

# Querer, poder y fortuna en el *Encomio de Helena* de Gorgias. Entre la voluntad y la imposición

Will, Power and Fortune in Gorgias' *Encomium to Helen*. Between Will and Imposition

Esteban Bieda

Universidad de Buenos Aires (UBA) / Consejo Nacional  
de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),

Argentina

estebanbieda@gmail.com

Recepción: 01 Noviembre 2023

Aprobación: 01 Febrero 2024



Acceso abierto diamante

## Resumen

: El *Encomio de Helena* (EH) de Gorgias tiene como objetivo relevar todas las causas posibles que podrían haber llevado a Helena a viajar junto con Alejandro hacia Troya. Dado que la intención de Gorgias es eximir a Helena de responsabilidad, el texto recorre minuciosamente cada uno de los motivos que pudieron haber provocado el viaje. En el presente trabajo intentaré mostrar que, prestando atención a estas distintas alternativas, es posible ver, en primer lugar, que en todos los casos se trata de instancias eminentemente *externas* a Helena, es decir, de causas que le vienen desde afuera y que inciden en su curso de acción. No obstante, en segundo lugar, mostraré que la enumeración de estas causas describe cierta parábola que va desde la exterioridad absoluta (Fortuna, dioses, Necesidad) hasta una exterioridad que se interna en el alma humana: el amor (*éros*). Visto esto, concluiré que en el EH Gorgias insinúa la distinción entre causas externas e internas del obrar humano, distinción que será fundamental para la filosofía práctica posterior.

**Palabras clave:** Gorgias, Encomio de Helena, Voluntad, Fortuna, Responsabilidad.

## Abstract

: The *Encomium to Helen* (EH) by Gorgias aims to reveal all the possible causes that could have led Helen to travel with Alexander to Troy. Since Gorgias' intention is to exempt Helena from responsibility, the text carefully reviews each of the reasons that could have caused her trip. In the present paper I will try to show that, paying attention to these different alternatives, it is possible to see, first of all, that in all cases these are instances eminently external to Helen, that is, causes that come from the outside and that influence her course of action. However, secondly, I will show that the enumeration of these causes describes a certain parable that goes from absolute exteriority (Fortune, gods, Necessity) to something that penetrates into the human soul: love (*éros*). Having seen this, I will conclude that in the EH Gorgias hints at the distinction between external and internal causes of human action, a distinction that will be fundamental for subsequent practical philosophy.

**Keywords:** Gorgias, Encomium to Helen, Will, Fortune, Responsibility.

## 1. Introducción

El *Encomio de Helena .EH*<sup>[1]</sup> de Gorgias tiene como objetivo relevar todas las causas posibles que podrían haber llevado a Helena a viajar junto con Alejandro hacia Troya. Dado que la intención de Gorgias es eximir a Helena de responsabilidad, el texto recorre minuciosamente cada uno de los motivos que pudieron haber provocado el viaje. En el presente trabajo intentaré mostrar que, prestando atención a estas distintas alternativas, es posible ver, en primer lugar, que en todos los casos se trata de instancias eminentemente *externas* a Helena, es decir, de causas que le vienen desde afuera y que inciden en su curso de acción. No obstante, en segundo lugar, mostraré que la enumeración de estas causas describe cierta parábola que va desde la exterioridad absoluta (Fortuna, dioses, Necesidad) hasta una exterioridad que se interna en el alma humana: el amor (*ér.s*). Visto esto, concluiré que en el *EH* Gorgias insinúa la distinción entre causas externas e internas del obrar humano, distinción que será fundamental para la filosofía práctica posterior.

## 2. Dioses, azar y necesidad

En el primer grupo de causas Gorgias menciona “los propósitos de la Fortuna”, “los mandatos de los dioses” y “los decretos de la Necesidad”.<sup>[2]</sup> Estas serían causas por las cuales Helena “hizo lo que hizo” (*épraxen hà épraxen*), de modo que Gorgias no dice que Helena no haya actuado. Más bien hizo lo que hizo pero por causas que la eximen de responsabilidad. El objetivo no es negar los hechos violentando una realidad fáctica que, a fin de cuentas, no interesa, sino avanzar en un argumento que derribe los supuestos fundamentos de esos hechos para mostrar que, aun cuando Helena haya hecho lo que hizo, no puede ser responsabilizada, pues de alguna manera u otra fue compelida a hacerlo.

Con respecto a este primer grupo de causas, es evidente que se trata de factores externos y omnipotentes. La divinidad es responsable (*ho aitiómenos*), dado que “es imposible impedir la predeterminación (*prothymía*) de un dios con la previsión (*prom.thía*) humana” (§6).<sup>[3]</sup> Resulta fácil eximir a Helena, pues lo naturalmente inferior, los humanos, no puede impedir lo naturalmente superior, los dioses. A la inversa, lo inferior es naturalmente gobernado y conducido (*árkhesthaikà ágesthai*) por lo superior. Los dioses, según Gorgias, superan al hombre en fuerza y sabiduría, es decir, son omnipotentes y omniscientes.<sup>[4]</sup>

## 3. Violencia

Gorgias presenta la segunda causa, el secuestro violento, como sigue:

Si fue raptada con violencia, violentada ilegalmente e injustamente ultrajada, es manifiesto que el raptor (*ho harpásas*), en la medida en que ultrajó, cometió injusticia, mientras que la raptada (*he harpastheísa*), en la medida en que fue ultrajada, fue desafortunada (*edystýkhesen*) (§7).

En este breve pasaje se exponen los fundamentos básicos de cualquier teoría ética: el hombre es un ser condicionado por un medio (material, simbólico, cultural, etcétera) cuyo control le es ajeno. Con el participio pasivo referido a Helena y el participio activo referido al agente del rapto, Gorgias deja abierta la puerta para la absolución utilizando como criterio el hecho de que el agente no es agente sino, objeto forzado. Si bien viajó a Troya, Helena no actuó.<sup>[5]</sup> Como consecuencia, quien cometió injusticia fue el raptor, mientras que su presa fue víctima de la fortuna (*týkh*): cometer un delito (*adikeîn*) y padecer un infortunio (*dystýkheîn*) son opuestos.<sup>[6]</sup> A su vez, esta apelación a la (mala) fortuna conecta esta segunda causa con la primera, pues, si bien ya no se trata de la diosa Fortuna, el rapto por la fuerza sí constituye una desgracia, aunque materializada por un agente humano, el raptor. Esta segunda causa ya no es plenamente ajena a la realidad de Helena, dado que

quien la habría forzado sería un hombre de carne y hueso. La *bía* de la que se habla aquí no es la que se adscribe a los dioses en el §6: aquella es sinónimo de Necesidad y Fortuna.<sup>[7]</sup> Este primer movimiento desde la trascendencia divina en dirección a la inmanencia humana se ve reflejado, también, en la estrategia lingüística de Gorgias, pues con la *bía* se inaugura un nuevo modo de expresar las causas: si la primera causa se había expresado mediante dativos causales, aquí se apela a dativos instrumentales, es decir: tales que expresan la instrumentalidad de la causa en cuestión (la violencia) que, como tal, requiere de un agente humano para que utilice dicho instrumento. “*Bíai harpastheîsa*” significa “raptada con violencia” y “*lógois peistheîsa*” significa “persuadida con palabras”.<sup>[8]</sup> El modo en que se construyen las frases que dan cuenta de cada causa —cosa no menor tratándose de la prosa gorgiana— permite ver que el tratamiento de la *bía* está, formalmente al menos, más cerca de la esfera humana que el poder divino.<sup>[9]</sup> Así, al no tratarse de una fuerza divina, sino humana, la alternativa es menos exterior o ajena a Helena por cuanto ella, si bien quizás imposible *de facto*, podría haber impedido, *de iure*, que Paris la arrancara de Esparta.<sup>[10]</sup> Continuamos frente a un factor externo que incide sobre un agente pasivo, pero que, a diferencia de la causa anterior, ya no necesaria ni conceptualmente pasivo.

Gorgias concluye el tratamiento de esta segunda causa dejando sentada, nuevamente, la oposición clara que existe entre quien actúa y quien padece: “él hizo cosas terribles; ella, en cambio, <las> padeció; es justo, por lo tanto, sentir piedad por ella y odio por él” (§7). La oposición es explícita: Paris hizo (*édrase*), Helena padeció (*épathe*).

#### 4. La fuerza engañadora del *lógos*, poderoso psico-fármaco

La tercera causa consiste en la posibilidad de que el agente que condujo a Helena no haya sido físico, sino simbólico: la persuasión mediante la palabra (§§8–14). Como veremos en el desarrollo de este punto, el *lógos* persuasivo está íntimamente ligado con su capacidad de engañar: “si fue el *lógos* el que <la> persuadió, es decir, el que engañó su alma, entonces tampoco en relación con esto es difícil hacer una defensa y disipar la causa, del modo siguiente” (§8).

Al igual que en el caso de la fuerza física, si bien Gorgias habla del *lógos*, detrás del discurso se halla el hablante. Esto es, si bien el *lógos* será considerado un “poderoso gran soberano (*dynást.s mégas*)”, es preciso tener en cuenta que detrás de este señor se encuentra un hablante que lo orienta conforme sus objetivos.<sup>[11]</sup> A esto me refería más arriba cuando proponía traducir “*lógois peistheîsa*” como “persuadida con los *lógoi...* <de Paris>”. Más allá de las razones formales ya mencionadas, se me podría objetar que hago del *lógos* gorgiano un mero instrumento, cuando se lo presenta como algo capaz de “llevar a cabo (*apotelé*)” obras divinas (§8). También en favor de esto se da el caso de que, cuando Gorgias introduce la palabra como tercera causa, lo hace utilizando participios de voz activa (*peîsas* y *apat.sas*). Contra esto, entiendo que los párrafos dedicados al *lógos* deben ser considerados en dos sentidos: por un lado, Gorgias presenta las características y aptitudes formales y generales del *lógos*: su capacidad de llevar a cabo obras divinas, de engañar, de hechizar, etcétera; se trata de aquellas cosas que la palabra puede hacer debido a su propia naturaleza. Por otro lado, el *lógos* no es algo lo suficientemente autónomo como para materializar dichas aptitudes, esto es, no actualiza sus potencias sino por medio de un hablante que aporta las intenciones y objetivos concretos que la palabra, por sí misma, no tiene. Gorgias se despacha con una considerable descripción de los poderes del *lógos* para luego aplicarla al caso concreto de Helena en el que alguien (Paris) quiso utilizarlo para convencer a alguien (Helena) de que hiciese algo determinado (viajar a Troya).

A diferencia de la causa anterior, sobre la cual decíamos que Helena podría haber disuadido a Paris de que la raptara, ya no es tan sencillo hablar de lo mismo aquí. Parte del poder de la persuasión consiste en anular la posibilidad de que el persuadido persuada a su vez. Estamos ante una causa más interna que la fuerza física, por cuanto ya no repercute en el cuerpo de la bella mujer, sino en su alma. Es lo que Untersteiner (1949) llama “pasaje de la violencia física de la *bía* a la violencia mágica del *lógos*” (62).

El poder del *lógos* puede resumirse en lo siguiente: engaña al alma, haciendo que se equivoque.<sup>[12]</sup> La aparición del engaño (*apát.*) en este contexto remite a la herencia gorgiana de la tradición poética, pues lo que más atrae a Gorgias de la poesía, “*lógos con medida*”, es su capacidad de engañar:

La tragedia floreció y fue publicitada por haber sido, entre los hombres de entonces, un maravilloso espectáculo visual y auditivo, y por haber provisto a los mitos y pasiones de un engaño (*apáten*) en relación con el cual, como dice Gorgias: “el que engañó es más justo que quien no lo hizo y el engañado más sabio que el no engañado” (B23).<sup>[13]</sup>/

El engañado acaba siendo más sabio que quien no se deja engañar, porque, como el propio Plutarco interpreta, quien se deja llevar por las palabras, aunque falsas, deja una huella en su alma. El engañado se vuelve, así, un “*connoisseur*”.<sup>[14]</sup> Al igual que el discurso poético, el *lógos* puede regocijar y deleitar o producir dolor y compasión (§14).

Así las cosas, esta clase de engaño es mucho más efectivo que la fuerza física, pues hace que el persuadido mismo obre por su propia cuenta creyendo que hace lo que quiere. Ya no se trata de sucumbir a la superioridad natural de los dioses ni a la fuerza física de otro hombre, sino de que la persuadida está convencida de obrar como lo hace *motu proprio*:

Yo mismo, Sócrates, escuchaba a Gorgias a menudo como que el arte de persuadir difiere mucho de todas las artes, pues vuelve a todas las cosas esclavas, bajo autoridad suya, voluntariamente mas no por fuerza (di’ hekónton all’ ou dià bías) (Filebo 58a).<sup>[15]</sup>

La causalidad vuelve a ganar en interioridad al agente. En lo que sigue, hasta el parágrafo §14, Gorgias se dedica a describir con precisión los efectos de la palabra en el oyente. El poder del canto consiste en seducir, persuadir y, en definitiva, transformar (*methíst.mi*) al alma mediante un hechizo que hace de aquella algo distinto, respecto de sus opiniones, a lo que era antes de oír el canto en cuestión.<sup>[16]</sup> Todo confluye, finalmente, en una conclusión: “¿qué causa impide que también en Helena, incluso no siendo joven, hayan entrado cantos del mismo modo que si hubiese sido raptada con violencia? (§12)”.<sup>[17]</sup> El poder del *lógos.hýmnos* es comparado con la fuerza de la que se habló en el §7. De esta manera, Gorgias relaciona la tercera causa con la inmediatamente anterior —tal como antes había hecho con la fuerza al vincularla con la *týkh.* La palabra es cierta fuerza violenta capaz de mover al oyente. A su vez, de esta relación entre palabra y violencia el sofista se remonta hasta el primer grupo de causas para, de este modo, sacar a relucir el hilo que articula el argumento general: “lo <relativo> a la persuasión posee un renombre contrario a la necesidad, pero posee, sin embargo, el mismo poder” (§12).<sup>[18]</sup> El *lógos* no sólo es una especie de fuerza, sino que, doblando la apuesta, Gorgias afirma que posee el poder de la necesidad. El carácter pasivo de Helena es reforzado nuevamente, al ser reconducido a lo naturalmente superior. Equiparar el poder del *lógos* con el de la necesidad permite a Gorgias concluir:

En efecto, el discurso que persuadió al alma obligó (*enánkase*) a la que persuadió a obedecer las cosas dichas y a estar de acuerdo con las hechas. Por lo tanto, el que persuadió, en la medida en que ha obligado, comete injusticia, pero la persuadida, en la medida en que fue obligada (*anankastheisa*) mediante la palabra, es gratuitamente difamada (§12).

Helena es devuelta, pues, al territorio de la plena pasividad, tanto como para decir que la persuasión, engañando al alma, la deforma, le imprime su sello del modo en que quiere (*typó*).<sup>[19]</sup> Lo “moldeado” —el alma— no era, antes de que el agente lo moldee, lo que acabó siendo después. Si al comienzo del *Encomio* se ha dicho que una *psykh.* con *kósmos* es aquella que posee *sophía*, lo que hace el *lógos* es, precisamente, desordenar a un alma que ya no es sabia, sino presa fácil del engaño. Es en este sentido que Gorgias habla del *lógos* como *phármakon*: lo que una droga es a la *phýsis* corporal, eso mismo es el *lógos* a la disposición del alma (§14). La palabra, como un *phármakon*, es capaz de efectos contrarios: puede generar placer y regocijo, pero también

dolor y temor. La palabra es, pues, una droga, casi literalmente un “psico-fármaco”.<sup>[20]</sup> Así, Gorgias retoma el argumento general: “si fue persuadida mediante el *lógos*, no cometió injusticia, sino que fue víctima de la fortuna (*etýkh.sen*)” (§15).<sup>[21]</sup> Una vez más, el argumento apunta a señalar que la verdadera causa, en caso de considerar al *lógos*, acaba siendo la *týkh*: Helena tuvo la desgracia de ser persuadida.<sup>[22]</sup> Su desgracia fue haber escuchado a Paris, porque el “poderoso soberano” es infalible. Esto hace de Helena un “personaje trágico”: “el hombre no domina el mundo con su *lógos*, sino que el *lógos* del mundo contradictorio domina contradictoriamente al hombre. O de otra forma: el mundo no es creación del espíritu, capaz de forzar su unidad y armonía [...]. De este modo, Gorgias representa a Helena como un personaje trágico arrastrado hacia la desventura por una sugestión...” (Untersteiner, 1949:74).

## 5. El *ér.s*: ¿pasión divina o divinidad pasional?

Si bien *ér.s* no aparece en la enumeración original de las causas del §6, en el §15 leemos lo siguiente: “expongo la cuarta causa con un cuarto argumento: en efecto, si fue *ér.s* el que hizo (*ho práxas*) todas estas cosas, no será difícil escapar a esta <nueva> causa de la falta que, se dice, ha sido cometida” (§15).<sup>[23]</sup>

Nótese, en primer lugar, que en ningún momento abandona Gorgias la idea de que Helena tuvo un rol pasivo. En efecto, lo primero que dice es que *ér.s* fue “el que hizo (*hopráxas*)” las cosas que ocurrieron, causa eficiente de los acontecimientos. Si bien con este cuarto argumento se inaugura un nuevo momento en el plan general de la obra, ello no significa que estemos ante una Helena que desempeña un rol voluntariamente activo. La pasividad de Helena es una constante que nunca se abandona en el *Encomio*: todas las absoluciones apelan a ese dato fundamental. Sin embargo, estamos ante un nuevo tipo de causa: la progresiva interiorización que hemos rastreado en las tres causas anteriores se consume en la incidencia que tiene *ér.s* en el comportamiento humano, *ér.s* que extrema su inmersión en el alma tanto que puede provocar la ilusión —al menos es esto de lo que Gorgias quiere prevenirnos— de que el responsable absoluto por la acción es la mujer enamorada.

A esta presentación de la cuarta causa sigue un extenso *excursus* sobre la vista (*ópsis*), en tanto ‘puerta de entrada’ al alma humana. Si las cosas que vemos afectan directamente al alma provocando diferentes impresiones que, en cierto sentido, escapan a nuestro control; y si, en segundo lugar, estas cosas afectan al alma como la afectan debido al aspecto físico que presentan; y si, finalmente, este aspecto físico es algo que escapa a nuestro control —esto es, no somos nosotros quienes determinamos cómo lucen las cosas—; si todo esto es así, entonces lo que haya afectado a Helena a través de la visión la exime de responsabilidad. El *excursus* sobre la visión comienza con una frase que resume todo el argumento:

En efecto, las cosas que vemos no tienen la naturaleza que nosotros deseamos, sino la que a cada una tocó en suerte (*ἐτυχε*); asimismo, el alma es moldeada, respecto de sus modos de ser, a través de la vista (§15).

Gorgias deslinda el aspecto físico de las cosas visibles (*hà hor.men*) del campo de acción humano: la *phýsis* es independiente del deseo (*thélein*) del hombre. La “naturaleza”, la “esencia”, la *phýsis* de cada una de las cosas visibles es causada por la fortuna (*týkh*), única responsable. No se nos puede responsabilizar porque algo o alguien luzca bien o mal. Una vez más, Gorgias justifica la inocencia de Helena como lo hizo en los argumentos anteriores: sufrió un infortunio. El deseo se orienta a lo que tiene un aspecto determinado, aspecto que no depende de nosotros. Y ocurre que la forma del alma, su *týpos*, también se establece a partir de la vista.<sup>[24]</sup> Dicha forma se expresa, a su vez, en un modo o manera de ser, en una actitud o carácter, en un *trópos*. Los *trópoi* del alma son moldeados mediante la vista; más precisamente, mediante los datos sensibles captados y aportados por la visión. Si recordamos que el aspecto visible de las cosas no depende de nosotros y si, por otro lado, el alma adquiere su forma debido a ese aspecto visible, entonces el carácter del alma no depende de nosotros.

Gorgias se extiende, a continuación, sobre el modo en que la visión modela el alma.<sup>[25]</sup> Para dar cuenta del poder de la visión sobre el alma, el sofista se sirve de una serie de ejemplos que evidencian su dimensión práctica. Si la vista contemplara presencia enemiga, se turbaría ella misma y turbaría al alma. Las imágenes visuales producen un temor que induce a despreocuparse<sup>[26]</sup>, tanto de lo noble —conforme se lo juzga a partir de la ley— como de lo bueno —conforme surge de la justicia—. Pero la verdadera potencia de la visión es presentada como sigue:

Algunos, luego de ver cosas temibles, incluso renunciaron a la posesión del pensamiento presente en aquel momento: a tal punto el temor extinguió y derrotó a la inteligencia. Y muchos abrazaron enfermedades vanas, dolores terribles y locuras incurables: a tal punto la vista inscribió en el pensamiento imágenes de las cosas vistas (§17).

Gorgias distingue la percepción sensible de la esfera intelectual, pues lo segundo suele someterse a los datos de la primera: la vista puede derrotar, incluso extinguir, el pensamiento. Esto genera enfermedades características de un alma que enloquece, pues se encuentra rodeada de imágenes inscriptas por la vista, imágenes que la pervierten: “por medio de los ojos, de la vista, no sólo nuestra retina es impresionada, sino que se determina toda nuestra actitud en relación con el mundo. Por medio de la *ópsis* ‘vemos’ el mundo de una cierta manera, y esta manera de ‘ver’ el mundo deriva de una relación particular según la cual nosotros somos siempre los actores y no simples espectadores” (Casertano, 1986: 216; mi traducción). El alma es deformada por un elemento exterior —y ajeno, por ello, a su campo de incidencia— que la violenta lo suficiente como para enfermarla, pero no tanto como para anular su capacidad de actuar. Si bien el pensamiento ha sido extinguido por la *ásth.sis*, esto no impide que el alma siga determinando un curso de acción; lo que sí impide es que dicho curso de acción responda a los dictados de la inteligencia. Las decisiones ya no responderán, pues, a las deliberaciones del agente, sino a las reacciones suscitadas por los estímulos visuales. La estupefacción generada por los espectáculos visuales se manifiesta como una “dulce enfermedad (*h.deía nósos*)” de los ojos. En definitiva, “muchas cosas <visibles> infunden en muchos <hombres> amor y deseo de muchos objetos y cuerpos” (§18).<sup>[27]</sup> Finalmente, dicho todo esto a propósito de la vista y de su poder de modificar el alma humana, la conclusión llega en el §19:

Por lo tanto, si el ojo de Helena, complacido con el cuerpo de Alejandro, proveyó a su alma de una determinación (*prothymía*) y de un conflicto (*hámilla*) de amor, ¿qué es lo asombroso? Si *éros*, siendo un dios, tiene el poder divino de los dioses, ¿cómo podría quien es inferior ser capaz de apartarlo y repelerlo? Pero si, por otra parte, <éros> es una enfermedad humana (*anthrópinon nósema*) y cierto error—por—desconocimiento (*agnóema*) del alma, no hay que censurarlo como si fuera un error—moral (*hamártema*), sino considerarlo una desgracia (*atýkhema*). Pues llegó como llegó debido a los lazos del alma, no a las deliberaciones del juicio; debido a las constricciones del éros, no por los recursos del arte.<sup>[28]</sup>

En este pasaje confluyen todos los temas y argumentos relevados desde el comienzo. Tratándose de las consecuencias generadas por *ér.s* en el alma humana, sentimiento que penetra a través de la vista, Gorgias considera dos posibilidades: *Ér.s* puede ser considerado un dios —que ha invadido al hombre— o una enfermedad humana. En ambos casos estamos ante una instancia que manda desde adentro del agente, una instancia que, si bien originada en o motivada por el exterior, se interna. Si *ér.s* es un dios, la absolución de Helena es sencilla: basta con releer lo dicho a propósito de la incidencia de los dioses en el §6. De hecho, el argumento se retoma en los mismos términos que en aquella oportunidad: la incapacidad de lo inferior (*h.ss.n*) ante un dios superior.

La segunda alternativa nos ubica lo más cerca del ser humano que podemos llegar en el *Encomio*: si *ér.s* fuese una enfermedad humana —instancia con la que los dioses nada tienen que ver— incluso en ese caso Helena quedaría eximida. Como señala Untersteiner (1967), el adjetivo “*anthr.pinion*” se opone aquí a “*theíon*”; esta concepción del amor, comenta el helenista italiano, “es en general extraña para el pueblo helénico y para sus poetas”. Gorgias dobla la apuesta en una partida que ya tenía ganada: habiendo podido quedarse con la

concepción tradicional de *ér.s* como divinidad —y, así, eximir sin más a Helena— da un último paso que deja a la bella mujer en el filo mismo de la responsabilidad, al hacer de *ér.s* una instancia específicamente humana. Esta segunda alternativa se completa cuando se lo llama “*agnó.ma*” del alma, término que he traducido “error–por–desconocimiento”. El término se forma sobre la base del tema *gn–* con una *álpha* privativa: un “*agnó.ma*” sería, literalmente, algo carente de conocimiento, un “desconocimiento” o “*i–gn–*orancia. Pero el término también forma parte del campo semántico del “error”. Las traducciones que traen LSJ son: “*fault of ignorance*” y “*oversight*”, y citan como ejemplo el pasaje del *Encomio* que estoy comentando. Como se ve, se trata más bien de un tipo específico de error originado en la falta de *gn.sis* por parte del agente. Diferente de este tipo de yerro es el *hamárt.ma*: deudor de cierto tipo de falta o culpa (*hamartía*), el *hamárt.ma* sí implicaría cierta responsabilidad para su ejecutor. De allí mi traducción como “error–moral”.<sup>[29]</sup> Si se trata de una enfermedad que hace que el alma obre sin saber lo que realmente hace —de modo tal que pierde su forma y se interna en los abismos de la ignorancia—, entonces el viaje a Troya no sólo no es una injusticia, sino que se lo debe considerar, con toda propiedad, un infortunio (*atýkh.ma*). En palabras de Mazzara: “Gorgias no dice nunca que Helena obró bien, sólo describe un fenómeno conforme sus leyes naturales, que son las que son y que no dependen de nosotros. Ha habido un error, pero se trata de un infortunio, de un *atýkh.ma*, en el cual el *nó.ma* ha sido abrumado (*travolto*) por una verdad que no era la suya, sino aquella de los ojos” (Mazzara, 1999:179; mi traducción). Una vez más, como vimos en los párrafos anteriores, Gorgias cierra su argumento para eximir a Helena señalando a la *týkh.* como verdadera culpable por los acontecimientos.

## 6. La *týkh.*

Como vimos, a lo largo del análisis del *Encomio*, la fortuna ocupa un papel primordial en las sucesivas absoluciones de Helena. No sólo es la primera de las causas entre las relevadas por Gorgias —oportunidad en la que la presenta, míticamente, como una Diosa—, sino que constituye el punto al cual se vuelve en cada una de las alternativas restantes. Es llamativo, al mismo tiempo, que el sofista no tenga necesidad de justificar que, de haber sufrido un *atýkh.ma*, Helena quedaría *ipso facto* absuelta. De allí que cada uno de los pasos de la argumentación consista, a fin de cuentas, en mostrar que Helena ha sido víctima de la *týkh.* Cabe preguntarse, pues, por qué Gorgias no necesita explicaciones ulteriores cuando su argumento concluye que todo fue obra de la fortuna.

En lo que sigue reseñaré brevemente el estatus que habría tenido la fortuna hacia finales del siglo V y, en especial, en la obra de Eurípides. Sumándole a esto los estrechos vínculos existentes entre la *Helena* eurípídea y la Helena gorgiana, intentaré mostrar cómo, de manera similar a lo que ocurre en la obra del poeta, la fortuna ocupa un lugar fundamental en la cosmética del *Encomio*.

En primer lugar, digamos que el así llamado “giro antropológico” del siglo V a.C. no sólo develó las inmensas capacidades humanas, sino también, y precisamente de la mano de esto último, sus limitaciones. Así, al tiempo que Sófocles puede cantar, en el famoso primer estásimo de *Antígona*, que el hombre se dio a sí mismo el lenguaje, las artes y demás conocimientos —conocimientos que, a diferencia de ciertos mitos tradicionales, ya no son dádivas de los dioses sino productos del esfuerzo humano— encontramos en Eurípides cierto espíritu secularizador y renovador que sienta las bases de un nuevo modo de concebir al ser humano. En los tiempos de Esquilo, la tradición arcaica —con sus dioses y la *moíra*, más allá, gobernando el mundo— comenzaba a declinar en favor de lo que sería una renovación cultural significativa a propósito del rol desempeñado por los dioses en la vida humana. La segunda mitad del siglo V asiste a cierto desencantamiento, a cierto proceso “desmitologizador” que, al tiempo que relega a los dioses a una esfera puramente religiosa, hace de la fortuna (*týkh.*) una instancia ineludible que interpela constante e inevitablemente a un hombre que no puede sino padecer sus caprichos.<sup>[30]</sup> La tragedia de Eurípides es, en este sentido, elocuente.<sup>[31]</sup> Sus personajes son

conscientes de la vulnerabilidad intrínseca de la existencia humana y, como consecuencia, que la muerte es el único puerto seguro para el hombre:

Feliz quien desde el mar escapó a la tempestad y alcanzó el puerto (*Bacantes* 902–903)

Al momento de hallar culpables ante este cúmulo de desgracias, el agente euripídeo no siempre piensa en los dioses, sino que la fortuna secularizada —*i.e.* no la diosa— se inmiscuye en sus parlamentos:

Necio entre los mortales quienquiera que se alegra creyendo que hace cosas duraderas; la fortuna (*týkhe*), con sus actitudes —como un hombre trastornado—, salta de un lado a otro. Jamás tiene suerte el mismo hombre” (*Troyanas* 1203–1206)

Anfitrión. [...] Sin embargo, ancianos, pequeñas son las cosas de la vida, que van a recorrer hasta el final con el mayor placer, si pasan sin dolor del día a la noche. Que el tiempo no sabe salvaguardar esperanzas: tras esforzarse en lo suyo, desapareció volando. Ya me ven a mí, que fui señalado entre los mortales por mis celebradas hazañas; la fortuna (*týkhe*) me ha arrebatado en un solo día, como a un pájaro, hasta el éter (*Heracles* 503–510).<sup>[32]</sup>

El nombre que entre los griegos recibió la ineludible falta de control sobre el presente y el futuro es “*týkh*”, traducido comúnmente por “fortuna” o “azar”. LSJ traen, como segunda acepción general, “*regarded as an agent or cause beyond human control*” y, de allí, “*fortune*”, “*fate*”; también “*chance, regarded as an impersonal cause*”.<sup>[33]</sup> Es importante resaltar, pues, el hecho de que la *týkh*, no es el mero azar, caprichoso e irracional, sino una especie de causa incontrolable, pero que, de algún modo, incide en las vidas humanas. Sigo, en este punto, una propuesta de Nussbaum (1986): “no me refiero, cuando hablo de la fortuna (*týkh*), a que los acontecimientos sean azarosos o incausados. Lo que acontece a una persona por fortuna es lo que no le ocurre por su propia intervención activa, lo que simplemente *le sucede*, en oposición a lo que hace” (31).<sup>[34]</sup>

En los discursos de Pericles ante la asamblea ateniense, previos por pocos años a los tiempos del *Encomio*, encontramos pasajes como el siguiente:

Es posible que las vicisitudes de las cosas se cumplan de un modo no menos imprevisible que los pensamientos (*dianoías*) del hombre; y precisamente por esto hemos tenido la costumbre de responsabilizar (*aitiásthai*) a la fortuna (*týkhen*) de cuantas cosas ocurren al margen de la razón (*parà lógon*)” (I.140.1.8–11).<sup>[35]</sup>

Ya no se trata de una diosa incidiendo en la providencia humana, sino de un factor imprevisible que atenta, en mayor o menor medida, contra los planes del hombre. El problema, según Pericles, es que, al haber cambiado la suerte y no estar sucediendo las cosas como supuestamente deberían haber sucedido, los atenienses se vuelven contra él:

Yo soy el mismo y no me aparto de mi línea, ustedes, sin embargo, cambian (metabállete), por cuanto se dejaron persuadir estando íntegros y se arrepienten ahora alcanzados por la desgracia [...]. Habiéndose presentado un gran cambio, súbitamente su pensamiento (diánoia) es débil para perseverar en lo que decidieron. Porque lo que es imprevisto, inesperado y ocurre muy al margen de la razón (*pleístoi paralógoi*) esclaviza la mente” (II.61.2–3).<sup>[36]</sup>

Volviendo al terreno de la tragedia, resulta elocuente una de las características que, según Aristóteles, debe tener el héroe de una buena fábula: “el cambiar (*metabállein*) <de la fortuna> no debe ser hacia la buena suerte desde la mala suerte (*eis eutykhían ek dystykhías*), sino lo contrario, de la buena a la mala suerte” (*Poética* 13, 1453a14). Un relato verdaderamente trágico supone el movimiento que va de un estado de cosas en el cual la fortuna acompaña positivamente hacia la perversión de dicha estabilidad: “¡Fortuna, que cambiás (*metabaloûsa*) innumerables cosas de los mortales y los volvés infortunados (*dystykh.sai*), al tiempo que los volvés exitosos!” (*Ion* 1512). Un parlamento de la Hécuba de *Troyanas* manifiesta, apelando a una metáfora naval, la necesidad de aceptar la realidad que se vive: “no opongás la proa de tu vida a las olas de fortuna en que navegás” (102).

Este ‘tránsito’ desde los dioses a la *tykh.* en la tragedia ha formado parte, evidentemente, de un cambio de mentalidad general en la Atenas de finales del siglo V. Sin ir más lejos, nuestro *Encomio de Helena* describe una curva similar: partiendo de una Fortuna identificada con los dioses —junto a los cuales se la presenta— se avanza progresivamente hacia la *tych.* que, sin connotaciones explícitamente divinas, hace que Helena haya padecido los influjos del *lógos* o que sus ojos hayan sucumbido a la imagen de Paris. La referencia a la tragedia eurípidea sirve, pues, como eco y reflejo de los temas gorgianos. De hecho, siguiendo una línea sugerida por Mazzara<sup>[37]</sup>, podemos encontrar cada una de las cuatro causas relevadas del *Encomio* en la tragedia de Eurípides. La primera causa puede verse en las palabras de Helena en *Troyanas* 923–937, cuando la bella mujer narra la disputa entre las tres diosas y el triunfo de Cipris quien, cumpliendo con su promesa, entregó a Helena como regalo a Paris.<sup>[38]</sup> La segunda causa, la *bía* de otro hombre, aparece en *Troyanas* 961–964, cuando Helena, tras referir su incapacidad para huir de Troya ya muerto Alejandro, concluye: “por lo tanto, ¿cómo, esposo <sc. Menelao>, podría morir con justicia, justamente a causa tuya, yo, a quien uno <sc. Paris> desposó por la fuerza (*bíai*) y que, lejos de salir victoriosa, tuve que servir amargamente en mi segunda casa?”. Hécuba confirma la presencia de esta segunda causa al reprochar: “decís que mi hijo te llevó por la fuerza (*bíai*)” (998). El *lógos*, tercera causa del *Encomio*, aparece en boca de Menelao: “marché a Troya no por lo que <muchos> opinan —a causa de una mujer— sino contra el varón que, engañador—de—extranjeros (*xenapát.s*), se llevó a mi esposa de mi palacio” (*Troyanas* 864–866). En el sustantivo compuesto “*xen-apát.s*” encontramos el mismo término utilizado por Gorgias para referirse a la capacidad del *lógos* de engañar (*apatân*) al alma.<sup>[39]</sup> Finalmente, la cuarta causa, *ér.s*, aparece en varios pasajes de *Troyanas*. Recuérdese, por ejemplo, el momento en que Helena aduce que su huida furtiva se debió a la presencia de Afrodita —diosa que acompañaba a Paris (vv. 938–950)— a lo cual Hécuba responde que lo que ella llama Cipris no es sino su propio *noûs* que, tras haber visto a Alejandro, se volvió Cipris (vv. 983–990). *Ér.s*, personificado en la diosa, se halla estrechamente ligado al sentido de la vista; los ecos gorgianos resuenan una vez más. Pero el tema de la mirada y su relación con el deseo erótico ya había sido mencionado por Hécuba: “te alabaré, Menelao, si matás a tu esposa. Pero evitá que ella te mire (*horân*), no sea que te arrebate con el deseo, pues arrebata los ojos de los hombres [...]. Así son sus hechizos (*k.l.mata*), yo la conozco...” (890–894). Destaquemos lo que es de suyo evidente: la Hécuba de Eurípides tiene una concepción del amor muy similar a la gorgiana. Dicha similitud se basa, fundamentalmente, en dos puntos: la deformación que sufre la mente (“*noûs*” en el caso de Eurípides; “*psykh.*”, en el texto de Gorgias) cuando el *ér.s* entra en escena; y, en segundo lugar, el rol fundamental de la vista como vía de acceso al hombre.<sup>[40]</sup> Así, es probable que, como sostiene Mazzara, el “se dice” del §15 del *Encomio* —lugar en que se presenta a *ér.s* como cuarta causa— se esté refiriendo a estos pasajes contemporáneos de Eurípides en los que la reina troyana insiste en la metamorfosis erótica de la mente de Helena.<sup>[41]</sup>

## 7. Conclusión: la ‘cosmética’ gorgiana para eximir a Helena

Mi objetivo ha sido rastrear una progresiva interiorización de las sucesivas causas presentadas por Gorgias en el *EH*, desde el tríptico divino Fortuna, dioses, Necesidad, pasando por la fuerza física o la palabra persuasiva de otro hombre, hasta, finalmente, *ér.s*. A lo largo de este recorrido he señalado cómo cada una de las causas es reconducida al primer grupo, especialmente a la figura del infortunio. Todas las causas relevadas por el sofista acaban en la *tykh.* El *kósmos* del *lógos* es claro: cada una de las causas mencionadas a lo largo de la obra es reconducida hacia la primera de todas, causa última de los acontecimientos. No es casual que se trate de la fortuna, punto que, por ser el más exterior al hombre según la presentación hecha en el *Encomio*, es aquel al que Gorgias vuelve una y otra vez al concluir cada uno de los argumentos. La *tykh.* es, evidentemente, lo más alejado de las capacidades humanas, aquello que algunas décadas más adelante Aristóteles consideraría “al margen de lo calculable” (*parálogos*).<sup>[42]</sup> En el otro extremo, no casualmente tampoco, el *ér.s* encarnado,

dándole forma al alma enamorada. En el §21 Gorgias concluye: “quité, mediante el discurso, la infamia de una mujer; permanecí en la norma (*nómos*) que coloqué al principio del discurso...”. He querido mostrar que este *nómos*, la “norma” que guía la exposición, es justamente el movimiento de progresiva interiorización que va desde la *tykh*. hasta el *ér.s*. No obstante, he mostrado cómo dicha interiorización no es completa en el *EH*, por cuanto, incluso en el caso del amor, dicho sentimiento tiene su origen, o bien en un dios —con lo cual se reconduce al *exterior*— o bien en el aspecto físico de un otro que lo genera. En este último caso, la causa del viaje también es reconducida al exterior: no sólo se trata del cuerpo de un otro, sino que haberse enfrentado a ese cuerpo para, así, caer en el estado de enamoramiento, es calificado como un infortunio. En definitiva, si bien las cuatro causas analizadas describen una parábola que se inicia bien lejos del hombre, donde moran los dioses, y que acaba bien cerca, en el alma misma del enamorado, lo cierto es que en ningún caso se contempla la posibilidad de que algo interno haya operado como resorte último del obrar de Helena. La antropología gorgiana describe a un hombre que, a fin de cuentas, se halla inevitablemente sujeto a lo que sus circunstancias externas le imponen. Nada parece quedar para el agente que, incluso en relación con sus sentimientos eróticos, es una mera víctima del mundo.

Con respecto a esta conclusión, se me podrá objetar que Gorgias no está intentando, en el *EH*, una descripción histórica de lo ocurrido con Helena ni, mucho menos, darle forma a algo así como una “antropología” teórica seria y sistemática; más bien, continuará el objetor, se trata de un discurso epidíctico cuyo objetivo es ensayar una defensa verosímil y persuasiva de un personaje mítico, sin comprometerse, por ello, con una concepción de la relación entre el ser humano y su entorno. Esta objeción, a mi entender acertada, me obliga a precisar un poco más el alcance de la conclusión del trabajo. No pretendo que la antropología gorgiana suponga un hombre cuya identidad no alcanza, en ningún caso, para sobreponerse a las imposiciones del medio circundante; más bien quise resaltar el hecho de que, en el marco de las pretensiones retóricas del sofista, están dadas las condiciones simbólicas y conceptuales para que afirmar algo por el estilo resulte verosímil. Dicho de otro modo: poco (me) importa si Gorgias cree o no que la situación del hombre en el mundo es tal como la que describe en el *EH*. *i.e.* tal que la responsabilidad por los actos recae inevitablemente en agentes o circunstancias externas a él. Lo que sí quiero destacar es que, en su opúsculo, dicha situación es posible, y es posible tanto porque es verosímil, como porque están dadas las condiciones simbólico-conceptuales para construir un argumento tal. Gorgias, quizás uno de los mayores retóricos de la antigüedad clásica entre los que conocemos, evalúa que las condiciones de su auditorio le permiten construir un argumento en el cual todas las causas posibles del obrar humano son externas a él. Un retórico exquisito consideró verosímil hacer del hombre un ser fatalmente sujeto a la fortuna, desconociendo la relevancia de los resortes internos del obrar. El planteo gorgiano habría de servir, décadas más adelante, como trasfondo y referencia para posiciones como la socrático-platónica, en las que la interioridad humana se vuelve, con el correr de los textos, cada vez más relevante para fundar la moralidad de las acciones humanas. La importancia del planteo de Gorgias no reside, pues, tan sólo en su valor intrínseco, sino en haber oficiado de contrapunto para posiciones posteriores.

## Referencias bibliográficas

- Allan, W. (1999). Euripides and the sophists: society and the theatre of war. *Illinois Classical Studies XXIX–XXV*, Urbana, Stipes Publishing, 145-156.
- Alsina Clota, J. (1968). Pensamiento mítico y desmitologización en la Atenas del siglo V. *Actas del III Congreso español de estudios clásicos*, pp.81–89.
- Casertano, G. (1986). L'amour entre lógos et páthos. Quelques considérations sur l' Helene de Gorgias. En B. Cassin (Ed.), *Positions de la sophistique* (pp. 211-220). Vrin.
- Cassin, B. (1995). *L'effetsophistique*. Gallimard.
- De Romilly, J. (1973). Gorgias et le pouvoir de la poésie. *The Journal of Hellenic Studies XCIII*, 155–162.
- Diels, H. & Kranz, W. –eds.– (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann.
- Giannopoulou, V. (1999). Divine agency and týche in Euripides' Ion: ambiguity and shifting perspectives. *Illinois Classical Studies, XXIV–XXV*, 257-271.
- Humbert, J. (1972 [2004]). *Syntaxe grecque*, Klincksieck.
- Immisch, O. (1927). *Gorgiae Helena*. Verlag von Walter de Gruyter & Co.
- Kerferd, G.B. –ed.– (1981). *The sophists and their legacy*. Wiesbaden.
- Marcos, G. (2011). Introducción y notas a *Gorgias, Encomio de Helena*. Winograd.
- Mazzara, G. (1999). *Gorgia. La retorica del verosimile*. Academia Verlag.
- Nussbaum, M. (1986 [1995]). *La fragilidad del bien*. Visor.
- Segal, Ch.P. (1962). Gorgias and the psychology of the logoi. *Harvard Studies in Classical Philology, LXVII*, 99–155.
- Smyth, H.W. (1920). *A greek grammar for colleges*. American Book Company.
- Untersteiner, M. (1949). La gnoseología de Gorgias. De lo trascendente a lo inmanente para concluir en lo trágico del conocer. En M. Untersteiner, *I sofisti* (pp.125–170). Mondadori.
- Untersteiner, M. (1967). *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*. La Nuova Italia.
- Verdenius, W.J. (1981). Gorgias' doctrine of deception. En G.B. Kerferd (Ed.), *The sophists and their legacy* (pp. 116–128). Wiesbaden.
- Wildberg, Ch. (1999). Piety as service, epiphany as reciprocity: two observations on the religious meaning of the gods in Euripides. *Illinois Classical Studies, XXIV–XXV*, 235-256.

## Notas

[1] Si bien no siempre sigo la edición de Diels (DK B 11), cito según sus referencias por ser la edición más difundida; Immisch (1927), por ejemplo, altera el orden 'tradicional' de los párrafos. Cuando sigo otra edición del texto griego, doy las indicaciones pertinentes.

[2] Týkh.s *boulémata*, the.n *keleúsmata*, Anánk.sps.phísmata, respectivamente. Adopto la variante “*keleúsmati*” en lugar de “*bouleúmasi*” siguiendo a Immisch (1927) y Untersteiner (1967), quienes se basan en el códice X. Los términos “*Týkh.*” y “*Anánk.*” con mayúscula por tratarse, como se verá de inmediato, de las diosas Fortuna y Necesidad. Para el estatus de la *anánk.* en el *Encomio*, cf. Untersteiner (1967: notas al §6).

[3] La “*pro-thymía*” se compone de un prefijo “*pro*” y se completa con un término de la misma raíz que el complejo “*thymós*”. La *prothymía* parece ser, pues, una especie de impulso que tiene la posibilidad de ser anterior al impulso mismo; una especie de deseo pre-meditado. El término parece haber sido utilizado, en tiempos de Gorgias, como deseo en el que se pone cierto empeño (cf. LSJ, s.v.); muchas veces, este tipo de deseo es referido, aunque no

exclusivamente, a los dioses (cf. v.g. Eurípides, *Alceste* 51; *Hip.* 1329 y esp. 1417; *Ion* 1387; frag. 1025 N). Las traducciones suelen el matiz del prefijo *pro*: “deseo” (Piqué Angordans; Melero Bellido); “*désir*” (Cassin); “*volere*” (Untersteiner); “*desiderio*” (Mazzara). La “*pro-m.thía*”, de la misma raíz que el nombre propio “Prometeo”, agrega al prefijo “*pro*” una terminación relacionada con el verbo *m.domai* cuyos valores remiten al “pensar”, “meditar” o “maquinar”; así, “*pro-meth.omaí*” significa “cuidar de” o “tener cuidado por” en el sentido de “tener previsión” ante algo. De allí que “*prom.thía*” suela considerarse como sinónimo de “previsión”, “prudencia” y “preocupación” (cf. v.g. Sófocles, *El.* 990, 1036; *OC* 332, 1043; Eurípides, *Medea* 741; *Hécuba* 795, 1137). En *Rep.* 441e la “*prom.theía*” del alma es, como veremos en el Capítulo 4, una de las funciones de su parte racional. Traducciones posibles son: “previsión” (Melero Bellido); “*prévoyance*” (Cassin); “*previdenza*” (Untersteiner; Mazzara); “*premeditation*” (Consigny); no consideramos del todo adecuada, por lo dicho, “propósito” (Piqué Angordans).

[4] Aristóteles definirá lo “necesario” (*anankaíon*) como sigue: “además, <es necesario> lo violento y la violencia. Esto, a su vez, es lo que obstaculiza o impide en contra de la inclinación y la elección [...] En efecto, la violencia constituye un cierto tipo de necesidad (como dice también Sófocles: ‘la violencia me obliga a hacer estas cosas’) y parece, correctamente, que la necesidad es algo que no se deja persuadir, ya que es algo contrario al movimiento conforme la elección y el razonamiento” (*Met.* 1015a26–33; trad. de T.C. Martínez; retocada). Contra esto, Platón afirma que el origen del *kósmos* ocurrió cuando el intelecto (*noús*) gobernó a la necesidad (*anánk.*) por medio de la persuasión (*peíthein*) para que condujese todas las cosas hacia lo mejor (cf. *Timeo* 48a1 ss.).

[5] Como precisará Aristóteles tiempo después, no todo movimiento (*kín.sis*) constituye una acción (*práxis*); cf. v.g. *Física* IV 224a30 ss. y *Ética eudemia* 1222b18 y b28–29.

[6] Cf. Diels (1952: tomo III, p.138 s.v. *.dystykheîn*).

[7] Disiento en este punto con Untersteiner: “también aquí estamos siempre sobre el terreno estrictamente teológico”, (1949:61). Cf. Mazzara (1999:116; cf. esp. nota. 155).

[8] Es controversial el tema de la posibilidad de que el caso dativo funcione como complemento de agente (cósico) de un verbo o participio en voz pasiva. Si bien algunas gramáticas contemplan esta posibilidad, subsiste un problema de índole semántica: ¿en qué sentido una ‘cosa’ puede ser agente estricto de una acción si no personificada (con lo cual deja de ser cosa) o utilizada por alguien (con lo cual se vuelve instrumento)? Si esto fuese así, se podría traducir la fórmula “*lóg.ipeistheísa*” como “persuadida por la palabra”. Cuando se trata de una persona, el complemento de agente se construye con la preposición *hypó* más caso genitivo. Humbert (1972 [2004]) reconoce tres grandes usos sintácticos para el caso dativo: el interés (objeto indirecto del verbo), el uso instrumental y el locativo con preposición (§§ 472–495). Descarta, pues, la posibilidad de que el agente sea mentado mediante el caso dativo aclarando que en aquellas oportunidades en que el dativo parece ser el agente es, en realidad, el instrumento de la acción (§172). Smyth (1920:§1488) menciona que, en algunos casos puntuales, el dativo funciona como agente de un verbo pasivo, pero dicho verbo suele estar en pretérito perfecto o pluscuamperfecto (nuestros participios son de aoristo).

[9] Es cierto que el histórico ‘raptó’ solía involucrar a los dioses (cf. *Iliada* III 161–165, III 371 ss. y III 399 ss.; y también *Odisea* XXIII 218–224 y IV 259 ss.), pero es esto, precisamente, lo que Gorgias pretende reescribir. Algo similar ocurre con Eurípides y su propia Helena, quejumbrosa por lo padecido debido al influjo de Cipris.

[10] El “Encomio” de Isócrates dice, a propósito de la paternidad de Zeus sobre Helena y Heracles, que el rey de los dioses “prefirió a Helena más que a Heracles, hasta el punto de que a éste le dio fuerza (*iskhýn*) —que permite mandar sobre los demás con violencia (*bíai*) — y a ella, en cambio, le asignó belleza (*kállos*) —que, por cierto, es naturalmente capaz de gobernar la fuerza (*rh.m.s*) misma—” (§16). Nótese, pues, que el mito popular da cuenta de que, merced a su belleza, Helena era incluso superior a la fuerza de los hombres más fuertes Cf. también los §§ 54–57.

[11] Aun cuando el sustantivo “*dynást.s*” suele traducirse por “señor”, “amo” y sinónimos (cf. LSJ s.v.), no debe descuidarse la raíz *dyn-* presente en el verbo *dýnamai* y en el sustantivo *dýnamis*, los cuales remiten al campo semántico de la “potencia” y del “poder” en general. Esto implica que, al traducir “*dynást.s*” por “soberano” (Piqué Angordans), “*soverain*” (Cassin), “*master*” (Verdenius), “*signore*” (Mazzara), no se debe perder de vista que se trata de un soberano “poderoso”, de un soberano que “puede”, que tiene el “poder” de realizar acciones y generar numerosos efectos en el oyente. Por ello la oración posterior comienza con una forma del verbo *dýnamai*, dando cuenta de las cosas que el “poderoso” (*dynást.s*) “puede” (*dýnatai*) hacer.

[12] El verbo utilizado por Gorgias para dar cuenta del engaño es *apatá.*, cuyo valor transitivo primordial refiere al “engañar” y que, en sus usos pasivos, se acerca al “estar errado o equivocado”. Sobre los usos arcaicos y clásicos del verbo “*apatá.*” y del sustantivo “*apát.*”, cf. Untersteiner (1949:63 ss.) y Verdenius (1981:116; esp. nota 5).

- [13] Recogido por Plutarco en *De la gloria de los atenienses* V.348.
- [14] Cf. Verdenius (1981:118).
- [15] Para el problema de esta esclavitud voluntaria, cf. Marcos (2011: nota 24).
- [16] En este contexto aparecen numerosos términos vinculados con el campo semántico de la magia y la hechicería (v.g. *éntheos, go.teia, mageía*). Para un análisis detallado de esto, cf. De Romilly (1973).
- [17] Aquí he seguido la edición de Untersteiner: *τις οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην ὕμνο<υ>ς <εἰς>ελθεῖν ὁμοίως ἂν οὐ νέαν οὖσαν ὥσπερ εἰ [βιατῆριον] βίαι ἠρπάσθη;*
- [18] Tomo la propuesta de Blass en aparato crítico de DK: *τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἔχει μὲν τοῦνομα ἐναντίον ἀναγκῆς, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει.*
- [19] En el §11 Gorgias utiliza la forma “*plásantes*” (del verbo *pláss.*), cuyo valor semántico es similar al de *typó.* Es el mismo verbo que utiliza Platón en *República* cuando se refiere a los relatos–míticos (*mýthoi*) y a su capacidad de “modelar (*pláttein*)” las almas de los niños (cf. 377b5–c5).
- [20] Como apunta Segal (1962:104), en el §14 Gorgias iguala los sentidos fisiológico y psicológico de “*phármakon*” y “*nósos*”; más adelante agrega: “al tratar a las emociones como reales, Gorgias muestra un parentesco con el racionalismo científico griego” (106; mi trad.). Cf. Marcos (2011: nota 30) y Demócrito DK B 31. El *lógos*.*qua phármakon*. *des*–ordena el alma, altera su *sophía* (cf. §1).
- [21] La perífrasis “fue–víctima–de–la–fortuna” pretende traducir el complejo verbo *tynkhán.* Si bien sus sentidos originales rondan la idea del “acertar” o “dar en el blanco” —en cualquier caso, con la colaboración de la *týkh.*— este sentido intransitivo también está atestiguado (cf. LSJ s.v. B I, 1–3).
- [22] Según Untersteiner, este “*.týkh.sen*” refiere a “quien no es favorecido por las circunstancias exteriores, quien, por ejemplo, no obstante su propio trabajo y su propia capacidad, no alcanza aquella posición en la vida donde le sea posible obtener satisfacción y llevar a cabo la propia meta” (1967:107, mi trad.).
- [23] El amor parece constituir una cuarta causa. Pero el asunto no es tan sencillo. Como comentábamos *supra* al analizar el §6, *ér.s* no es presentado allí explícitamente como una causa más. Es por este motivo que algunos editores suelen reponer, amparándose en el texto del §15 recién citado, una variedad de cosas: Diels añade “<. *ér.ti haloûsa*>”; Immisch añade “<. *ópsei erastheîsa*>”; finalmente, ni Cassin (1995), ni Untersteiner (1967), ni Mazzara (1999) agregan nada.
- [24] Recordemos que ya se había dicho que su forma le podía venir del *lógos*. En aquella oportunidad, pues, el ‘camino de ingreso’ al alma sería por vía auditiva, mientras que ahora se considera a la vista; cf. Mazzara, (1999:179).
- [25] Para los párrafos sobre la visión (§§16–18) sigo la edición de Untersteiner, quien sigue los códices A y X. Diels, en cambio, sigue mayormente conjeturas de editores modernos como Bekker, Blass y Reiske.
- [26] *amelêsai*: tomo esta conjetura de Bekker contra la versión de los códices A y X, “*asmenísai*”, porque se ve comprometida la inteligibilidad del texto. LSJ traen s.v. “*asmenízo*”: “take or receive gladly” con régimen de caso dativo o acusativo. Los dos complementos del infinitivo están en caso genitivo, posibilidad que LSJ no contemplan para el verbo, pero sí para *ameléo*, propuesto por Bekker.
- [27] Ya en el §4 se había dicho que Helena misma “infundió (*eneirgásato*)” deseos amorosos en otros por su belleza, lo cual hizo que los hombres fueran movidos por ella.
- [28] Seguimos, para la última cláusula de este pasaje, la edición de Untersteiner quien, siguiendo los códices A y X traen “*psykh.s agreúmasin*”. Diels e Immisch (ediciones que, en este pasaje, sigue también Cassin) no toman la versión de los códices y reponen una propuesta de Reiske: “*týkh.s agreúmasin*”. Es evidente que, teniendo en cuenta la interpretación que estamos queriendo hacer del *Encomio*, la propuesta de Reiske sería harto provechosa para nosotros. Ahora bien, tal como señalamos *supra*, no hemos considerado variantes de aparato crítico que se apartaran de los códices salvo cuando fue de extrema necesidad, es decir, cuando la inteligibilidad del texto estuvo en juego. No creemos, como se verá en lo que sigue, que este sea el caso. No obstante, damos cuenta de la alternativa de Reiske —seguida por Diels, Immisch y Cassin— debido a que, evidentemente, esta oposición entre la interioridad y la exterioridad es lo que ronda el cierre del opúsculo.
- [29] Aristóteles (*Ética nicomaquea* V, 8) distinguirá entre “error” (*hamárt.ma*), “injusticia” (*adík.ma*) e “infortunio” (*atýkh.ma*). El primero es definido como aquello que se hace con desconocimiento (*met’ agnoías*) pero que se origina, no obstante, en el agente. Esto hace que el “error” se halle entre la “injusticia” —donde el agente, además de iniciar la acción, sabe lo que hace— y el “infortunio” —donde el agente ni sabe lo que hace ni inicia la acción—. Así, los “errores”, si bien eximen, en principio, de responsabilidad, merecen un análisis más profundo de

cada situación particular que releve, por ejemplo, por qué el agente ignoraba lo que hacía y si, en ese caso puntual, no debía haberlo ignorado.

[30] Cf. Alsina Clota (1968).

[31] Me centraré especialmente en la tragedia de Eurípides debido a su relación con la sofística en general con el *Encomio* en particular; cf. Allan (1999).

[32] Cf. también *Troyanas* 509, 268–270; *Alceste* 935–940; *Hécuba* 377–378; *Hipólito* 1104–1111, 981–982; *Helena* 711; entre otros *loci* en la obra de Eurípides. Para el estatus de la divinidad y de la *tykh*. en Eurípides, cf. Giannopoulou (1999) y Wildberg (1999).

[33] Fundamentalmente ligado con el verbo “*tynkháncin*” (cuya raíz es *tykh-*): “alcanzar (por fortuna)”.

[34] Cf. también pp.135–136.

[35] Para el sentido de “*tykh*.” en Tucídides, cf. Giannopoulou (1999: 260).

[36] Argumento similar sostiene Sócrates en el *Critón* en contra de la posibilidad de fugarse: si durante toda su vida pregonó el respeto a las leyes de la *pólis*, “no puedo rechazar ahora los argumentos que pronuncié en el pasado por el hecho de que me haya tocado esta suerte (*moi h.de h. týkh. gégonen*)” (46b).

[37] Cf. Mazzara (1999:162 ss.).

[38] Cf. también *Helena* 1636.

[39] En *Helena* 815–833 se hace explícita referencia al poder de la persuasión (*peíthein*), mas no en relación directa con el viaje de Helena hacia Troya pues, recordémoslo, en esta versión eso no ha ocurrido.

[40] Si bien en el v. 1052 Menelao afirma que el *noûs* podría huir de las cosas amadas, dicha posibilidad no resulta del todo convincente dado que, finalmente, el rey de Esparta decide no llevar a Helena en el mismo barco en el que él viaja. Un verso antes, en el 1051, Hécuba había dicho que “no es amante quienquiera que no ama siempre (*ouk ést’ erast.s hóstis ouk aei phileî*)”, máxima recogida por Aristóteles (*Ret.* 1394b16; *Ética Eudemia* 1235b21). Para el rol privilegiado de la vista cf. también *Troyanas* 991 ss.

[41] Cf. Mazzara (1999:178; esp. nota 165).

[42] Cf. *Física* 197a ss., *EE* 1248a9 y, en general, todo *EE* VIII 2.



**Disponible en:**

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28878483006>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante  
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la  
academia

Esteban Bieda

**Querer, poder y fortuna en el *Encomio de Helena de Gorgias. Entre la voluntad y la imposición***

Will, Power and Fortune in Gorgias' *Encomium to Helen*.  
Between Will and Imposition

*Tópicos*

núm. 46, e0078 2024

Universidad Nacional del Litoral, Argentina  
[revistatopicos@unl.edu.ar](mailto:revistatopicos@unl.edu.ar)

**ISSN:** 1666-485X / **ISSN-E:** 1668-723X

**DOI:** <https://doi.org/10.14409/topicos.2024.46.e0078>



**CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE**

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.**