

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

Lógos, persuasión y violencia en la Atenas clásica.

Barrionuevo y Sergio Javier.

Cita:

Barrionuevo y Sergio Javier (2013). *Lógos, persuasión y violencia en la Atenas clásica*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/28>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013**

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 5

Título de la Mesa Temática: Formas y ejercicio de la violencia en el mundo antiguo greco-romano

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: García Mac Gaw, Carlos; Paiaro, Diego

LÓGOS, PODER Y VIOLENCIA EN LA ATENAS CLÁSICA

Barrionuevo, Sergio Javier

Universidad Nacional de General Sarmiento

sjbarrionuevo@gmail.com

<http://interescuelashistoria.org/>

LÓGOS, PODER Y VIOLENCIA EN LA ATENAS CLÁSICA

Barrionuevo, Sergio Javier
Universidad Nacional de General Sarmiento
sjbarrionuevo@gmail.com

Introducción

Reflexionar acerca de las formas y el ejercicio de la violencia en el mundo antiguo, implica no sólo el análisis de las formas efectivas de violencia, ya sean de tipo personal o colectiva, sino también del lugar simbólico otorgado a la violencia en el ámbito de las representaciones sociales. Para ello resulta necesario el análisis del estatuto de la violencia en el ámbito del pensamiento, en tanto la violencia como acción en el orden de lo social se sostiene por un conjunto de prácticas que la constituyen como ‘objeto pensable o posible’ en el horizonte de comprensión de una sociedad determinada.

En el contexto del mundo griego del período clásico, como sostiene Gallego (2003), la asamblea ateniense instala un dispositivo de pensamiento que favorece la producción de un nuevo sujeto político: el *demos*, quien se constituyó como tal en el debate asambleario, práctica política asociada en el nivel de lo simbólico con la confrontación bélica. De modo que la asamblea habría conformado un conjunto de prácticas institucionales que constituyen a la violencia como ‘objeto pensable’ en la política ateniense del siglo V a.C.: la persuasión

En este trabajo nos proponemos analizar las disputas teóricas en torno a las formas que asume la violencia como objeto discursivo de la política ateniense del siglo V, tratando de comprender de qué manera el carácter persuasivo del lenguaje puede ser pensado, por un lado, como manifestación del ejercicio de la libertad de los ciudadanos, mientras que, por otro lado, como elemento de coacción política por parte de ciertos sectores aristocráticos. Para ello estudiaremos el caso de Gorgias de Leontino quien en su *Encomio de Helena* establece una clara equivalencia entre persuasión discursiva y violencia, la cual es retomada por Platón en la crítica realizada a este sofista, tanto en su diálogo homónimo como en otros diálogos. Para ello pretendemos mostrar que si bien la disputa entre el sofista leontino y el filósofo ateniense expresan un debate en torno a ‘lo político’ del discurso en las prácticas asamblearias, podemos vislumbrar allí dos argumentos antagónicos propios de ‘la política’ ateniense, en la cual no se discute las implicaciones teórico-filosóficas de dichas posiciones, sino las consecuencias prácticas de las mismas.

Persuasión y violencia en el *Encomio de Helena*

Gorgias de Leontino encuadra su concepción del *lógos* y del poder (*dúnamis*) en el marco de la representación de la violencia como forma de coacción que permite liberar al agente de toda culpa. En este sentido el *Encomio de Helena* se presenta no sólo como una alabanza y defensa de la figura de Helena, sino también como un encomio al *lógos*. La *dúnamis* del *lógos* es el eje en torno al cual se articula la obra, si bien son los §§ 8-14 los que se refieren de manera explícita al *lógos*, el texto en su conjunto trata de poner en evidencia el lugar del *lógos* en la reversión del juicio respecto de Helena. No obstante, queda de manifiesto, a su vez, el carácter político que asume el *lógos* dentro de la concepción gorgiana. En el párrafo §8 sostiene *lógos dunástes mégas estín* (la palabra es un gran soberano), lo cual pone en evidencia dos aspectos del *lógos*, por un lado, en tanto instrumento de persuasión, es concebido como un *dunástes* que ejerce un *poder* tal sobre los hombres que los conduce a someterse a lo dicho y consentir lo hecho (*EH* §12). Mientras que, por otro lado, se lo personifica atribuyéndole un poder que trasciende la pequeñez e invisibilidad de su cuerpo (*smikrotàso sómati kai aphanestáto*), esto es el soporte sonoro necesario para su realización, hacia los efectos que éste produce en los demás, por lo cual le atribuye una *dúnamis* que se sostiene en la capacidad del discurso para producir efectos, antes que en su capacidad de enunciar al ser, así como el soberano gobierna por la influencia que puede ejercer a los demás antes que por la veracidad de su discurso (*EH* §13). De modo que para Gorgias el poder del *lógos* se ejerce más allá del ámbito de la presencia, en tanto no es necesario que éste sea ‘dicho’ permanente para tornarse efectivo.

Si retomamos las consecuencias alcanzadas por Gorgias en el *Tratado sobre el no ser*, podemos observar que ante la imposibilidad de enunciar al ser, el *lógos* no puede más que restituirlo como efecto del discurso¹, pero no ya como revelación de ‘lo que es’, esto es como reflejo de una realidad trascendente que se sostiene en la presencia, sino como resultado de una operatoria discursiva que diluye la distinción *lógos/érgon*, subsumiendo el *érgon* al *lógos*. De este modo la obra pasa a ser producida por el discurso, puesto que transforma al ser en su producto y lo destituye de su carácter de fundamento. El poder del *lógos*, entonces, se edifica sobre las ruinas de cualquier pretensión reveladora, en tanto no revela una realidad trascendente a sí misma, sino que

¹ Cf. Cassin (1995): 73.

se presenta como una fuerza que se ejerce sobre los hablantes, persuadiéndolos de revertir las afecciones mismas del alma². En este sentido, el poder de la persuasión (*peithó*) a través del *lógos* somete tanto como la fuerza, ya que tiene la capacidad de contrariar a la necesidad natural, presentándose así como una forma de violencia³.

Platón en su diálogo *Gorgias* nos presenta la defensa, por parte de Gorgias, de una posición semejante a la planteada en el *Encomio de Helena*, el diálogo entre el sofista de Leontino y Sócrates comienza con la pregunta: *tís he dúnamis tês téchnes tou andrós, kai ti estin hò epaggélletai te kai didáskei* (¿cuál es el poder de tú arte y qué es lo que proclama y enseña?, *Gorg.* 447c), ante lo cual Gorgias responde que es un *rhétor* capaz (*dúnatos*) de hacer oradores a otros (*Gorg.* 449a-b), siendo la retórica el arte en que la acción y ejecución se realizan a través del *lógos*, dónde palabra y acción son casi iguales (*Gorg.* 450 d-e). Esta equivalencia establecida por Gorgias se debería al poder (*dúnamis*) de persuasión que el *lógos* ejerce, en tanto el ser se produce en los otros como efecto de la palabra en el acto mismo de hablar. De modo que el ser no ‘es’, sino que *se da* en el acto de hablar. Por lo cual, para Gorgias, el ser no es lo que se manifiesta en el ente como presencia, sino lo que *se da* en el *lógos* como aquello que acontece en la palabra.

Los tribunales y otras asambleas son para Gorgias el espacio donde el *lógos* ejerce su *dúnamis*, *i.e.* la persuasión (*peithó*), en tanto allí el ser *se da* en el *lógos* (*Gorg.* 454b). No obstante, lo *dado* en la asamblea no es otra cosa que la *pólis* como entidad autogobernada, donde lo justo (*tò díkaion*) no es tanto la aplicación de la justicia (*díke*), sino aquello que *se hace*, se constituye como tal, en la práctica política como discurso. En la retórica discurso, poder y acción se identifican, en tanto la acción consiste en la capacidad de encontrar la palabra adecuada en el momento adecuado para producir

² Gorgias, *Encomio de Helena*, §8: Pues <el *lógos*> es capaz de hacer cesar el miedo y mitigar el dolor, producir alegría y aumentar la compasión. Aristóteles (*Rhetorica* 1365a), retomando la concepción gorgiana (*EH* §9-10), considera a los factores emocionales (*páthos*) como una consecuencia de la práctica oratoria, la cual, según Carey (1994: 27), es tomada como descripción de una práctica existente más que como un producto de la técnica retórica.

³ Cf. *Critias* 109b-c, donde Platón asimila persuasión (*peithó*) a violencia (*bía*). En *EH* §8, sostiene Gallego (2003: 315), la fuerza que el *lógos* es capaz de ejercer se debe a la corporalidad que Gorgias le atribuye, de esta interpretación se puede derivar una explicación de la asimilación entre fuerza y violencia física del *lógos* que realiza Gorgias. Untersteiner (1949: 133), por otra parte, sostiene que en este pasaje Gorgias haría un traspaso de una violencia física (*bía*) a una violencia mágica, que tiene un carácter más espiritual que corporal. Plácido (2009: 138) retoma la lectura de Untersteiner, en lo que respecta al carácter mágico que Gorgias atribuiría al *lógos*, aunque le otorga un matiz político, en tanto considera que del *Tratado del no ser* se puede extraer como consecuencia que lo único real es el lenguaje y su uso en las relaciones humanas, *i. e.*, la política.

efectos. Por lo cual, para Gorgias la *dúnamis* del *lógos* se encarna en la figura del *rhétor* (orador), de modo que el ámbito de lo político se constituye como el espacio de acción del *lógos*, en tanto es allí donde la palabra converge en acción.⁴ En sentido, Gallego (2003: 316-317) sostenía que si la capacidad persuasiva del *lógos* le permite generar adhesiones y, por ende, situaciones de mando y obediencia, dado que el discurso se presenta como poder, dominio y decisión, entonces entramos en el campo de lo político.

Antagonismo político en la Atenas clásica

El vínculo entre palabra y acción establecido por Gorgias y su encomio (alabanza/defensa) del poder del *lógos*, va a ser el punto de inflexión entre la posición de los “sofistas” y de los “filósofos” respecto de la democracia y va a poner de manifiesto cómo se piensa el lugar del *lógos* en la democracia ateniense: el ejercicio de la libertad. Esto nos permite vislumbrar dos aspectos respecto de cómo los agentes históricos concibieron el lugar del *lógos* en la práctica política hacia mediados del siglo V, por un lado, como la capacidad para unir palabra y acción, mientras que, por otro lado, como el elemento que permite distinguir libertad y esclavitud en las prácticas políticas.⁵

En el diálogo platónico *Gorgias*, el personaje Calicles introduce este criterio de oposición, en tanto pone de manifiesto un rechazo de la filosofía al considerar que los filósofos se oponen a la vida práctica y son incapaces de defenderse a sí mismo y a los otros con el *lógos* (*Gorg.* 486b-c) y, por ende, quedarían reducidos a la categoría de esclavos (*Gorg.* 485b), ya que no son capaces de aplicar la retórica como instrumento de acción política. La esclavitud, en esta posición, consistiría, entonces, en no poder ejercer dominio sobre los demás y, por ende, quedar sujeto a la voluntad de los otros.⁶ Este es un tópico común en los argumentos esbozados por los críticos de la democracia ateniense, quienes luego de las reformas del 462 consideraban que tras las capacidades legislativas, el *dêmos*

⁴ Cf. Woodruff (1999: 307-8).

⁵ K. Raaflaub (2004: 177-179) sostiene que el concepto de libertad política opera como un elemento central en el imaginario griego de la democracia del siglo V a.C., ya que es lo que permite justificar ideológica y propagandísticamente al imperio como garante de la democracia, en tanto es Atenas en cuanto *pólis* democrática la que tiene el monopolio de la libertad (*ibid.*: 241-243), estableciéndose una suerte de equiparación entre ambos términos.

⁶ Cf. Wallace (2004): 26-29. Plácido (2008: 141) considera que Platón con la introducción de polo en el diálogo implica que la retórica en cuanto instrumento de poder puede ser utilizado de modo tiránico, incluso en un sistema democrático.

legislaría en su propio interés, situando la discusión en el plano de la producción del *nómos*.⁷ No obstante, Sócrates da un giro en la argumentación respecto de Calicles y sostiene que quienes desean dominar a los demás en función de un interés particular, no están siendo realmente libres, sino que se convierten en esclavos de sus propios deseos. De modo que el poder del *lógos* se define en función de la libertad y la esclavitud como criterios para determinar su lugar en la vida política. En esta caracterización, entonces, si bien filósofos y oradores consideran que el poder del *lógos* radica en la persuasión (*peithó*), difieren respecto del compromiso ético-político que asume cada uno.

La discusión planteada en estos términos no es ya con el pensamiento de Gorgias específicamente, sino con los “nuevos oradores” que advienen en el período correspondiente a la crisis de la *pólis* democrática ateniense. Según Wallace (2004: 30-35), esto se debería a que con Pericles los intelectuales y políticos tenían cierto compromiso y participación en la vida política de la *pólis*, mientras que tras su muerte, los intelectuales desarrollarían su trabajo por fuera del funcionamiento institucional, aunque seguirían vinculados ya que la retórica seguía siendo esencial.⁸ Platón tras la discusión entre Sócrates y Gorgias se propone discutir ya no tanto la posición gorgiana, sino sus consecuencias en la práctica política concreta de Atenas a fines del siglo V. El diálogo cambia de tono, entonces, al discutir con Polo y Calicles acerca del lugar de la retórica en la vida de la *pólis*, puesto que estos representan a una nueva generación de oradores post-periclea, distinta de la de Gorgias, para quienes la retórica representa el secreto del éxito político.⁹ No obstante, podríamos inferir que, para el caso de Gorgias, en cambio, lo que permite al hombre realizarse libremente es la autonomía que el *lógos* adquiere ante la imposibilidad de comunicar algo que es (*Tratado sobre el no ser*, Sexto Empírico §§ 83-87; Anónimo §§ 21-26), dado que le permite despojarse de toda pretensión reveladora y, por ende, de todo vínculo con lo que es. La orfandad del *lógos* le confiere, por tanto, la independencia necesaria para constituirse en soberano, pero no

⁷ En su crítica a la democracia, el ‘Viejo Oligarca’ (1.8-9) va a considerar que el pueblo establece leyes en su propio beneficio (cf. Ober, 1998:16-20); mientras que Platón (*Resp.* 338d-c; cf. *Gorg.* 482e-c, *Leg.* 714b-d) sostiene que cada gobierno, en el caso ateniense el *dêmos*, realiza leyes en su propio beneficio; asimismo Aristóteles (*Pol.* 1279a22-b10) postula que una *politeia* correcta busca el interés común, en oposición a la incorrecta donde se busca el interés de los que mandan, algo similar encontramos en Jenofonte (*Mem.* 1.2.41-46) quien afirma que el *nómos* es la decisión de la mayoría en la asamblea, la cual se realiza contra los ricos.

⁸ Este ‘alejamiento’ de la política por parte de los intelectuales, se explicaría, según Wallace (2004: 31-32), por la persecución de quienes habrían sido ‘aliados políticos’ de Pericles.

⁹ Se sabe poco del Calicles histórico, salvo que fue amigo de Andrón (Platón, *Gorg.* 487c), quien fue estudiante de los sofistas (Platón, *Prot.* 315c).

sobre las cosas que son, ya que no puede aprehenderlas, sino sobre el alma en la que deja su impronta y produce efectos. El *lógos* se presenta así como apertura a *lo dado* en el decir, ya que se encarga de disolver los aspectos referenciales del discurso, erosionando las distinciones que él mismo crea, para afirmar lo que este parece negar, esto es, para poner de manifiesto lo *dicho* en el *decir*. De modo que el poder, la fuerza, del *lógos* consiste en la capacidad de despojarse de las pretensiones de referencialidad y determinación ontológica, para poder asumir el carácter performativo del ser como efecto del propio discurso. Por lo cual, en un plano ontológico, quien domina, en última instancia, es el *lógos* no los hombres particulares que hacen ejercicio de él, aunque, no obstante, esto no implica que los hombres en tanto agentes de enunciación sean necesariamente esclavos del *lógos*, sino, por el contrario, se hacen libres al ejercerlo, su libertad es efecto del *lógos* en tanto les permite abrirse a lo que ‘se da’ en la palabra y no quedar sujetos a la inmediatez de lo que es, esto es lo que trasciende el ámbito de la presencia. Si trasladamos esto a un plano político, podemos inferir que en las instituciones, según la perspectiva de Gorgias, los hombres no se convierten en esclavos de quienes efectivamente ejercen los cargos públicos, sino que ellas permiten el ejercicio de la libertad como ‘espacio’ donde en el decir ‘se da’ la *pólis* como institución autogobernada. Puesto que, volviendo al plano ontológico, desechar la posibilidad de decir y pensar “las cosas (externas al lenguaje)” deja abierta la posibilidad de concebir al ser desde otro punto de vista, de modo que la clausura de la dimensión descriptiva del lenguaje significaría una apertura a nuevos valores absolutamente independientes de la verdad y la falsedad, que pondrían en evidencia la capacidad creativa del lenguaje: el *lógos* como apertura a toda posibilidad. Por lo cual, para Gorgias, la distinción libertad-esclavitud del *rhétor* planteada por Sócrates y Calicles se disuelve en la naturaleza misma del lenguaje.

Reflexión final

La oposición entre sofistas y filósofos, en este caso, opera como ámbito en el cual se pueden establecer distintos lugares de enunciación que responden a diversos intereses dentro del funcionamiento mismo de la *pólis* democrática ateniense. Por un lado, podemos observar que la persuasión opera como un elemento central en el funcionamiento del dispositivo asambleario, lo cual es sostenido tanto por los defensores como por los opositores a la democracia. Esta situación pone de manifiesto

que la disputa entre ambas tradiciones intelectuales habría estado instalada en torno a concepciones diferentes respecto de la naturaleza misma de la política. Por otro lado, encontramos que el desarrollo de la discusión en torno a la violencia como elemento de coacción política, opera en el nivel de lo simbólico con formas que en el imaginario ateniense, ya sean partidarios o detractores de la democracia, resultan moralmente rechazados y no encuadran dentro del horizonte de expectativa que estos tienen respecto del futuro de la *pólis*, interviniendo así en la dirección moral de la comunidad política.

El ‘debate’ intelectual entre ambas tradiciones pone en evidencia que la concepción de ‘lo político’ defendida en cada una de las instancias es pensada en el marco de un espacio de experiencia que se sostiene sobre el ejercicio mismo de la política ateniense. Esto implica que las reflexiones teóricas y ontológicas presuponen un horizonte de comprensión, sostenidas sobre un cúmulo de experiencias, que le otorgan sentido dentro de ‘lo pensable’ y lo admiten como ‘posible’ en el contexto de la democracia ateniense, lo cual funciona como espacio simbólico donde los sectores antagónicos de la comunidad política ateniense entran en pugna y se definen como agentes históricos.

Fuentes y bibliografía

A. Fuentes: Ediciones y traducciones

Plato, *Gorgias*, en J. Burnet (ed.), *Platonis opera* vol. III [1903], Oxford: Clarendon Press, 1968.

Platón, *Gorgias*, en *Diálogos* vol. II, E. Calonge (trad.), Madrid: Gredos, 2000.

Sofisti, *Testimonianze e frammenti* [1960], M. Untersteiner (ed. & trad.), Milano: Bompiani, 2009.

Gorgias, *Encomio de Helena*, G. E. Marcos & M. C. Davolio (eds. & trads.), Buenos Aires: Winograd.

Gorgias, *Sobre el no ser*, M. E. Díaz & P. Spangenberg (eds. & trads.), Buenos Aires: Winograd.

Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, A. Melero Bellido (trad.), Madrid: Gredos.

B. Bibliografía crítica citada

Carey, Ch. (1994), “Rhetorical Means of Persuasion”, en Worthington (ed.) (1994): 26-45.

Cassin, B. (1995), *L’effet sophistique*, Paris: Gallimard.

- De Romilly (2004), *La ley en la Grecia clásica* [2002], Buenos Aires: Biblos.
- De Romilly, J. (2010a), *La Grecia antigua contra la violencia* [2000], Madrid: Gredos.
- Detienne, M. (1986). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* [1967]. Madrid: Taurus.
- Gallego, J. (2003), *La democracia en tiempos de tragedia: Asamblea ateniense y subjetividad política*, Madrid: Miño & Dávila.
- Long, A. A. (ed.) (1999), *Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ober, J. (1998), *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton (New Jersey): Princeton University Press.
- Plácido, D. (2009), “Sofística, retórica y democracia”, en Sancho Rocher (coord.) (2009): 127-159.
- Raaflaub, K. (2004), *The Discovery of Freedom in Ancient Greece* [1985], Chicago: The University of Chicago Press.
- Sancho Rocher, L. (1997), *Un proyecto democrático. La política en la Atenas del siglo V*, Zaragoza: Egado.
- Sancho Rocher, L. (2009), *Filosofía y democracia en la antigua Grecia*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Untersteiner, M. (1949), *I sofisti*, Torino: Einaudi.
- Vegetti, M. (1999), “Culpability, Responsibility, Cause: Philosophy, Historiography, and the Medicine in the Fifth Century”, en Long (ed.) (1999): 271-289.
- Wooddruff, P. (1999), “Rhetoric and Relativism”, en Long (ed.) (1999): 290-310.
- Worthington. I. (ed.) (1994), *Persuasion: Greek Rhetorical in Action*, London and New York: Rotledge.