. Por tanto, el que persuade, porque obliga, injuria, y la persuadida, porque es obligada con palabras, vanamente es mal afamada”.

⁵ Cassin propone denominar *logología*, término que toma de Novalis, a “esta insistencia en la autonomía performativa del lenguaje y en el efecto mundo producido por él” (cf. Cassin, 2008: 19).

3. GORGIAS Y FEDRO DE PLATÓN

Platón, en *Gorgias*, presenta la retórica como una relación asimétrica, en la que el orador usa su *lóγος* para someter a una multitud pasiva (y peyorativamente aludida), tal como se encuentra en el §13 del *Encomio* gorgiano.⁶ Es menester tener presente, en este sentido, el pasaje citado más arriba de *Apología*.

Este uso agonal, sin embargo, estaría limitado a los enemigos y malhechores, al igual que los demás medios de combate. La retórica, “como los demás medios de lucha, se debe emplear también con justicia” y no porque haya quienes obren injustamente al respecto, se debe rechazar el instrumento o a su maestro (*Gorgias* 457b). Este es el mismo argumento sostenido por Gorgias, que alienta el cuidado de los amigos y el daño a los enemigos. Como indica Wardy (2005: 67):

Gorgias (...) pretends that the proper exploitation of rhetorical power is invariably morally correct—words for ethical injunction and prohibition run right through his speech. He (...) must intend to rely on the popular Greek conception of right and wrong, familiar from the *Republic*, that right action benefits or protects members of one's 'own' group, not outsiders; harm to enemies is positively encouraged.

Para el Sócrates de *Gorgias*, la retórica no era un arte sino un empirismo y una rutina (465a). La ciencia asegura el “bien estar” (εὐεξία): del cuerpo, a través de la gimnástica y la medicina, y del alma, administrando la legislación y la justicia o jurisprudencia. A esto se opone la apariencia (εὐεξία δοκοῦσα): cosmética y cocina, y sofística y retórica, respectivamente.

En *Fedro*, por su parte, el segundo discurso de Sócrates muestra las bases de una retórica filosóficamente ajustada y platónicamente fundada. Es preciso destacar que precisamente tras el discurso de Lisias (que lee Fedro), y en el paso entre su primer y segundo discurso, se encuentra una esclarecedora alusión a Helena. En efecto, al acabar el primer discurso, Sócrates sostiene que algo lo perturbó, lo angustió, porque se dio cuenta de que había pecado contra un dios (Eros, considerado hijo de Afrodita). Entonces, decide no obrar como Homero sino como Estesícoro, quien al caer en la cuenta de que fue su maledicencia sobre Helena lo que provocó su ceguera, compuso una palinodia y, de este modo, recobró la vista. La palinodia es citada por Platón:

No es verdadero (ἔτυμος) ese decir;
ni embarcaste en las naves de firme cubierta,

⁶ §13: “(...) las contiendas necesarias de las palabras, en las cuales un discurso alegró y persuadió a una gran multitud, habiendo sido escrito con arte, no habiendo sido dicho con verdad (...)”.

ni llegaste a la fortaleza de Troya. (243a-b)

Esta referencia a Helena refuerza el padecimiento de los efectos de la escritura por parte de Sócrates, que resulta drogado por el φάρμακον que escondió Fedro entre su ropa, como se ve ya en el proemio del diálogo. En este se encuentran especialmente destacados los términos que indican lugares, ubicaciones, situaciones espaciales, lo cual entiendo como una analogía con los τόποι de la retórica. Sucede lo mismo con los términos que caracterizan la identidad de Sócrates, ya que en ellos se marcan los efectos de la retórica. Así, esta construcción del “afuera” se pone de relieve, construcción que se sostendrá en la totalidad del diálogo. La figura del afuera ligada a lo topográfico aparece en el inicio del diálogo con la localización del τόπος fuera de la muralla, y luego, se trasladará al τόπος fuera del cielo descrito en el segundo discurso de Sócrates. Precisamente, es necesario establecer esta problematización del “fuera de sí”, para poder lidiar, por analogía, con la exteriorización a la que es sometida tanto el cuerpo como la ψυχή por fuerza de los discursos.

De esta forma, vemos una identificación Sócrates-Helena (Sócrates seducido por el discurso) que cede lugar a la identificación Sócrates-Estesícoro (Sócrates reconoce su falta y la repara).

Helena, otra vez, ha sido elegida para poner de relieve la índole enmarañada del λόγος, la tensión que suspende, también en *Fedro*, la relación entre la palabra y el mundo.

Solo habiendo reconocido su falta, puede Sócrates pronunciar ahora su propia palinodia, el discurso que reconoce la valía de Eros y también donde se encuentran los fundamentos de la retórica platónica. Resumidamente, estos son:

1. quien habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar (*Fedro* 259e3); si se basa en la opinión, será algo ridículo y burdo (262c1);
2. “la retórica sería un arte de conducir las almas por medio de palabras, no solo en los tribunales y en otras reuniones públicas, sino también en las privadas, igual se trate de asuntos grandes como pequeños, y que en nada desmerecería su justo empleo por versar sobre cuestiones serias o fútiles” (261a3-b2);
3. deberá emplear dos procedimientos: síntesis, es decir, “llegar a abarcar una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar” (265d), y análisis, esto es, “poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones” (265e);

4. deberá ser dialéctica (266b-c);

5. estipulará la naturaleza del alma, si es simple o compuesta, qué es lo que hace y con qué y qué es lo que puede padecer, con qué y por quién (270b-272b).

Esta retórica, así subsanada de las fallas de la práctica sofística, se convierte en una verdadera *ψυχαγωγία*, “una conductora de almas”, cuyas herramientas no podrían ser enseñadas más que junto al conocimiento verdadero y no endóxico, y por tanto, todos los reparos sobre la justicia o no de su empleo estarían salvados. Esta *ψυχαγωγία* platónica consistirá en componer discursos bien hechos con el fin de guiar a las almas. El primer requisito para ello es el conocimiento de la verdad por parte del escritor (*Fedro* 259e). Pero esto no resulta suficiente para lograr la persuasión, se necesita la *τέχνη* (260d-261a). Sin embargo, incluso aquí, las prevenciones ante el engaño (*ἀπαθή*) que se deriva de la conducción persuasiva, y que son necesarias para tal conducción, finalmente afirmarán que es necesario conocer la verdad no solo por ella misma sino también para poder persuadir en sentido contrario, dejando planteada, asimismo, la persistencia de la tensa ambigüedad entre manipulación y persuasión filosófica que parece débilmente resuelta en una apelación a los dioses. En efecto, se intenta limitar la técnica de componer discursos como una actividad cuyo fin consiste en agradar a los dioses.⁷

4. ARISTÓTELES Y SU *RETÓRICA*

La principal hipótesis de trabajo se funda en que Aristóteles adhiere a la crítica platónica a los sofistas, mas se diferencia radicalmente de sus conclusiones, al adoptar elementos propios de la sofística y al constituirlos en una *τέχνη*. Su propuesta se erige como una respuesta superadora de la disputa Platón-sofística. En segundo lugar, y adicionalmente, se analiza la hipótesis de que los tres medios de la teoría de la persuasión (*ἦθος, πάθος* y *λόγος*) tienen la misma legitimidad filosófica y metodológica en el desarrollo de la *Retórica*.

⁷ “... ser capaz de decir lo que es grato a los dioses y de hacer, también, todo lo que les agrade en la medida de sus fuerzas” (*Fedro* 273e4).

Tradicionalmente se ha estudiado la *Retórica* de Aristóteles como un eslabón más en la larga cadena de Manuales y Estudios de retórica, desde los sofistas a nuestros días.⁸ Desde este enfoque, se la analizaba en cuanto a su carácter antecedente de las retóricas romanas. Así, en general, no se salía de los aspectos meramente técnicos y/o lógicos de la clasificación de los discursos, la construcción de argumentaciones, las cláusulas admitidas que permitían llegar a conclusiones válidas. En tal sentido es clásica la postura de Solmsen,⁹ bajo la influencia del enfoque evolutivo de Jaeger,¹⁰ que hoy ha sido ampliamente cuestionado. En resumen, solo eran considerados los aspectos estrictamente relacionados con el λόγος, el discurso y su construcción, dejando de lado los otros dos pilares de la teoría retórica aristotélica: ἦθος y πάθος.

De acuerdo con lo expresado, Christof Rapp afirma que no fue hasta las últimas décadas que se redescubrieron los rasgos filosóficos de la retórica aristotélica (Rapp, 2002). Y, en este aspecto, Cooper sostiene la paridad en la validez de sentir emociones como de elaborar juicios (1994: 193-210). Esto último es entendido como un camino que se abre para la revalorización y relocalización del lugar del ἦθος y el πάθος en la retórica aristotélica, frente a la subordinación de estos ante las pruebas del λόγος, como ya clásicamente mostraran Cope y Sandys (1867: 140; 2009: 4 y ss.).

Aristóteles establece la clasificación de las pruebas en técnicas (ἔντεχνοι) y extra-técnicas (ἄτεχνοι). Las pruebas extra-técnicas, o ajenas al arte, consisten en las “que existían de antemano, como los testigos, las confesiones bajo suplicio, los documentos y otras semejantes” (*Retórica* I.2, 1355b36-73), y serán usadas en el marco de las pruebas técnicas. Las pruebas propias del arte son las que “solamente pueden hallarse mediante el empleo de la retórica” (Lausberg, 1975: §350), es decir, a través del método (διὰ τῆς μεθόδου). Anexa a esta distinción, se clasifican las pruebas técnicas según refieran al orador, al oyente o al asunto mismo (*Ret.* I.2, 1356a1-4). Estas tres pruebas deben presentarse, de acuerdo con Aristóteles, διὰ τοῦ λόγου, esto es, “dentro del ámbito del discurso”, y no aludiendo a elementos extradiscursivos. Pareciera claro que Aristóteles equipara estas tres especies en referencia a διὰ τοῦ λόγου, a saber, que a través de este λόγος-discurso se expresan por igual los tres tipos de πίστεις. En tal sentido, en *Poética*

⁸ En el período clásico, estos manuales eran de dos tipos: los teóricos y los prácticos o ejemplares, con colecciones de casos y lugares comunes (para esta clasificación, cf. Kennedy, 1959: 172). Entre los contemporáneos podemos referir a: Mortara Garavelli (1988); Porter (1997); Pujante (2003); Lunsford, Wilson, Eberly, eds. (2009).

⁹ *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlín, 1929. Para una panorámica actual de la filosofía aristotélica: Detel (2005); Rapp (2001); Reale (2007).

¹⁰ Jaeger (1997).

el filósofo sostiene respecto de la retórica: “lo relativo al pensamiento (διάνοια) puede verse en nuestro tratado sobre la *Retórica*. (...) corresponden al pensamiento todo lo que debe alcanzarse mediante las partes del discurso (ὑπὸ τοῦ λόγου). Son partes de esto demostrar, refutar, despertar pasiones, por ejemplo compasión, temor, ira y otras semejantes, y, además, amplificar y disminuir” (*Poét.* 19, 1456a-b).

A continuación, se estudiarán las características propias de estos tres tipos de pruebas técnicas.

a) pruebas del λόγος

Cualquier consideración que pueda hacerse sobre la amplitud y multiplicidad de significantes que pueden expresarse a través del término λόγος resultará escasa. Basta decir, para este estudio, que en el caso de Aristóteles y de su *Retórica*, esta diversidad puede reducirse a usos específicos-científicos o usos cotidianos-vulgares. Aristóteles afirma (*Ret.* I.1, 1355a5) que la πίστις, la persuasión, es una especie de demostración (ἀπόδειξις) en sentido amplio. Por eso, se torna aceptable considerar λόγος en un sentido corriente de discurso o argumentación, pero sin restringirla a las consideraciones que la lógica aristotélica le impondrá a los razonamientos, si bien el carácter “razonable” del discurso es primordial. En la retórica, este aspecto lógico lo cumplirán el entimema y el paradigma, que son, ya, ámbitos que “corresponde tratar a la dialéctica” (*Ret.* I.1, 1355a10). Aristóteles comparte la crítica platónica a los retóricos anteriores que basaban su trabajo en injurias, en suscitar emociones en el oyente o distraerlo del tema principal. De este modo, no se buscaba que el oyente forme un juicio racional sobre la cuestión sino solo manipularlo. Por esto la retórica aristotélica se basa en pruebas claramente tipificadas. Como las personas se convencen más fácilmente de las cosas que creen probadas, no hay necesidad de confundirlas o distraerlas, y como hay una disposición natural a la verdad (*Ret.* I.1, 1355a15), el orador será más exitoso cuanto más propias de la ἔνδοξα resulten sus premisas.

b) las pruebas del ἦθος

El segundo tipo de pruebas técnicas conciernen al ἦθος de quien habla. Dos posturas son consideradas clásicas al respecto. La tradicional subsume la retórica al *Organon*, y en esta medida juzga al πάθος y el ἦθος como medios no-lógicos, a veces restringiendo la noción de πίστις al punto de dejar estas dos pruebas fuera de la reflexión retórica o por considerarlas como medios objetables de persuasión. Por otro lado, Grimaldi y otros

entienden a las *πίστεις* del ἦθος y el πάθος como fuente material de las pruebas lógicas, válidas en la medida en que están contenidas en una estructura discursiva persuasiva.¹¹

Este tipo de prueba fue vinculado en el período helenístico y medieval a la *auctoritas* latina, aunque se distingue esencialmente de esta, ya que la *auctoritas* se caracteriza por el carácter previo de la valoración del orador que tuvieran los oyentes. Pero también en Platón puede rastrearse la crítica a la retórica gorgiana, en lo que respecta al lugar destacado que ocupan los recursos estilísticos por fuera de toda concepción moral. El planteo de Aristóteles respecto del ἦθος, entonces, recoge parte de la propuesta platónica, al teorizar estos recursos, pero sin tomar la restricción moral que Platón impone a la retórica, y por otro lado, no los considera puramente estilísticos sino fundamentales, como una de las tres *πίστεις* en las que basa su tratado.

Para Aristóteles la persuasión por el ἦθος del orador implica la adhesión que genera en el auditorio al mostrar cierta cualidad del carácter (*Ret.* I.2, 1356a5-13 sostiene que creemos más a las personas honradas), sin ser la condición moral real del orador un tema de estudio. Esta adhesión, sin embargo, debe ser generada por obra del discurso (διὰ τοῦ λόγου, como todas las pruebas técnicas) y no por un prejuicio -positivo o negativo- que se tenga de quien habla. Este elemento marca la pertenencia de esta *πίστις* como técnica, ya que no invoca ningún elemento extradiscursivo, sino que al interior del discurso debe generarse ese perfil del orador.

Para lograr esta adhesión, el orador debe mostrar tres características: φρόνησις, ἀρετή y εὐνοία, a saber, “inteligencia práctica”, “virtud o carácter virtuoso” y “benevolencia”, respectivamente (*Ret.* II.1, 1378a6 ss.). Que estas virtudes se asemejen a las que recomienda en quienes ejerzan las magistraturas más importantes (en *Política* 1309a33 ss.) no hace más que reforzar el carácter político que se observa en la retórica. Además, cuando Aristóteles hace referencia a las formas de gobierno (*Ret.* I.8) como uno de los temas propios del género deliberativo, destaca que es conveniente que el orador domine el talante propio de cada forma de gobierno para mostrarse acorde, ya que este talante será el elemento más persuasivo para los ciudadanos de cada forma de gobierno (1366a10 ss).

c) las pruebas del πάθος

Por último, las pruebas que predisponen el πάθος del oyente implican la persuasión por las pasiones, según se afirma en *Ret.* I.2, 1356a14-5. No es apropiada la visión

¹¹ Cf. Grimaldi (1957) y el Apéndice “The role of the ΠΙΣΤΕΙΣ in Aristotle’s methodology” en Grimaldi (1980). También son enriquecedoras las reflexiones de Lienhard (1966) y Wikramanayake (1961).

tradicional que las considera, junto con las pruebas por el ἦθος, auxiliares o suplementarias.

Si bien al comienzo del libro I de *Retórica* Aristóteles había sostenido que las pasiones no eran asunto de la retórica (οὐ περὶ τοῦ πράγματός ἐστιν I.2, 1354a17-18), esto fue en el contexto de la crítica a las retóricas anteriores, en la medida que fueran utilizadas para oscurecer el juicio del legislador o el juez (I.2, 1354b10 ss.). En el libro II (cap. 2-11), Aristóteles realiza un espléndido análisis de las pasiones humanas respecto del estado en que se encuentran los que sienten tal o cual pasión, ante quiénes se suscitan y por qué asuntos, y de los caracteres de los oyentes (cap. 12-17), que pareciera seguir las recomendaciones y consideraciones platónicas de *Fedro*. Este análisis no constituye un estudio al modo de una ética sino un repertorio de premisas; pero, más importante aun, prescinde de la perspectiva moral que caracterizó a la retórica platónica para apoyarse en una perspectiva psicológica, lo que instituye un vuelco no solo esencial respecto de la crítica platónica sino también fundacional de una retórica política.¹²

Se descartarán dos teorías respecto de las emociones en la retórica: el orador debe producir emociones (1) para motivar a la audiencia o (2) para hacerlas mejores personas. En el primer caso, (1) porque el fin de la persuasión retórica es formar un juicio (ἔνεκα κρίσεως, *Ret.* II.1, 1377b20) y no provocar una acción o una decisión práctica (προαίρεσις). Y la tesis (2) también es falsa porque la educación moral no es de incumbencia de la retórica, ni podría ser generada por un discurso público (*Ética a Nicómaco* X.9, 1179b4-10).

CONCLUSIONES

Si bien *Encomio de Helena* no produjo una ética particular ni un antecedente en apariencia importante, sí se inscribe en la serie de discursos que cuestionan fuertemente la consideración filosófica como ontología, en el sentido en que el lenguaje, el discurso, es un mero reflejo de una realidad, que estamos platónicamente destinados a fracasar en nuestros -tímidos- intentos por glosarlo. Por el contrario, la postura de Gorgias y, a partir de él, Isócrates y Eurípides, hasta autores contemporáneos, entrega al mundo una

¹² Cf. Dow (2007) y Fortenbaugh (2006).

Helena inocente. Del mismo modo, el papel de la retórica que se pone en juego en ese pasatiempo, al igual que en los otros textos de Gorgias, es el que reivindica (como a Helena) el poder de la palabra por sobre el mundo que esta produce.

También se analizó cómo Platón, en *Gorgias* y *Fedro*, recoge lo que considera una amenaza y brinda su propio φάρμακον, la ψυχαγωγία, en la disputa entre dos posturas filosóficas manifiestamente opuestas, para el que prescribe claramente sus componentes.

Aristóteles, por su parte, pareciera tomar esta prescripción, pero no para seguirla al pie de la letra, sino como una guía inspiradora pero sobre todo heurística, ante su modo de comprender la relación entre las ideas, las personas y las acciones.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓFANES (2007); *Comedias II. Las nubes. Las avispas. La paz. Los pájaros*, trad. de L. M. Macía Aparicio. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1974); *Poética*, trad. de V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2000); *Política*, trad. de M. García Valdés. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2000); *Retórica*, trad. de Q. Racionero. Madrid: Gredos.
- CASSIN, Barbara (2008); *El efecto sofístico*, trad. de H. Pons. Buenos Aires: FCE.
- COOPER, John M. (1994); "Ethical-Political theory in Aristotle's *Rhetoric*", en D. J. Furley y A. Nehamas, *Aristotle's Rhetoric. Philosophical essays*. Princeton: Princeton UP, pp. 193-210.
- COPE, Edward (1867); *An introduction to Aristotle's Rhetoric*. Londres: Macmillan & Co.
- COPE, Edward M. y SANDYS, John E. (2009); *The Rhetoric of Aristotle*. Cambridge: Cambridge UP.
- DE ROMILLY, Jacqueline (1973); "Gorgias et le pouvoir de la poésie", en *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93, pp. 155-162.
- DETEL, Wolfgang (2005); *Aristoteles*. Leipzig: Reclam.
- DOW, Jamie (2007); "A Supposed Contradiction about Emotion-Arousal in Aristotle's *Rhetoric*", en *Phronesis*, Vol. 52, pp. 382-402.
- EURÍPIDES (1950); *Eurípide, tome V (Hélène, Les Phéniciennes)*, trad. de H. Gregoire y L. Méridiér. París: Les Belles Lettres.
- EURÍPIDES (1990); *Cuatro tragedias y un drama satírico (Medea, Troyanas, Helena, Bacantes, Cíclope)*, trad. de A. Melero Bellido. Madrid: Akal.

- FORTENBAUGH, William W. (2006); *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Londres: Brill.
- GORGAS (2011); *Encomio a Helena*, trad. de M. C. Davolio y G. E. Marcos. Buenos Aires: Winograd.
- GRIMALDI, William H. (1957); "A note on the ΠΙΣΤΙΣ in Aristotle's *Rhetoric*, 1354-1356", en *The American Journal of Philology*, Vol. 78, pp. 188-192.
- GRIMALDI, William H. (1972); *Studies in the Philosophy of Aristotle's "Rhetoric"*. Wiesbaden: Steiner Verlag.
- GRIMALDI, William H. (1980); *Aristotle, "Rhetoric": A commentary I*. Nueva York: Fordham UP.
- ISÓCRATES (1919); *Oraciones políticas y forenses*, tomo II, trad. de A. Ranz Romanillos. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando.
- ISÓCRATES (1956); *Discours*, tomo I, trad. de G. Mathieu y É. Brémond. París: Les Belles Lettres.
- JAEGER, Werner (1997); *Aristóteles*, trad. de J. Gaos. México: FCE.
- KENNEDY, George A. (1959); "The Earliest Rhetorical Handbooks", en *The American Journal of Philology*, Vol. 80, Nro. 2, pp. 169-178.
- LAUSBERG, Heinrich (1975); *Manual de retórica literaria*, trad. de Pérez R. Madrid: Gredos.
- LIENHARD, Joseph T. (1961); "A note on the meaning of ΠΙΣΤΙΣ in Aristotle's *Rhetoric*", en *The American Journal of Philology*, Vol. 87, Nro. 4, pp. 446-454.
- LUNSFORD, Andrea A., WILSON, Kirt H., y EBERLY, Rosa A., eds. (2009); *The SAGE Handbook of Rhetorical Studies*. Los Ángeles: SAGE.
- MAGALLANES, Romina y DE ANGELIS, Romina (2010); "No es verdadero ese decir: Helena como personificación del *lógos*", en *Ordia Prima*, vol. 8, pp. 149-163.
- MORTARA GARAVELLI, Bice (1988); *Manuale di retorica*. Milán: Bompiani.
- PLATÓN (2007a); *Diálogos I. Apología de Sócrates. Critón. Eutifrón. et al.*, trad. de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (2007b) *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*, trad. de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (2010); *Fedro*, trad. de A. Poratti. Madrid: Akal.
- PORTER, Stanley E., ed. (1997); *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period, 330 B.C.-A.D. 400*. Leiden: Brill.
- POULAKOS, Takis y DEPEW, David, eds. (2004); *Isocrates and Civic Education*. Austin: University of Texas Press.
- PUJANTE, David (2003); *Manual de retórica*. Madrid: Castalia.
- RAPP, Christof (2001); *Aristoteles zur Einführung*. Hamburgo: Junius.

- RAPP, Christof (2002); "Aristotle's Rhetoric", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2002 Ed.), Zalta, Edward (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/aristotle-rhetoric/>. Consultado en marzo de 2013.
- REALE, Giovanni (2007); *Introducción a Aristóteles*, trad. de V. Bazterrica. Barcelona: Herder.
- ROSS, Walter D. (2008); *Aristotelis. Ars rhetorica*. Oxford: Oxford Classical Texts.
- SOLMSEN, Friedrich (1929); *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlín: Weidmann.
- WARDY, Robert (2005); *The birth of rhetoric: Gorgias, Plato, and their successors*. Londres: Routledge.
- WIKRAMANAYAKE, Gihan H. (1961); "A note on the ΠΙΣΤΕΙΣ in Aristotle's *Rhetoric*", en *The American Journal of Philology*, Vol. 82, Nro. 2, pp. 193-196.

RECIBIDO: 23/06/2013 - ACEPTADO: 20/03/2014