

STEFANO ARDUINI\*

**GORGIAS O DE LA IDEOLOGÍA**  
*Gorgias or on Ideology*

---

*Resumen:*

La retórica debe comprenderse como crítica de la ideología. Es necesario retomar los aportes del sofista Gorgias, quien hizo una deconstrucción del saber compartido y del sentido común. Para Gorgias, la verdad no es unívoca y el conocimiento no es absoluto, pues las mismas impresiones sensoriales no son las mismas para distintos individuos en contextos diferentes. Es en el acto del discurso donde se crea la verdad.

*Abstract:*

For the study of Rhetorics as a criticism of ideology, it proves useful to take a look at sofist Gorgias, standpoint on the issue. He separated shared knowledge from common sense and stated that there is no absolute truth because sensorial impressions are not the same for different individuals in different contexts.

*Palabras claves:*

Gorgias, retórica, verdad, discurso, *logos*, ideología.

*Key words:*

Gorgias, rhetorics, truth, discourse, *Logos*, ideology.

---

**1.** La retórica no es sólo una praxis del decir ni simplemente un instrumento de análisis de los textos, sino es teoría y crítica de la práctica discursiva. En ese sentido, la retórica es también una antropología, ya

---

\* Universidad de Urbino.

que establece los contornos de la enunciación entre los que se mueve nuestro actuar.

Retórica como teoría, entonces. El asunto es que las décadas pasadas han significado una crisis de la teoría. Por ejemplo, en los años ochenta ha tenido un cierto interés en Europa la idea de Gianni Vattimo<sup>1</sup> de abandonar el camino de una teoría fuerte en favor de un “pensamiento débil” que rechaza cualquier idea de una verdad en armonía con un mundo objetivo. Esta postura ha constituido una etapa útil para entender que la teorización no es nunca neutral y que la labor teórica está bajo los condicionamientos de nuestros sistemas de significación, pero ha significado también una cierta dificultad en el desarrollo teórico a favor de una actitud puramente descriptivista o de intentos de simple recuperación de las fuentes históricas.

La última década ha cambiado un poco la situación entendiendo la teoría en otra dirección. Por ejemplo, en 1994,<sup>2</sup> Homi Bhabha, en el contexto de los estudios culturales, habló acerca de un nuevo compromiso por la teoría y hace algunos años Antoine Compagnon<sup>3</sup> destacó la crisis contemporánea de la teoría preguntándose si había llegado la hora de “desear otra vez un poco de teoría”. Los motivos de la crisis, nos explicó Compagnon, fueron múltiples porque: “La teoría se ha institucionalizado, se ha transformado en método, se ha convertido técnica pedagógica simple, a menudo árida como la explicación del texto contra la que entonces se estrellaba con energía”.<sup>4</sup>

Es un riesgo que va a correr también la retórica si no se reconduce a su primera función de metacrítica, de espacio en el que se establecen las presuposiciones de los distintos tipos de discurso.

<sup>1</sup> Cfr. G. Vattimo e P. A. Rovatti, *Il Pensiero debole*, Milano, Feltrinelli 1983.

<sup>2</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London & New York, Routledge 1994.

<sup>3</sup> A. Compagnon, *Il demone della teoria*, Torino, Einaudi 2000.

<sup>4</sup> Ib. 5.

Considerar la retórica como teoría significa interpretarla como crítica de la ideología. Hay diferencias fundamentales entre teoría e ideología. La primera enuncia las condiciones de posibilidad de una práctica; la segunda, la legitima disimulando sus condiciones. La teoría trata de criticar, de poner en duda la práctica de los demás, la ideología defiende sólo ideas que ya se han adquirido.<sup>5</sup> De esta manera la teoría, y la retórica con ella, es también el espacio intelectual en el que intentamos comprender las prácticas humanas; descubre los mecanismos semióticos que construyen nuestras conductas. En la época moderna, como puso en evidencia Compagnon, esta idea es cierta a partir de Baudelaire y Mallarmé. Siempre la reflexión teórica ha sido la crítica de la ideología dominante y en esta dirección sus beneficios han sido el poner en tela de juicio las presuposiciones de la cultura compartida, y a menudo de la cultura occidental misma. Esta función de deconstrucción del saber compartido y del sentido común ha sido la manera en que la retórica se ha presentado en el pensamiento occidental a sus comienzos con la sofística y sobre todo con Gorgias. Por lo tanto, concebir la retórica como teoría significa la posibilidad de concebirla como neocrítica, de alguna manera polémica, como enteramente polémico era el propósito sofístico.

2. Al comienzo de su *Helena*, Isócrates se refiere a Gorgias, Zenon y Meliso diciendo que afirman que es imposible decir cosas falsas y/o contradictorias y oponer *logoi* sobre la misma cosa. Diciendo esto, si seguimos a Isócrates, los tres autores no sólo deniegan la existencia de los valores absolutos, sino la existencia de valores que no estén relacionados a un ámbito específico. Si para Sócrates el mismo viento es caliente para uno y frío para otro, para Protágoras un único viento es caliente y frío al mis-

---

<sup>5</sup> Ib. 13.

mo tiempo y las dos expresiones a las que se refieren atañen algo distinto. Pero si podemos decir que una cosa es A y no-A, esto significa no sólo que el decir puede ser doble, sino que la verdad y la realidad son una función del decir mismo y de las condiciones a las que el decir está sometido.

Esta multiplicidad de puntos de vista a la que nos obliga la imposibilidad que tiene la palabra de demostrar una única verdad, se manifiesta con claridad en el *Palamedes* de Gorgias.

El contexto es muy conocido. Palamedes se defiende de la acusación de traición planteada por Ulises según una muy precisa y racional estrategia. Ante todo intenta demostrar que él no habría podido llevar a cabo la acción aunque hubiera querido. En segundo lugar, desplazándose hacia un nivel subjetivo, explica que aunque hubiera estado en las condiciones de cumplir la traición, de todos modos no habría querido cumplirla. No habría podido porque la unión y la concatenación de los hechos habrían impedido la traición. Es decir no había las condiciones materiales para realizar la traición. Pero tampoco habría querido: "Porque nadie está dispuesto gratuitamente a arrostrar los mayores peligros ni a ser malvado en el grado sumo de maldad" (*Pal.* § 13). No habría traicionado para someter a los griegos y tampoco para prevalecer sobre los bárbaros. De hecho, "los bárbaros" no habrían permitido hacerse persuadir u obligar a la fuerza. De esta manera, la traición no podía ocurrir ni podía ser querida. La culpa de Palamedes no podía ser un hecho ni tampoco un deseo. Pero Ulises lo acusó. Ahora la acusación no se ha podido mover en virtud de una prueba, ya que, de otra manera, ésta se habría mostrado, de hecho no puede ser otra cosa que el fruto de una conjetura (*doxázon*). Pero para combatir esta conjetura, Palamedes no puede recurrir a una argumentación contraria. La palabra de Ulises tiene la misma fuerza que la suya. En realidad, los contenidos del *logos* tienen el mismo valor. Ni el acusador ni el acusado tienen la prueba definitiva y, por lo tanto, los dos discursos están en el mismo nivel. Entonces, la conclusión es: "Pues

bien, si fuese posible por medio de las palabras que la verdad de los hechos se tomara pura [y] manifiesta a los oyentes, fácil sería la decisión tan sólo con lo ya dicho. Mas como no es así, mantened bajo vigilancia a mi persona, aguardad algo más de tiempo” (*Pal.* § 35).<sup>6</sup>

Es justamente la lógica de la argumentación de Palamedes la que lleva a esa conclusión. Entre hechos y palabra no hay continuidad. La palabra no sólo no logra identificar una única verdad, sino que es ella misma creadora de un contenido de conocimiento que es similar a la realidad.

El análisis que se ha realizado en el *Palamedes* se ha desarrollado en el tratado *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*.<sup>7</sup>

Es notorio que el texto tiene alguna dificultad de interpretación también a causa de las dos redacciones que nos han llegado por medio del informe reducido de Sexto Empírico y el del pseudoaristotélico *De Melisso Xenophane Gorgia*.<sup>8</sup>

El punto de partida de este texto gorgiano podría ser: ¿cómo se puede evitar el angustioso destino de Palamedes, suspendido entre dos posibilidades? ¿Hay un conocimiento absoluto? Lo que se niega es la posibilidad misma de un conocimiento total, mientras se afirma la relación de la verdad con el contexto socio-semiótico en el que ésta se enuncia.

---

<sup>6</sup> Trad. en: Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos 1996: 223.

<sup>7</sup> *Perì tou mè óntos è perì phýseos*; en el concepto de *phýsis* podríamos distinguir una duplicidad que tiene un origen arcaico. Como ha mostrado Kerényi, en la idea de Naturaleza volvemos a encontrar la idea de la Gran Madre que se desdobra en el mundo griego en Deméter y Perséfone.

<sup>8</sup> Sexti Empirici *opera* (recensuit M. Mutschmann), *Adversus dogmaticos libros quinque*, vol. 2, Lipsiae 1914; H. Diels, *Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia libellus*, “Abhandlungen der Kon. Akademie der Wissenschaften zu Berlin”, 1900: 3-35.

Ante todo, el criterio de verdad no puede ser considerado de manera unívoca y esto es sobre la base de tres argumentos: “El primero es que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aún cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros” (*Sext. Emp. adv. math.* VII 65).

En primer lugar, nada existe porque si, como vimos en *Palamedes*, es posible ofrecer interpretaciones distintas pero igualmente aceptables, esto significa que el mundo sólo puede estar sometido a las interpretaciones más distintas y nuestro discurso con eso. Nada existe, o porque, en la lectura “gramatical” de Sexto, lo que no existe no es un sujeto posible por “es”, o, en el sentido más radical del *De Melisso Xenophane Gorgia*, en el momento en que decimos “es”: “se hace imposible saber si el sujeto en cuestión, cualquiera que sea, en las oraciones como en el mundo, las cosas, es como el ser o como es el no-ser, es decir, si es no ser o ser. Es entonces imposible saber si el recorrido que se ha seguido es verdaderamente el del ‘es’ y no simplemente el del ‘no es’”.<sup>9</sup>

Entonces la ambivalencia está en el corazón mismo de la relación entre lenguaje y mundo y mina su posibilidad unívoca de conocer.

Sobre este texto han trabajado muchos. Entre las distintas interpretaciones quiero detenerme por lo menos en dos de ellas que pueden ser interesantes para nuestros fines: la de George B. Kerferd y la de Alexander Mourelatos, que leen a Gorgias en términos de teoría del significado.

Kerferd destaca que el aspecto importante del discurso de Gorgias está en el hecho de que no es posible transformar las cosas en palabras y que, por lo tanto, no somos capaces de comunicar las cosas a través de las palabras. Pues entre la palabra y las

<sup>9</sup> B. Cassin, *L'effetto sofistico*, Milano, Jaka Book 2002: 35.

cosas que nos llegan del exterior “hay un hiato sustancial”,<sup>10</sup> una fractura irreparable.

Esta división implica la imposibilidad de una teoría referencial del significado y conlleva una reflexión importante sobre la relación entre palabras, pensamientos y cosas. En particular, según Kerferd, la relación que los une al *logos* es la que sigue:

el *logos* parece tener... una especie de base que se fija a cada una de las tres “áreas”. El *logos* de una cosa es: (1) el principio o naturaleza, o signo distintivo, o elemento constitutivo de la cosa misma, (2) lo que nosotros comprendemos que ella es, (3) la correcta descripción (verbal), explicación o definición de la cosa misma. Los tres aspectos plantean la cuestión del ser. De hecho el *logos* de una cosa es: según el punto (1) lo que la cosa es, según el (2) lo que nosotros comprendemos que es, según el (3) lo que decimos que es.<sup>11</sup>

Me parece productivo formular esta definición junto a la de acto lingüístico (*speech act*) introducida por John Austin. Me refiero, en particular, a la distinción entre acto locucionario y acto ilocucionario. Como es sabido, el primero es definido por Austin como el acto de decir algo y, por tanto, similar al significado (3) de *logos*; el segundo como el acto de decir algo con un sentido y una referencia y volvemos a encontrar los significados (1) y (2) de *logos*.

Si volvemos a leer el análisis de Kerferd en términos austinianos, el hiato entre mundo y lenguaje puede ser interpretado en términos de una idea de lenguaje como acción. Las palabras comunican ellas mismas sólo en el sentido de que ejercen una especie de transformación del mundo y no reflejan simplemente el mundo tal como es. Escribe Kerferd:

<sup>10</sup> George B. Kerferd, *I sofisti*, Bologna, Il Mulino 1988: 125.

<sup>11</sup> Ib. 128.

Gorgias has introduced a decisive breach into the relation between words and things, and by so doing also between words and sense-impressions. Yet from Parmenides onwards it was part of the received wisdom that words must refer to something (...) all thinkers in the fifth century BC were still imprisoned in the constraints imposed by the search for a referential theory of meaning; (...) in default of any other possible objects of reference for words [Plato] ended up by proposing fresh entities, the Platonic Forms. No such solution was available to Gorgias. The furthest that he was able to go was to suppose that it is thoughts in our minds which function as objects of reference.<sup>12</sup>

Pero ¿qué puede significar que entre palabras y cosas no hay continuidad? Si las palabras son una especie de acto, significa que las palabras no se pueden considerar como una simple referencia al mundo exterior y el decir, así como cualquier acción, crea una especie de realidad, una ficción, que es igualmente verdadera. Entre palabras y cosas no hay continuidad en sentido referencial porque son las palabras mismas las que crean cosas.

También Mourelatos destaca que Gorgias rechazó una teoría referencial del significado:

Gorgias attacks two captivating conceptions of the nature of linguistic meaning, viz., that meaning is reference, and that meaning is mental image or idea. The attack is in the form of a series of puzzles. These are by no means sophistic in the pejorative sense.

---

<sup>12</sup> "Gorgias ha introducido una ruptura decisiva respecto de la relación entre las palabras y las cosas, y de esa manera también ha producido una ruptura en lo que concierne a la relación entre las palabras y las impresiones sensoriales... Todos los pensadores del siglo V antes de Cristo no salen de la concepción que subyace a la teoría referencial del significado... No es ésta la solución de Gorgias segundo, para quien son los pensamientos en la mente los objetos de referencia...". G.B. Kerferd, "The interpretation of Gorgias' treatise", *Deukalion*, 36 (1981): 319-329: 325-6.

Indeed, the puzzles have recurred in the history of philosophy and have specifically played a role in the development of twentieth-century philosophical analysis.<sup>13</sup>

Mourelatos añade que Gorgias subrayó que tanto las impresiones sensoriales como las imágenes mentales no son las mismas para individuos diferentes y en condiciones distintas. Esto significa que no podemos decir si una misma palabra tiene el mismo significado para hablantes diferentes o incluso para un mismo hablante en momentos distintos. En conclusión, hablamos pero no sabemos si nos entendemos y en definitiva es imposible definir los confines de lo verdadero. Puedo añadir que esto implica que las condiciones de verdad están en el exterior tanto de las cosas como de los enunciados y que dependen de diferentes contextos comunicativos.

Y aun admitiendo como posible conocer, así como decir lo que se conoce, ¿cómo podrá, sin embargo, el que oye concebir el mismo objeto? Pues no es posible que la misma representación esté al mismo tiempo en varios individuos separados unos de otros. Puesto que lo uno sería dos (De Melisso Xenophane Gorgia 980b 23).<sup>14</sup>

Mourelatos explica esa problemática de manera acertada: the 'one' and the 'same' which cannot become 'two' and 'different' is not an external third thing; it is simply the perception or experience or thought;<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> "Gorgias está en contra de dos concepciones de la naturaleza del significado lingüístico. Es decir, Gorgias discrepa de la idea de que el significado es referencia. Además rechaza la concepción de que el significado es idea o imagen mental... P.D.A. Mourelatos, "Gorgias on the function of Language", *Philosophical Topics* XV (1987), 135-170 (versión ampliada de un artículo en Montoneri-Romano (eds), *Gorgia e la sofistica*, Atti del Convegno internazionale di Lentini-Catania, 12-15 diciembre 1983, Catania, Siculorum Gymnasium 1985: 607-638): 136.

<sup>14</sup> Trad. en *Sofistas*, cit.: 189.

<sup>15</sup> Ib. 143.

además;

even we should allow that the same external thing should somehow also be 'in' two knowing subjects, it need not appear the same to them, because the two subjects are differently constituted and differently placed.<sup>16</sup>

Estas interpretaciones de Mourelatos son interesantes aunque se deben atribuir a una interpretación del significado que se define como conductista. El significado concierne al efecto que las palabras producen en las personas. Se trata de una ilustración de la concepción de que las palabras son sustitutos de los estímulos.<sup>17</sup> La referencia de Mourelatos es a Bloomfield y a Skinner. Sin embargo, creo que aquí sería más interesante volver otra vez, desde una óptica teórica distinta, a la idea de acto lingüístico. Como ya hemos señalado, Austin demuestra que el hablar es un caso de acción y precisamente un acto locucionario, ilocucionario y perlocucionario. Este último atañe justamente el efecto que un acto lingüístico produce en quien está oyendo, en otras palabras, exactamente lo que Mourelatos ha visto en la idea gorgiana de significado. Austin afirma:

El acto perlocucionario puede ser el alcance de un objetivo perlocucionario (convencer, persuadir) o la producción de una consecuencia perlocucionario. De tal manera el acto de advertir puede alcanzar su objetivo perlocucionario de poner en su sitio y dar también la consecuencia perlocucionaria de alarma y una argumentación contra una opinión puede no lograr obtener su objetivo pero tener la consecuencia perlocucionaria de convencer a nuestro antagonista de su verdad...<sup>18</sup>

<sup>16</sup> "En primer lugar, percibimos cosas distintas y además aunque percibiéramos la misma cosa, ésta no sería la misma para dos sujetos cognoscentes porque estos sujetos tienen diferentes características y están situados en contextos distintos", ib.

<sup>17</sup> Ib. 157.

<sup>18</sup> J.L. Austin. *Come fare cose con le parole*. Genova, Marietti 1987: 88.

Incluyendo el acto perlocucionario y la perlocución, podemos leer de nuevo las interpretaciones de Kerferd y Mourelatos en el marco de una teoría de los actos lingüísticos. El hablar es una forma de acción y, por eso, construye la realidad. Se trata de una realidad cambiante, en transformación, sometida a los condicionamientos de las circunstancias en las que nuestros actos comunicativos se realizan. En este sentido, llega a ser determinante el *kairós* en que se produce la enunciación. Es exactamente esto lo que determina el campo retórico capaz de dar sentido al discurso y lo que nos recuerda cómo la duplicidad del decir no es diferente de la complejidad del mundo.

3. La idea de que es en el acto del discurso donde se crea la verdad y en consecuencia la idea de la palabra que llega a ser acción la encontramos muy bien representada en el texto gorgiano que se titula *Encomio de Helena (Elénes enkómion)*.<sup>19</sup>

Con este texto volvemos a discutir sobre el tema de la contradicción y de la ficción. Para Helena son posibles dos discursos y por lo tanto dos realidades y verdades:

... lo que se puede leer gracias a Gorgias ... es un significado más radical que la duplicidad de Helena: Helena es doble porque es Helena y 'Helena' al mismo tiempo; su aventura es la del lenguaje, es decir la del momento en que la palabra es más cosa que la cosa misma. Helena es 'Helena', Helena es un efecto del decir, porque 'Helena' es el nombre del decir eficaz.<sup>20</sup>

Helena no puede ser condenada cualquiera que sea la razón de su actuar. O la divinidad (*to krêitton*), o la fuerza (*bía*) o la persuasión y la ficción del *logos*, o el amor la han llevado a actuar

<sup>19</sup> Como señala Untersteiner, cit.:163 "en realidad no es un encomio, sino una apología".

<sup>20</sup> B. Cassin, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Milano, Jaca Book 2002: 59.

de una determinada manera. Así pues, se va de la fuerza sobrenatural y física a la fuerza mítica de la palabra. Si se trató de amor, ¿cuál puede ser la culpa de Helena? La figura de Paris de manera inevitable atrajo la mirada de Helena y desde ese momento el amor, “que tiene de los dioses la divina potencia”, no puede ser rechazado. Pero Helena es inocente en las primeras tres hipótesis también, ya que en los dos primeros casos una fuerza mayor divina o humana la obligó. En el tercer caso también se trató de una fuerza. De hecho, el *logos* puede persuadir (*o péisas*) y fingir (*kai tèn psikèn apatésas*), esto es: “poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión” (*Encomio de Helena*, 8).<sup>21</sup>

De esta manera, Gorgias determina inmediatamente los confines de la acción del *logos* entre persuasión y ficción. Con respecto a *peithó* debemos recordar que ésta puede tener un valor racional pero también irracional y demoníaco.<sup>22</sup> Es, por tanto, un concepto doble que está sometido a la contingencia de las situaciones. Es algo exterior que se manifiesta en el lenguaje que lo llevará en un sentido o en otro.

En un trabajo anterior subrayé que *apáte*, para los griegos, no es simple engaño, sino una actividad intelectual que transforma algo y propuse traducir ese término como ‘ficción’. Aquí Gorgias trata el tema uniéndolo al de la poesía, “discurso con metro”. La poesía tiene precisamente la capacidad de crear una realidad que

<sup>21</sup> Trad. en *Sofistas*, cit: 206.

<sup>22</sup> “... La persuasión no era concebida por el espíritu helénico como algo unívoco: ora se la ve como dotada de naturaleza racional, la que se manifiesta a través de la palabra de Atenea en *Las Euménides* de Esquilo, ora, por el contrario, irrumpe con toda la potencia de un furor demoníaco...”. (M Untersteiner, *I sofisti*, vol. I, Milano, Lampugnani Nigri 1967: 178).

es ficción, pero que en cuanto tal se ofrece como alternativa al mundo corriente mostrando su límite:

la poesía toda yo la considero y defino como palabra en metro. A quienes la escuchan suele invadirles un escalofrío de terror, de una compasión desbordante de lágrimas, una aflicción por amor de los dolientes; con ocasión de venturas y desventuras de acciones y personas extrañas: el alma experimenta, por medio de las palabras, una experiencia propia. (Encomio de Helena, 9).<sup>23</sup>

Como en la poesía, el *logos* es capaz de mover un encantamiento inspirado de palabras. Esto lleva a definirlo como *dýnamis*, potencia mágica, por medio del que entra en la “disposición del alma”, para crear *apáte* que permite persuadir. Esta ficción permite alcanzar un conocimiento que supera los límites de la *doxa*, de hecho:

Si todos tuvieran recuerdo de todos los acontecimientos pasados, conocimiento de los presentes y previsión de los futuros, la palabra, aun siendo igual, no podría engañar de igual modo. Lo cierto es, por el contrario, que no resulta fácil recordar el pasado ni analizar el presente ni adivinar el futuro. De forma que, en la mayoría de las cuestiones, los más tienen a la opinión como consejera del alma. (Encomio de Helena, 11).<sup>24</sup>

De ahí que no podamos condenar a Helena, pues el *logos* ha ejercitado su fuerza imponiendo un sentido que en todo y por todo se ha constituido en la realidad y tiene la misma evidencia que ésta.

Para aclarar este punto, Gorgias introduce la famosa comparación entre palabra y fármaco (cfr. 14). Así como ciertos fármacos pueden salvar a algunas personas y matar a otras, los discursos pueden producir efectos distintos, producir dolor a

<sup>23</sup> Trad. en *Sofistas*, cit.: 207.

<sup>24</sup> Trad. en *Sofistas*, cit.: 208.

unos y placer a otros, o miedo y valor. Es el *kairós* lo que interviene para dictar la cantidad adecuada necesaria para cada uno y lo que permite regular el discurso según una ley universal: “considerando ésta la ley más divina y universal: decir, callar, hacer y [omitir] lo que se debe en el momento debido” (B 6).

El *kairós*<sup>25</sup> es lo que regula el discurso en función de la situación comunicativa y del contexto. Es la posibilidad de que “parezca la misma cosa, según los casos, o bonita o fea, o justa o injusta”. Es lo que determina el discurso en función de elecciones que están en el exterior del mismo.

Pero si la verdad está sometida a la contingencia de circunstancias externas al discurso, está inevitablemente sometida a las múltiples fuerzas por las que tales circunstancias están condicionadas. Entonces la duplicidad del decir no es otra cosa que la manifestación de las condiciones a las que está sometido el actuar del individuo. En este sentido, Helena representa en el mito esta duplicidad con su misma historia:

Si el discurso sobre Helena es necesariamente doble, es porque Helena es un objeto doble, de manera explícita en todos los niveles del mito como del cuento épico o trágico. Por ejemplo, Helena tiene probablemente dos madres, Leda, una mujer, y Némesis, la venganza; en todos los casos tiene dos padres, el mortal Tíndaro y Zeus, rey de los dioses, pero cisne en la ocasión –tanto que Helena es un poco animal, salida de un huevo y un poco una diosa. No siendo nunca lo que es, nunca está allí donde está: en Esparta huye hacia Troya, en Troya su corazón está en Esparta. Se puede llamar a toda primera duplicidad...<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Sobre el concepto cfr. W.H. Race, “The Word *Kairós* in Greek Drama”, *Trans. Am. Philol. Ass.* 111, 1981: 197-213; M. Vallozza, “*Kairós* nella teoria retorica de Alcídamente e di Isocrate ovvero nell’oratoria orale e scritta”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n.s. 21 (50), 1985: 119-123; id., “La retorica e il tempo, le valenze di *kairós* tra oratoria orale e scritta”, in AA.VV., *Studi di retorica oggi in Italia*, Bologna 1987: 87-92; J.R. Wilson, “KAIROS as ‘Due Measures’”, *Glotta* 58, 1980: 177-204

<sup>26</sup> B. Cassin, cit.: 60-61.

Podríamos decir que el propósito de Gorgias es precisamente revelar la duplicidad de la que Helena es símbolo. Las razones que están en la base de la duplicidad del acto discursivo, así como de las acciones. Helena no es condenable, ya que en ella no se manifiesta otra cosa que la potencialidad ficcional que construye el espacio semiótico dentro del que tienen lugar los procesos de construcción de significado.

4. El proceso que a través del discurso permite construir la realidad es un proceso del signo en el que se definen los límites semióticos dentro de los cuales actúa una cultura. Por ello, no determina un núcleo estable, sino más bien construye representaciones inestables que ponen en juego relaciones antagónicas en continua transformación. Por lo tanto, no estamos frente a esencias definidas, sino frente a la continua redefinición de confines y sistemas.

Esto significa también que, a menudo, las culturas son el resultado inevitable de elecciones ideológicas que las prácticas discursivas llevan consigo. Así, la ideología dirige las nociones de cultura y de producción de signos. Según Bajtin: “el campo de la ideología coincide con el campo de los signos: son equivalentes. En cualquier parte en que esté presente un signo, también está presente la ideología. Todo lo que es ideológico tiene un valor semiótico”.<sup>27</sup>

Entonces, mostrar lo que hay debajo de la duplicidad del decir significa, en términos modernos, revelar la ideología que hay debajo de las conductas. En realidad, ideología y lenguaje están conectados estrechamente. Si para Bajtin todo lo que es lingüístico tiene un valor ideológico, por su parte Ferruccio Rossi Landi escribe:

---

<sup>27</sup> V. N. Volosinov (M. Bajtin), *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Bari, Dedalo 1976: 59.

... cuando se habla de ideología, en consecuencia hablamos también de lenguaje y viceversa... Sin el desarrollo del lenguaje no tendríamos ideología... Entonces la máquina del lenguaje está en el interior de la ideología: casi similar a la máquina de la respiración que está en el interior del organismo... De ahí se sigue que cuando se habla sobre la ideología, ipso facto, se habla sobre el lenguaje; y viceversa.<sup>28</sup>

O, como ha afirmado Gayatri Chakravorty Spivak, no se puede salir de la ideología, así como, según Nietzsche,<sup>29</sup> no se puede decidir salir de la retórica.

Gorgias entra justamente allí donde la ideología se constituye como modelo de una cultura, en la relación entre lenguaje y mundo declarando a este último como construcción del primero; por tanto, hace una crítica del concepto de verdad, ya que de todos modos ésta es una construcción ideológica realizada a través del lenguaje. De una manera u otra es como si Gorgias desechara una parte teórica con respecto a los contemporáneos llevando a Parménides a sus consecuencias extremas. Es también éste el sentido más radical de la idea de retórica como aparece en su origen. La retórica muestra los límites del lenguaje, descubre que detrás de éste no hay un mundo ya definido y ordenado, sino un significado ideológico. Es en este sentido una retórica que se presenta como crítica y teoría.

Así, pues, leer nuevamente a Gorgias de esta manera puede significar ir más allá de la retórica como método para una interpretación más profunda y radical de la misma como teoría del actuar humano.

<sup>28</sup> F. Rossi Landi, *Ideologia*, Milano, ISEDI 1978: 164-65.

<sup>29</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta 2000.

**Bibliografía**

- Vattimo, G. e P. A. Rovatti, *Il Pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983.
- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, London & New York, Routledge, 1994.
- Compagnon, A., *Il demone della teoria*, Torino, Einaudi, 2000.
- Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos, 1996.
- Sexti Empirici, *opera* (recensuit M. Mutschmann), *Adversus dogmaticos libros quinque*, vol. 2, Lipsiae 1914.
- Diels, H., *Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia libellus*, "Abhandlungen der Kon. Akademie der Wissenschaften zu Berlin", (1900) pp. 3-35.
- Kerferd, George B., *I sofisti*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Austin, J.L. *Come fare cose con le parole*. Genova, Marietti, 1987.
- Cassin, B. *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Milano, Jaca Book, 2002.
- Volosinov, V. N. (M. Bajtin), *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Bari, Dedalo, 1976.
- Rossi Landi, F. *Ideologia*, Milano, ISEDI, 1978.
- Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000.