

**Gorgias y Plutarco**  
**Dos ejemplos retóricos de cómo se defiende una tesis imposible**

Nombre del autor: John Edison Mazo Lopera  
Filiación institucional: Docente cátedra  
Institución: Universidad Pontificia Bolivariana- Universidad Nacional de Colombia  
Ciudad, País: Medellín, Colombia  
Correo electrónico: edisonmazo1@gmail.com

Resumen

Esta ponencia analiza dos ejemplos retóricos de cómo defender una tesis imposible. El primero, corresponde al *Encomio de Helena*, escrito por Gorgias; el segundo, parte del diálogo que recibe por título *Los animales son inteligentes o Grilo*, de Plutarco.

Palabras clave: Gorgias, Plutarco, Helena, retórica, discurso, animales.

Introducción

Esta ponencia analiza las maniobras retóricas que utiliza Gorgias (c. 485 a. C.-c. 380 a. C.) para defender la inocencia de Helena y las estrategias que utiliza Plutarco (c. 46 o 50- c. 120) para afirmar que los animales son inteligentes. Ambos ejercicios constituyen ejemplos retóricos de cómo defender una tesis imposible.

Gorgias defiende la inocencia de Helena ante un público que la denuncia como culpable directa de la Guerra de Troya; Plutarco sostiene que los animales son inteligentes en el contexto de una disputa filosófica que separa la naturaleza del hombre y las bestias. Así pues, ¿cómo llevaron a cabo Gorgias y Plutarco semejante defensa partiendo de una tesis imposible?

Este escrito propone que ambos expertos en el arte de la palabra utilizaron lugares comunes para defender sus propuestas. Sus argumentos se sostienen sobre las bases sólidas de la opinión común. Gorgias acoge el supuesto de que “lo fuerte somete a lo débil” y Plutarco elabora su ejercicio bajo el pretexto de que los animales participan del *lógos* que radica en la Naturaleza y que “lo natural es más admirable que lo artificial”. A partir de estos presupuestos o lugares comunes, ambos ejercicios cobran sentido y logra cada uno la defensa retórica de una tesis imposible.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Las condiciones de posibilidad para que un argumento sea plausible radican en la simpatía que sienten o comparten el orador y su público en torno a una opinión o presupuestos. Este principio se conoce como “lugar común” y es indispensable para que se dé un argumento de probabilidad (εἰκός). Sobre este tipo de argumentación en la retórica griega, véase Mercado Percia, H. (2015).

Primera parte: *Encomio a Helena*

El contexto de una tesis imposible

Helena de Esparta fue hija de Tíndaro o hija de Zeus.<sup>2</sup> Ambas versiones responden a los rasgos mitológicos de un personaje importante en el contexto político y social de la antigua Grecia.<sup>3</sup> Este recurso mitológico remontaba los orígenes de un personaje hasta un ascendente divino o hasta un héroe civilizador con el objeto de legitimar el poder de las grandes familias griegas que conformaron el mapa político de la nobleza minoica, micénica, tebana, ateniense, entre otras.<sup>4</sup>

Atreo fue hijo de Pélope y bisnieto de Zeus por la vía de Tántalo. Sus hijos fueron Agamenón y Menelao, ambos fueron unidos a dos ilustres hermanas, hijas de la princesa Leda, que concibió a cuatro hijos de la simiente de Zeus: Pólux y Helena, Castor y Clitemnestra. Sin embargo, pese a la fortuna de su nacimiento, el destino se encargaría de que Helena sufriera un desenlace trágico.

El mito cuenta que la diosa Afrodita debía entregarla a Paris como pago por un antiguo convenio. Se dice que durante las bodas de Tetis y Peleo, la discordia se las ingenió para hacer de las suyas durante aquella celebración a la que por obvias razones no fue invitada por los dioses. Una manzana fue el motivo que puso en disputa a Hera, Atenea y Cipris (Afrodita); divinidades femeninas que discutieron sobre quién de ellas merecía ser llamada la más bella.<sup>5</sup> La solución quedó en manos de Paris que, sopesando la propuesta de cada diosa, eligió el amor de Helena como compensación por su juicio a favor de Cipris. Esta diosa se encargaría de que Helena fuera entregada por las buenas o por las malas al príncipe de Troya; luego, sucedió que los frigios viajaron al Peloponeso y raptaron a Helena.<sup>6</sup>

Desde entonces la tradición cuenta que esta mujer abandonó a Menelao mancillando el lecho matrimonial y toda la Hélade asoció su nombre con el arquetipo de la mujer adúltera.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Apolodoro refiere un relato en el que Teseo y Piritoo viajaron presuntamente a Esparta con el objeto de raptar una hija de Zeus. La desafortunada fue Helena; por entonces contaba con doce años cf. *Epítome* I, 23. Algunos personajes de Eurípides la identifica como hija de Zeus y otros como hija de Tíndaro cf. Eurípides, *Helena* 76; 80; 215; 470; 635; *Ifigenia entre los tauros* 1319. Ella misma se reconoce como hija de Tíndaro y Zeus: “ἡμῖν δὲ γῆ μὲν πατρίς οὐκ ἀνώνυμος Σπάρτη, πατήρ δὲ Τυνδάρεως: ἔστιν δὲ δὴ λόγος τις ὡς Ζεὺς μητέρ’ ἔπατ’ εἰς ἐμὴν” *Helena* 16 y ss. Para conocer algunos comentarios sobre la historia de Helena y sus orígenes míticos véase Graves (2015: 396-410).

<sup>3</sup> Una interpretación que aproxima a la comprensión del héroe civilizador y los orígenes de personajes que cumplen un papel emitente en la historia de la tribu véase Durkheim (1982: 266-274).

<sup>4</sup> La *Biblioteca* de Apolodoro es una fuente que permite reconocer la importancia y el prestigio de las grandes familias que remontaban su ascendencia hasta héroes o personajes mítico como Deucalión, Ínaco, Ágenor, Pelasgo, Atlante, Asopo y Pélope.

<sup>5</sup> Cf. Eurípides, *Helena* 25.

<sup>6</sup> Este fue el último de los cuatro raptos que, según Heródoto, motivaron las contiendas entre griegos y bárbaros cf. Heródoto I 3.

<sup>7</sup> En la voz de Teucro se expresa el odio que toda la Hélade siente por Helena: “μυσεῖ γὰρ Ἑλλάς πᾶσα τὴν Διὸς κόρην” *Helena* 81.

Este fue su galardón por la traición a Menelao, “un triste regalo de tristes para tristes”.<sup>8</sup> Su desplazamiento hacia Troya mereció el cobro de un galardón cargado de ignominia que ofrecieron a ella las tristes mujeres griegas que perdieron a sus hombres en Ilión. Por analogía se puede decir que, si Jerjes abasteció el Hades de persas durante las Guerras Médicas, Helena al provocar la Guerra de Troya surtió el Hades con muertos aqueos y troyanos.

¿Cómo no odiarla y acusarla por esta catástrofe tan abominable? Por la maldición de su traición al sagrado vínculo del matrimonio y su desplazamiento hacia Troya, se cobró el sacrificio de su sobrina Ifigenia en Aulis, el odio de Clitemnestra contra Agamenón y el posterior asesinato de éste último tramado en concierto con Egisto; personaje que obligó a Electra a un matrimonio indigno y a Orestes al exilio. ¿Cómo no odiar y acusar a Helena? Por ella murieron Príamo, Hécuba, Andrómaca, Héctor y todos sus hermanos y hermanas. De los aliados, Helena también fue la culpable de la muerte de Aquiles, Patroclo, Áyax y el sufrimiento de Telémaco por el despilfarro de los bienes que consumían día a día los soberbios pretendientes de Penélope ante la ausencia de Ulises.

Otra versión también habla de un supuesto desplazamiento de Helena hacia Egipto. Griegos y troyanos pelearon por un fantasma con la figura de Helena.<sup>9</sup> Sin embargo, ya sea que su desplazamiento fuera cierto o un artilugio fantasmal de Hera, la difamación de su nombre fue un hecho en toda Grecia, ya que Helena fue acusada como mujer adúltera y cualquier auxilio a favor de su inocencia tan solo representa la defensa de una tesis imposible.

Gorgias, en este contexto de maledicencia y poca simpatía hacia la hija de Tíndaro, escribió el *Encomio a Helena* a fines del s. V a.C. El discurso, evidentemente, no restituyó el buen nombre a esta mujer, pues Gorgias dice que solo es un juego (παίγνιον) del arte que profesa, un juego de la palabra en el que propone la defensa de una tesis contraria al acostumbrado modo de discurrir sobre la culpabilidad de una mujer que ha sido desacreditada por muchas generaciones.

La tesis de Gorgias: Helena es inocente

La palabra de los poetas ha difamado a Helena y el juego admite que se elabore un intento de defensa suponiendo que la acusada tiene la oportunidad de ser auxiliada por la palabra de Gorgias. En principio, dada la oportunidad, el experto en el arte del discurso continuo procede a tratar el problema aduciendo que el viaje de Helena hacia Troya se ha dado por causas naturales o creíbles, dice: “presentaré las causas por las cuales es verosímil que se diera el viaje de Helena hacia Troya.”<sup>10</sup>

<sup>8</sup> “δόσιν κακὰν κακῶν κακοῖς” Esquilo, *Persas* 1041.

<sup>9</sup> Eurípides, *Helena* 119; 684, 750. Esta versión se le atribuye a Estesícoro, poeta siciliano del siglo VI. Al respecto consultar Graves (2015: 408).

<sup>10</sup> “προθήσομαι τὰς αἰτίας δι’ ἃς εἰκὸς ἦν γενέσθαι τὸν τῆς Ἑλένης εἰς τὴν Τροίαν στόλον” (5). Aquí se sigue la versión del texto griego que proporciona Blass, F. (ed.) (1892: 152). La traducción, aquí y en el resto de las citas del trabajo son propias, salvo cuando se indique lo contrario.

El viaje de Helena hacia Troya, según Gorgias, se dio tal y como debía esperarse (εἰκός), ya que existieron causas (αἰτίας) que así lo dispusieron. En este caso, el sabio ya ha dado un giro a la cuestión y hace ver el problema de otro modo al público griego. Él apela a un viaje y no propone ningún juicio moral acerca del por qué Helena fue infiel al lecho nupcial. Con su palabra hace que se investiguen ahora las causas de un cambio o de un desplazamiento como si se tratara de un asunto relativo al ámbito de la física: Helena viajó o se desplazó hacia Troya. Este es el caso que Gorgias analiza ahora invitando al público griego para que observen el hecho desde el ámbito de la física.

Dado este giro, el sabio procede a plantear cuatro principios del movimiento que posiblemente forzaron el viaje de Helena hacia Troya. El primero es el azar, los dioses o la necesidad; luego, aparece la fuerza de un secuestrador que posiblemente la raptó; después, un embaucador que utilizó la persuasión de la palabra y, finalmente, la fuerza del amor. En total son cuatro principios o causas (αἰτίας) que Gorgias presenta al público como argumentos creíbles para comprender que el desplazamiento de la acusada ha sido necesario y que ella no merece el vituperio al que ha sido sometida.

Desarrollo del litigio: sobre la cuádruple razón de un movimiento

El primer argumento sugiere que Helena se desplazó hacia Troya, porque el azar, los dioses o la necesidad obligaron su cuerpo a este viaje. Helena ante todo aparece en el *Encomio* como un cuerpo que por su belleza atrae o convoca a otros cuerpos, dice: “Un cuerpo que atrajo a muchos cuerpos de hombres orgullosos”.<sup>11</sup> El cuerpo como objeto físico es tratado en este discurso como algo capaz de mover y ser movido. Gorgias insiste en hacer notar que Helena es un cuerpo; que el secuestrador de Helena es más fuerte que ella; que la palabra es también un cuerpo pequeño e invisible y, finalmente, que Helena se enfermó de amor al ver con sus ojos el cuerpo bello de Alejandro.

Ahora bien, los argumentos de Gorgias parten de un lugar común. Esta es otra estrategia para salirse con la suya. Para su auditorio está dicho y aceptado que lo más fuerte vence a lo débil (6). A partir de este pre-supuesto, el sabio aprovecha la oportunidad para afirmar que Helena ha sido sometida por la violencia (βία), la sabiduría (σοφία) o cualquier otra facultad (καὶ τοῖς ἄλλοις) de los dioses obligándola a desplazarse hacia Troya, ellos son algo más fuerte que el hombre: “De modo que la divinidad es más fuerte que el hombre por la violencia, la sabiduría y otras facultades”, dice.<sup>12</sup>

La fuerza de esta afirmación es tan evidente que Gorgias dedica pocas líneas y se adelanta al siguiente argumento. Y es que el público griego no se podía resistir a un razonamiento de esta naturaleza. Bien hizo en echar mano de la necesidad (ἀνάγκη), el destino (τύχη) o dios (θεός) para afirmar que en ellos debe recaer toda la responsabilidad del caso en tanto

<sup>11</sup> “ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν ἐπὶ μεγάλοις μεγάλα φρονούντων” (4).

<sup>12</sup> “θεὸς δ’ ἀνθρώπου κρεῖσσον καὶ βία καὶ σοφία καὶ τοῖς ἄλλοις” (6).

principio (αἰτία) del movimiento, ya que el viaje de Helena se ha dado por voluntad, decisión o designio (βούλημα) de estas fuerzas sobrenaturales que han determinado con anticipación su desplazamiento hacia Troya.

Gracias a los relatos míticos y a la poesía épica, los griegos ya estaban acostumbrados a este tipo de creencias en las que un mortal actuaba sometido por la imposición de un designio divino. Los doce trabajos de Heracles, la locura de Áyax, los viajes de Ulises y el exilio de Orestes tan solo representan algunos ejemplos de un destino trazado por los dioses. Helena también hacía parte de esos relatos en los que se podía admitir la intervención de lo divino. Así que, su inocencia pudo ser creíble para el público griego al asumir que una fuerza divina obligó su desplazamiento hacia Troya.

Admitir que existe una fuerza divina y mucho mayor a la de Helena permite que Gorgias induzca a su público hacia el reconocimiento de una verdad cuya contradicción implicaría una impiedad. Es decir, solo por una falsa opinión se puede suponer que Helena viajó voluntariamente hacia Troya, ya que sería una impiedad afirmar que ella se desplazó por su propia determinación sin estar amparada por una fuerza mayor y divina que, mucho antes de cualquier deliberación humana, predispuso su viaje hacia Troya.

En este sentido, Helena no puede ser culpable, ya que su desplazamiento hacia tierras bárbaras debe entenderse como la consumación, no de su propia determinación, sino de un destino al que fue sometida por la fuerza poderosa de un dios. Afirmar lo contrario sería arriesgarse a profesar una impiedad que desacredita el poder del destino y la voluntad de los dioses. Esto también pone en ridículo a quienes la acusan, ya que están suponiendo lo contrario al lugar común que previamente se había aceptado: lo fuerte somete a lo débil.

Si se concluye que Helena es culpable los griegos estarán afirmando que un mortal es superior a un ser divino. Resolución que no solo exhibe una terrible impiedad, sino también una falta de inteligencia lógica. Sería ridículo para el público de Gorgias proponer que Helena superó con su designio la fuerza del destino, ya que Helena es mortal y, por su condición, no puede ser más fuerte que los dioses. De este modo, la defensa está asegurada. Ella ha sido sometida por una fuerza divina que necesariamente es superior a su naturaleza. Por piedad a los dioses y conforme a la razón del argumento debe ser declarada inocente.

El mismo procedimiento se aplica al argumento que involucra el rapto de Helena. No solo sería ridículo para el público aceptar que los mortales son más fuertes que los dioses, sino también suponer que una mujer raptada es más fuerte que su raptor. Quienes acusan a Helena por haberse desplazado hacia Troya suponen que pudo haberse resistido por la fuerza. Sin embargo, Gorgias plantea que ella en verdad fue sometida por un cuerpo físicamente más fuerte y no puede ser lógico que acusen a Helena al suponer equivocadamente que por la fuerza ella podía evitar el secuestro. Desde este punto de vista, Gorgias hace notar que la acusación a la hija de Tíndaro no solo es injusta, sino también ilógica al suponer que un cuerpo débil puede someter a otro mucho más fuerte. ¿Cómo podía Helena desde su debilidad física oponerse a la fuerza bruta de un raptor mucho más

poderoso que ella? Si el público es coherente debería aceptar que Helena es inocente, ya que lo fuerte somete a lo débil. De ser así, en lugar de culpar a esta mujer, se debería culpar a su raptor, dice Gorgias, condenándolo con la ley (νόμος), la palabra (λόγος) y la acción (ἔργον); con la ley, ya que perderá la ciudadanía; con la palabra, pues será acusado y con la acción recibirá el castigo (7).

El discurso de Gorgias también parece revelar que los acusadores de Helena no han sabido estimar el poder de la palabra. El público griego que acusó a Helena parece ignorar que un discurso maligno es capaz de inducir a engaño. Esto es justamente lo que hace pensar la extensión del tercer argumento.

El alma también puede moverse, ella experimenta diferentes cambios cuando escucha un discurso (λόγος). Nótese que en el *Encomio* las palabras son entendidas como causas (αἰτία) del movimiento en el alma. Esta última puede ser movida y experimentar diferentes cambios, gracias a que la palabra mueve las emociones y los sentimientos como si ella fuera un cuerpo, dice Gorgias: “La palabra es un gran soberano que con un cuerpo pequeñísimo e invisible lleva a cabo obras divinas” (8).<sup>13</sup> Con esta hermosa sentencia se retoman dos elementos que hacían parte de los argumentos precedentes: por una parte, Gorgias insiste en recurrir a lo divino, al decir que la palabra lleva a cabo obras divinas (θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ) y, por otro lado, él mismo se asegura de que el público continúe pensando en algo que mueve y que es movido; solo que ahora esa cosa que mueve es la palabra (λόγος), identificada como un poderoso soberano (δυνάστης μέγας ἐστίν) y comparada por analogía con un pequeñísimo cuerpo (σμικροτάτῳ σώματι) capaz de mover a Helena.

También es importante destacar que en el *Encomio* no se concibe que la palabra por sí misma sea el principio del movimiento. En verdad, ella es poderosa como un gran soberano (δυνάστης μέγας) y puede someter a necesidad (ἀναγκάζω) a quienes escuchan un discurso persuasivo, pero su poder debe ser actualizado por alguien que habla. En este sentido, hubo alguien que utilizó el poder del λόγος para persuadir a Helena y ese hombre que la persuadió debe ser necesariamente el culpable: “ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ” (12).

Llegado a este punto, Gorgias ha indicado que existen tres causas o principios del movimiento que provocaron en Helena su desplazamiento hacia Troya. Esos principios deben ser los culpables de aquel movimiento, pues Helena ha sido sometida por la fuerza de un dios poderoso o, de un secuestrador más fuerte que ella o, por el poder persuasivo de la palabra de un hombre que utilizó un discurso maligno. Y sobre este último poder debe decirse algo más.

---

<sup>13</sup> “λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ”.

Es posible reconocer tres características de la palabra en el tercer argumento de Gorgias.<sup>14</sup> La primera tiene que ver con el poder, la segunda con el hechizo y la tercera con el fármaco. Se dice que la palabra puede mover creando, desterrando, aumentando o apaciguando emociones y sentimientos en el alma;<sup>15</sup> la palabra también tiene propiedades hechiceras al hacer confundir el juicio propio con la opinión del otro obligando a aprobar lo que se dice y se hace; finalmente, la palabra es como un fármaco, al hacer cambiar fácilmente de disposición frente a las opiniones del otro (8-14).

La intención maligna del discurso es el factor común en torno a estos poderes de la palabra. En verdad, Gorgias no defiende ni elogia este uso del *lógos*. Su exposición explica que alguien ha utilizado un discurso maligno para persuadir (*πείθω*) y hacer uso del engaño (*ἀπάτη*) produciendo el desplazamiento de Helena hacia Troya, dice: “si fue la palabra la que persuadió o engañó su alma” (8).<sup>16</sup> Luego, sugiere que la hechicería (*γοητεία*) y la magia (*μαγεία*) son dos artes (*τέχναι*) que el hombre ha encontrado (*εὐρίσκω*) para producir en el alma (*ψυχή*) errores (*ἀμαρτία*) y engaños (*ἀπάτη*).<sup>17</sup> Y finalmente, cuando trata la palabra como fármaco, sugiere que su aplicación, a través de un discurso maligno, haya envenenado y hechizado el alma de esta mujer. Aquí acopla dos verbos diciendo que la palabra envenenó (*ἐφαρμάκευσαν*) y hechizó (*ἐξεγοέτευσαν*) el alma de Helena: “Οἱ δὲ πειθοῖ τινη κακῆ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν” (14).<sup>18</sup>

Con esta explicación Gorgias pretende esclarecer las causas por las cuales Helena sufrió un efecto nocivo al ser expuesta ante un discurso maligno. Así lo demuestra cuando llama aquel discurso “*ψευδὴς λόγος*” (11). Él lo identifica como una acción persuasiva maligna (*κακός*) que hechiza y envenena el alma (14). Y por supuesto, es evidente que Gorgias no está elogiando estas características de la palabra, ya que inducen al engaño (*ἀπάτη*), al error (*ἀμαρτία*) y a simpatizar con falsas opiniones (*δόξα ἀπάτημα*) sobre las cosas (10).

Por eso mismo, Helena ha sido injustamente acusada por los griegos, ya que estos no parecen haber considerado la posibilidad de que los efectos nocivos de una persuasión engañosa pudieron haberla embaucado al estar expuesta ante un discurso maligno. Aquella mujer padeció ante el engaño de la palabra y fue persuadida por los efectos tóxicos, maléficos, fraudulentos y equivocados de un discurso mal intencionado. Gorgias declara que esta verdad es algo que hay que aprender (*μανθεῖν*), observando casos similares en los que se sustituye una opinión por otra, tal como sucede en los razonamientos de los fisiólogos (*τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους*), los discursos judiciales (*λόγοι ἀγῶνες*) y los

<sup>14</sup> véase Buis, J. E. (2016: 8-12).

<sup>15</sup> El uso de los verbos es relevante para entender aquel poder de la palabra del que habla Gorgias: *παύω* (calmar), *ἀφαιρέω* (suprimir), *ἐνεργάζομαι* (producir), *ἐπαυξάνω* (aumentar).

<sup>16</sup> “Εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας”.

<sup>17</sup> “γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσοῖ τέχναι ἠϋρηγται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα” (10).

<sup>18</sup> “a los que el alma por una maligna persuasión envenenó y hechizó”.

discurso de profesionales (τέχνη γραφείς) en los que se hace cambiar rápidamente de opinión (13).<sup>19</sup>

Algo similar pudo haberle sucedido a Helena. Ella, no queriendo viajar hacia Troya, fue persuadida al punto para que aprobara la opinión contraria. Y fue un embaucador quien la engañó utilizando con malevolencia el poder persuasivo de la palabra. Así actuó sobre ella este poderoso soberano –la palabra- que lleva a cabo obras divinas (θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ). Declararla inocente debe ser, entonces, la consecuencia más justa y lógica, pues la armonía del discurso exige que se elogie aquello que es digno de alabanza (1). De igual modo, debe declararse con la palabra la inocencia de Helena, ya que la acusada es libre de toda culpa. Ella ciertamente debía quedarse en Esparta, pero también es creíble que podía viajar a Troya embaucada por la fuerza de un discurso maligno.

Finalmente, Gorgias discurre sobre la fuerza del amor. Este argumento sostiene que la vista puede provocar el deseo de muchos cuerpos y acciones. Ya no habla del oído que escucha y del alma que es persuadida por un discurso. Gorgias en el último argumento pasa de la palabra a la imagen dando lugar a la función de la vista. Básicamente propone que la visión provoca el deseo y el amor de muchos cuerpos y acciones: “πολλὰ δὲ πολλοῖς πολλῶν ἔρωτα καὶ πόθον ἐνεργάζεται πραγμάτων καὶ σωμάτων” (18-19).<sup>20</sup> Parece que con el triple uso del adverbio πολύς se quiere convencer al público griego de que este fenómeno suele ser frecuente. Y en verdad, sucedió, sugiere Gorgias, que al deslizarse por los ojos de Helena la imagen del hermoso cuerpo de Alejandro, se encendió en ella el deseo y el amor.

Nuevamente la importancia del cuerpo aparece en el discurso. Helena es un cuerpo hermoso que convoca a otros cuerpos (4) y, al mismo tiempo, un cuerpo que contempla la belleza de otros cuerpos, pues se enamoró de la belleza física de Alejandro. Este enamoramiento, tal como lo indica el *Encomio*, es comprendido como una enfermedad y una locura del alma (19).<sup>21</sup>

La importancia de estos síntomas hace que se involucren como parte del argumento los efectos de imágenes terroríficas (ιδόντες φοβερὰ) que pueden producir terribles enfermedades (17). Así también suele suceder con los colores y los cuerpos esculpidos que afectan el alma de tres modos distintos: 1) complaciendo la vista (τέρπουσι τὴν ὄψιν); 2) despertando el deseo (18); 3) excitando el amor; sentimiento que Gorgias reconoce como potencia divina (19).

---

<sup>19</sup> Emiliano J. Buis analiza las características de estos discursos incluyendo entre ellos el discurso poético y sugiere que este último es semejante al encantamiento véase Buis (2016:10). Sin embargo, no estoy de acuerdo con su interpretación, porque una cosa es la causa y otra el efecto. El encantamiento no es un discurso, sino el efecto de este.

<sup>20</sup> “Muchas (visiones) provocan muchas veces el amor y el deseo de muchas obras y cuerpos.”

<sup>21</sup> “εἰ δ’ ἐστὶν ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνόημα.”



Después de reconocer estos síntomas no es necesario extender demasiado el argumento. El defensor de Helena ha cerrado completamente el círculo, ha invocado el argumento inicial, los mortales son inferiores a un dios y nadie los puede repeler, ya que lo débil cede ante lo más fuerte. Este fue el punto de inicio y también el punto de llegada. Helena ha sido dominada por el amor.

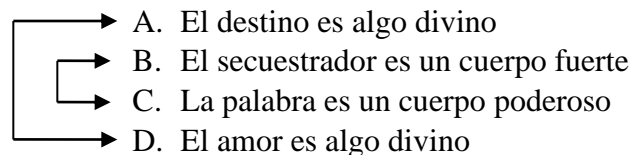
La imagen hermosa de un cuerpo se deslizó por sus ojos obligándola a emprender un viaje inesperado hacia Troya. Necesidad creíble para la mentalidad del público griego acostumbrado a escuchar historias sobre un poderoso sentimiento que incluso sometió a Zeus obligando su desplazamiento hacia oriente atraído por la belleza de una princesa fenicia. Así mismo, resulta creíble que Helena también pudo verse sometida por la fuerza del amor, potencia divina que se impone sobre dioses y mortales.

Conclusión de la primera parte

¿Cómo logra Gorgias llevar a buen término la propuesta de una tesis imposible? En el *Encomio a Helena* Gorgias ha utilizado básicamente tres estrategias:

1. Postular un lugar común: lo fuerte somete a lo débil.
2. Investigar las posibles causas de un movimiento: lo que puede mover a un cuerpo. Gorgias siempre se asegura de expresar que lo movido sea menos fuerte que la causa del movimiento.
3. Apoyar los argumentos en las creencias más íntimas del público. Estas creencias giran en torno al destino, la física, la palabra y el amor. El destino mueve los cuerpos; un cuerpo mueve a otro cuerpo; la palabra es poderosa y con un cuerpo pequeño e invisible puede mover el alma; los cuerpos enamorados se mueven gracias al amor.

El desarrollo de la argumentación también es armónico y sugiere una especie de quiasmo. El argumento A y D se abren y se cierran con el concepto de lo divino, mientras que C y D guardan relación con la idea de un cuerpo fuerte o poderoso.



Segunda parte: *Los animales son inteligentes o Grilo*

El contexto de una tesis imposible

Lo que los griegos sabían sobre el mundo animal lo habían aprendido de los poetas, los prosistas y los filósofos. De estos últimos, fue Aristóteles quien mejor logró una investigación detallada sobre el mundo de los animales según la generación, las partes, las formas de vida, las actividades, los lugares que habitaban y el carácter de las bestias. La definición del alma como principio del cambio en los seres vivos fue determinante para los comienzos de la zoología aristotélica. Las plantas participan de alma nutritiva, pero no son sensibles; los animales participan de alma sensitiva, pero no son racionales; el hombre es el único animal que participa de estas facultades. Pero, ¿qué consecuencias se siguen de estas consideraciones filosóficas para los inicios de la zoología occidental?

Hesíodo, el poeta de la paz, ya había marcado una separación clara entre los hombres y las bestias. Esta separación se dio en términos de convivencia y de justicia. Zeus determinó, según el poeta, que los animales se devoren unos a otros, puesto que no hay justicia entre ellos (*Trabajos y días* 275 y ss.). Esta misma idea persistió durante siglos tal como lo evidencian el *Protágoras* de Platón y la *Invención Retórica* de Cicerón. En ambos casos, también se razona a partir de una separación entre hombres y bestias en términos de convivencia y justicia.

En el *Protágoras* parece que el respeto (αἰδώς) y la justicia (δίκη) son dones que descienden del cielo por intermedio de Hermes, mensajero que Zeus envió (πέμπω) para que la raza de los hombres no desapareciera ante la violencia que se hacían los unos a los otros.<sup>22</sup> En el diálogo platónico *Protágoras* había discurrido sobre la creación prometeica del hombre. Su discurso sugiere que el fuego no parece haber sido suficiente para el inicio y la conservación de la civilización humana (321d). Por eso mismo, el sofista señala reiteradas veces que el hombre no conocía la ciencia política y debió recibirla de Zeus.<sup>23</sup> En la *Invención Retórica*, Cicerón también dibuja una escena similar en la que los hombres eran semejantes a las bestias: dependían de la fuerza bruta, desconocían el culto a los dioses, el vínculo matrimonial y el beneficio de la justicia. Sin embargo, cuenta el orador romano que un hombre sapientísimo y elocuente fue capaz de convencer a muchos hombres para vivir en comunidad y realizar obras útiles y dignas (I. 2).

La pervivencia en la mentalidad grecolatina de aquella antigua separación entre hombres y bestias es evidente a partir de estas referencias. Y como se ha indicado más arriba, la filosofía de mediados del s. IV a. C. daría sus últimas pinceladas con Aristóteles. El fundador del Liceo dilató con maestría la brecha entre el hombre y el animal al teorizar

<sup>22</sup> Hesíodo en *Trabajos y días* afirma que la justicia (*Dike*) es hija de Zeus (256f). Sobre esta familiaridad que acompaña la figura del dios véase Breitenberger (2007: 70).

<sup>23</sup> “τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν: ἦν γὰρ παρὰ τῷ Δίῳ” (321d). Para alcanzar la justicia el hombre debe conocer la ciencia política. Sin embargo, *Protágoras* insiste dos veces más en 322b que el hombre no conoce la ciencia política: “πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον”...“ἡδίκουν ἀλλήλους ἄτε οὐκἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην.”

sobre el principio del movimiento en ambas especies. Para este filósofo las bestias carecen de *lógos* y es consecuente al proponer que para estos animales no existe ningún tipo de aspiración a la virtud, ya que estos carecen de la facultad racional que se da únicamente en el hombre con miras a la virtud.

Por otra parte, Aristóteles plantea que la virtud ética se alcanza como resultado de haber realizado actividades anteriores (*Ética Nicomaquea* 1103a30).<sup>24</sup> Llegado a este punto, afirma que la virtud no se da por naturaleza, sino como resultado de la costumbre, el tiempo y la enseñanza (1103a15). Dicho esto, los animales no pueden producir la virtud ética, ya que carecen de alma racional que les permita, según la recta razón, deliberar sobre las acciones y las pasiones (placer y dolor) persiguiendo la excelencia o evitando lo que no se debe, cuando no se debe o como no se debe (1104b20).

Partiendo de este contexto, proponer que los animales son racionales o que producen la virtud solo puede representar la defensa de una tesis imposible. Sin embargo, en el contexto de las escuelas de retórica se enseñaba, como parte de un ejercicio imaginario, el arte de oponerse a una tesis aceptada para ejercitarse en la invención de argumentos a favor de una propuesta novedosa y entretenida.<sup>25</sup> Los estudiantes de retórica aprendían a discurrir disputando tesis contrarias a las ya aceptadas por la opinión común. Un ejercicio retórico fundamental consistía en imaginar disputas que permitían robustecer la capacidad inventiva del aprendiz o actualizar las capacidades del experto al conducir los argumentos a buen término.

Al respecto, Plutarco ofrece un buen ejemplo de estos ejercicios presentando un diálogo imaginario en el que un cerdo llamado Grilo disputa contra Ulises. La tesis del discurso, en boca de Grilo, afirma que los animales son inteligentes o, incluso, más virtuosos que el hombre. Los filósofos cínicos ya habían elaborado argumentos a partir del comportamiento animal, pero fueron los expertos en retórica quienes se atrevieron, como parte de sus ejercicios de creación argumentativa, a llevar estas ideas hasta las últimas consecuencias; al punto de asegurar que los animales son racionales y que sus virtudes superan las excelencias del hombre. Este tipo de ejercicios retóricos representan el claro ejemplo de una polémica en la que se defiende una tesis imposible.

La tesis del marrano: los animales son racionales y virtuosos

El diálogo *Los animales son racionales o Grilo* es un ejercicio imaginario y retórico de Plutarco. La poesía homérica aporta el escenario donde se ubican los personajes. El

---

<sup>24</sup> Aristóteles hace la diferencia entre disposiciones naturales y conocimientos técnicos. Durante su exposición dice que la vista no se adquiere por ver muchas veces, pero sucede lo contrario con las técnicas, ya que la virtud del constructor se alcanza construyendo. La una implica la potencia de una capacidad natural (la vista) que permite al órgano su actividad (ver), mientras que la otra implica necesariamente la realización de un acto (construir) para adquirir cierta capacidad (ser constructor). Véase, *Ética Nicomaquea* 1103b y ss.

<sup>25</sup> Que la retórica sirve a los oradores para convencer al público sobre opiniones contrarias, véase Elio Aristides, *Contra Platón: en defensa de la retórica* 200.

encuentro entre Circe y Ulises ofrece una oportunidad sin igual para que Plutarco imagine con gracia un diálogo entre el héroe de Ítaca y un cerdo que habla gracias a los encantamientos de la bruja. Este animal en realidad fue uno de los amigos de Ulises que, al llegar a la isla de Eea, sufrió una transfiguración involuntaria al cambiar su aspecto de hombre por el de una bestia. El amigo de Ulises ahora es un cerdo.

Después de que el héroe porfía con la bruja es remitido al animal para que trate de persuadirlo de que acepte la restitución de su forma original. Pero el marrano, el amigo de Ulises, no comparte los mismos deseos del héroe. Ha probado las delicias de ser una bestia y se ha convencido de que su nueva naturaleza es mucho más dichosa que la anterior. Los animales tienen un género de vida lamentable y despreciable, le dice Ulises: “οἰκτρὰν καὶ ἄτιμον οὕτω δίαιταν ἔχοντας” (985E). Sus palabras expresan una opinión muy particular sobre la existencia infeliz de las bestias, ya que estas carecen de razón, prudencia, justicia, templanza y cualquier otra virtud. Sin embargo, a contrapelo de esta opinión, Grilo se propone demostrar que los animales son más virtuosos que el hombre. Al punto, Ulises le pregunta: “¿Y de qué tipo de virtud, oh Grilo, participan los animales?” (987B).<sup>26</sup> El héroe de los muchos artilugios no estaba persuadido de que iba a recibir una respuesta seria. Sin embargo, se dispone a escuchar el discurso de Grilo.

En general, el diálogo parece sobreentender el problema filosófico que entraña la discusión sobre una supuesta producción de la virtud en los animales. Para dar luces teóricas al problema es necesario sumar a la lectura el diálogo que en las *Obras Morales* de Plutarco lleva por título: *Sobre la inteligencia de los animales*. Esta lectura complementaria permite aclarar lo que Ulises y el marrano parecen sobreentender cuando se habla de una presunta participación de los animales en la producción de la virtud. Por otro lado, Grilo y Ulises también parecen sobreentender, como si fuera un lugar común para ambos, que lo natural es más admirable y perfecto que lo artificial. Estos supuestos son los que permiten que el personaje principal pueda desarrollar sus argumentos y conducirlos a buen término como se verá a continuación.

Desarrollo del discurso: los animales participan de la virtud

“¿Y de qué tipo de virtud, oh Grilo, participan los animales?”, pregunta Ulises. Esta cuestión es una provocación. El héroe de los muchos artilugios no está cerrado a las posibilidades del diálogo y, como buen conversador, permite que el interlocutor despliegue sus argumentos. Su cuestión es una incitación para que el encuentro se prolongue y el discurso pueda desarrollarse.

En la formulación de la pregunta aparece el uso del verbo (μέτεμι). Este verbo significa participar y supone aquello que es contrario a la privación. En términos generales, la privación implica por esencia la ausencia completa de algo, por ejemplo: los leones están privados de cornamenta, porque no son animales que embisten; los toros están privados de

<sup>26</sup> “καὶ τίνος ποτ’ ἀρετῆς, ὦ Γρύλλε, μέτεστι τοῖς θηρίοις;”.

colmillos, ya que no son animales que devoran. En este sentido, aquellos animales que por naturaleza están inclinados a embestir participan de cuernos, mientras que los animales que están inclinados a devorar participan de colmillos. Es diferente cuando un toro pierde la cornamenta por accidente, ya que esto no significa privación; lo mismo se puede decir de los leones, ya que si alguno pierde sus colmillos debería decirse que carecen de ellos por accidente, mas no por privación. Esto fue justamente lo que enseñó Aristóteles al señalar que algunas cosas cambian conforme a principios naturales y otras por accidentes.

En cuanto a los cambios o movimientos, Aristóteles también había enseñado que los animales realizan diferentes actividades gracias a que participan de alma sensitiva y nutritiva. A su vez, los seres que participan de alma racional también participan de la nutritiva y la sensitiva, tal como el triángulo está en el cuadrilátero y el cuadrilátero en el pentágono. Estos son diferentes grados de participación del alma como principio del movimiento en los seres vivientes, según Aristóteles.<sup>27</sup>

A propósito, la pregunta de Ulises apunta hacia esta lógica de la participación (μέτεμι), en la que es poco creíble que un animal participe de la excelencia o virtud, siendo que esta última se concibe como producto del alma racional.<sup>28</sup> La pregunta de Ulises es maliciosa, ya que los seres que participan de alma racional también contienen el alma sensitiva, pero no al revés. Afirmar lo contrario sería semejante a suponer que el cuadrilátero está contenido en el triángulo.

Sin embargo, gracias a que Aristóteles había concebido la participación de la vida en diferentes grados o escalas del ser, uno de sus discípulos llegó a afirmar que la percepción sensible se da junto a la acción de pensar (voέω). Plutarco rescata ésta referencia en *Sobre la inteligencia de los animales*, diciendo:

καίτοι Στράτωνός γε τοῦ φυσικοῦ λόγος ἐστίν, ἀποδεικνύων ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸ παράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν (961a).

Hay un tratado de Estratón el físico en el que dice que no se puede ser sensible sin contar con la acción de pensar.

<sup>27</sup> Cf. *Sobre el alma* 432a, 30. Sobre la teoría aristotélica del alma es importante precisar que: 1. los entes sin alma son movidos por causas externas. (Rocas, palos, metales). 2. Los entes que se mueven “desde ellos mismos” son aquellos que sin necesidad de desplazarse, tienen la facultad de realizar “desde ellos mismos”, algunas funciones vitales como: la nutrición, el crecimiento y la generación. (Árboles y flores) 3. Otros entes se mueven “por ellos mismos” gracias a estímulos que los excitan a moverse para realizar sus funciones vitales. (Animales irracionales) 4. Finalmente, algunos entes que se mueven “por sí mismos” son aquellos que tienen la facultad de moverse a sí mismos con o sin la participación de estímulos externos para cumplir con sus necesidades o deseos (Animales racionales). Cf. Inwood, B. (1999: 22).

<sup>28</sup> Aristóteles concibe en *Ética Eudemia* dos tipos de virtud: una ética y otra intelectual. Sobre la virtud intelectual dice que solo puede ser producida por el alma racional (I, 1220a10). El juego retórico de Plutarco, sin embargo, propone algo distinto. En *Sobre la inteligencia de los animales* parece sugerirse que las bestias pueden producir este tipo virtud, aunque de una manera defectuosa, gracias a que participan del *lógos* que radica en la Naturaleza. Estas interpretaciones deben entenderse como parte de un ejercicio retórico en Plutarco y no como proposiciones de carácter científico o filosófico.

En este sentido, la sensibilidad (αἴσθησις) no se da sin el pensamiento (φρονέω). En términos prácticos, la sensibilidad permite conocer lo que es conveniente y lo que perjudica. Este conocimiento involucra de cierto modo el pensamiento, ya que este último es el que puede discernir entre lo bueno y lo malo, lo favorable y lo nocivo. Así pues, ¿cómo puede saber un animal que algo es conveniente o perjudicial si no participa de la inteligencia (σύνεσις)?<sup>29</sup>

En el contexto del diálogo, se dice en boca de Autóbulo, que la noche anterior se había demostrado que, de alguna manera, todos los animales participan de inteligencia y de la facultad de pensar: “ἀποφηνάμενοι γὰρ ἐχθές, ὡς οἴσθα, μετέχειν ἀμωσγέπως πάντα τὰ ζῷα διανοίας καὶ λογισμοῦ παρέσχομεν” (960a). Esto se dijo en el contexto de la charla porque los animales participan de alma sensitiva y ninguno puede saber lo que conviene o perjudica a menos que en él concorra, de alguna manera, la inteligencia junto a la sensibilidad (961c). A propósito, más adelante, Autóbulo agrega una aclaración:

λόγος μὲν γὰρ ἐγγίγνεται φύσει, σπουδαῖος δὲ λόγος καὶ τέλειος ἐξ ἐπιμελείας καὶ διδασκαλίας.

Ciertamente la razón se da en la naturaleza, pero la razón digna y acabada surge por el cuidado y el aprendizaje (962C).<sup>30</sup>

Habiendo llegado a este punto del diálogo en *Sobre la inteligencia de los animales*, los participantes han debido aceptar que en la Naturaleza hay orden e inteligencia (λόγος). Aunque es claro que este principio universal no está distribuido del mismo modo en todos los seres vivos, ya que algunos, como sugiere Autóbulo, participan de una inteligencia más digna y acabada, gracias al cuidado y a la educación.

Los jóvenes que discurren sobre la inteligencia de los animales aceptan que las bestias hacen parte de la Naturaleza en la que radica la inteligencia (λόγος), aunque no participan de ella en el mismo grado si son comparados con los animales racionales.<sup>31</sup> Por eso mismo, Autóbulo afirma:

οὐκοῦν ὁμοίως μηδὲ τὰ θηρία λέγωμεν, εἰ νωθρότερον φρονεῖ καὶ κάκιον διανοεῖται, μὴ διανοεῖσθαι μηδὲ φρονεῖν ὅλως μηδὲ κεκτηῖσθαι λόγον, ἀσθενῆ δὲ κεκτηῖσθαι καὶ θολερόν, ὥσπερ ὀφθαλμὸν ἀμβλυώπτοντα καὶ τεταγαρμένον (963b).

<sup>29</sup> Sobre las discusiones filosóficas en torno al concepto de inteligencia animal véase López Gómez, C. (2009).

<sup>30</sup> En *Historia de los animales* Aristóteles había dicho que: “la Naturaleza siempre busca lo más conveniente” (IX 12, 615a26). Y en *Partes de los animales*, también dijo: “Porque la Naturaleza no hace nada en vano ni supérfluo” (6661b24-25). Estas afirmaciones solo pueden tener sentido bajo supuesto de que en la Naturaleza radica cierta inteligencia (λόγος).

<sup>31</sup> Claudio Eliano en su *Historia de los animales* comparte y expresa con más claridad esta misma idea sugiriendo que, aunque las bestias participan de alma racional (λόγος), no carecen de inteligencia (σύνεσις) y astucias (σοφαίαι) (11, 31).

Pues bien, no hay que decir que los animales, por pensar más lento y contar con una defectuosa reflexión, entonces no piensan (φρονεῖν), ni reflexionan (κεκτῆσθαι), ni participa de la razón (λόγον), sino que, por ser débil y turbia en ellos, es semejante a un ojo que tiene una vista limitada y perturbada.

Desde este contexto, si se retoma el diálogo entre Ulises y Grilo, parece más claro el sentido que entraña el uso de la palabra μέτειμι en la pregunta inicial. Plutarco como la mente creadora de estos diálogos, ya había adelantado en *Sobre la inteligencia de los animales* una sugerente idea en boca de Autóbulo acerca de una supuesta participación de los animales en aquella inteligencia (λόγος) que radica en la Naturaleza y que permite, de alguna manera, que las bestias produzcan la virtud.<sup>32</sup> Esta es la explicación que Grilo no desarrolla en su discurso y la que tampoco exige Ulises a su curioso interlocutor. De hecho, ambos parecen admitir, como si fuera un lugar común, que los animales pueden participar de la virtud y que la pueden producirla gracias a que el λόγος radica en la Naturaleza. Por eso, resulta tan particular la aparición de la palabra μέτειμι en la formulación de la pregunta, ella exige ejemplos de virtud bajo el supuesto de que los animales puedan producirla.

Ahora bien, Autóbulo había dicho que la inteligencia de las bestias es turbia y limitada (963d), mientras que la inteligencia del hombre puede ser perfecta gracias al cuidado y la educación (962c). Sin embargo, Grilo parece dar un giro a este argumento para favorecer su tesis proponiendo una analogía entre el alma y tierra. Al respecto, induce a Ulises para que reconozca que la tierra de los cíclopes es más estimable que Ítaca, porque aquella produce frutos sin necesidad de ser cultivada. El héroe admite el hecho y responde: “alabo y admiro la tierra de los cíclopes” (987a).<sup>33</sup> Incentivado por esta aprobación, Grilo propone a continuación que los animales son más virtuosos que los hombres, ya que el alma es semejante a la tierra (χώρα) y los animales producen naturalmente la excelencia sin necesidad de recibir órdenes y ni aprendizaje (987b). Desde este punto de vista, lo que había dicho Autóbulo en *Sobre la inteligencia de los animales* 962C, sufre un repentino giro cuando Grilo convierte la educación en un contra argumento de la virtud humana. La conclusión del razonamiento puede ser entendida del siguiente modo:

Primera premisa: es más admirable la tierra que produce frutos sin necesidad de ser cultivada.

Segunda premisa: el alma es como la tierra que produce frutos.

Conclusión: es más admirable el alma que produce frutos sin necesidad de ser cultivada.

<sup>32</sup> Sobre la idea estoica de un *logos* universal como condición de posibilidad para que los animales produzcan la virtud se recomienda leer: Díaz-Regañón, J.M. (1981: 416-17); García Valdés, M. (2003: 24).

<sup>33</sup> “ἐπαινῶ δὲ καὶ θαυμάζω τὴν ἐκείνων.”

Siguiendo la conclusión del silogismo parece lógico que la excelencia producida por el hombre es menos admirable que la virtud de los animales, ya que estos la producen por naturaleza, mientras que aquellos lo hacen con duro esfuerzo y educación. Grilo, además, refuerza su argumento diciendo que la Naturaleza es la maestra de los animales, principio poderoso y sapientísimo en el que radica el *lógos* (991f). Así pues, sin la necesidad de que los animales participen de alma racional, Grilo propone que las bestias producen naturalmente la virtud porque la Naturaleza es su maestra. Y dado que lo natural es más admirable y perfecto que lo artificial, la excelencia de los animales es más perfecta y admirable que la virtud del hombre.

Finalmente, Grilo procede a exponer cada una de las virtudes de los animales probando su tesis con la fuerza de los hechos. Habla de la valentía (987c), la templanza (988f), la moderación (989f-991a), cierta farmacopea zoológica (991e-992a) y la capacidad de aprender (992a). Finalmente, Ulises cuestiona a Grilo porque los animales no pueden concebir a dios (992e) y, por desgracia, el diálogo queda sin terminar.

Muy posiblemente este dialogo imaginario se hubiera prolongado como sucede en *Sobre la inteligencia de los animales*. Aristotimo y Fédimo exponen respectivamente las virtudes de los animales terrestres y acuáticos. Su exposición es ardua y requiere un espacio considerable para el análisis de las pruebas. Por ahora, bastará con indicar que el juego retórico de ambos discursos concuerda perfectamente con las cuatro grandes virtudes que la filosofía antigua había atribuido exclusivamente al hombre: valentía, justicia, prudencia y templanza. El juego retórico de Plutarco, sin embargo, permite que el comportamiento de los animales se revele ante el lector como un espejo de estas y otras virtudes.

Es importante anotar que Aristóteles no se había atrevido a proponer tales afirmaciones en su *Historia de los animales*. Su investigación fue científica y no debía cargarse con las intenciones pedagógicas que posteriormente hicieron parte de los ejercicios retóricos de un Plutarco o de un Claudio Eliano. La zoología de Aristóteles refleja un compromiso con la verdad. En cambio, el juego retórico de Plutarco es jocoso, atrevido, intrépido y erudito al proponer la defensa de una tesis que hoy continúa siendo controvertible.<sup>34</sup> De cualquier modo, la disputa imaginaria que elabora el autor ha sido verosímil al suponer que los animales pueden producir la virtud gracias a que participan del *lógos* que radica en Naturaleza. Este principio es más perfecto y admirable si es comparado con los artificios de la educación que utiliza el hombre para la producción de la excelencia, dado que lo natural es superior a lo artificial.

---

<sup>34</sup> Sobre las discusiones a cerca de la inteligencia de los animales en el siglo XX se recomienda consultar De Waal, F. (2016).



### Conclusión de la segunda parte

Plutarco desarrolla la exposición de un ejercicio retórico a través un diálogo imaginario que lleva por título *Los animales son racionales*. Sucede igual en el tratado *Sobre la inteligencia de los animales* donde discurren Autóbulo, Aristotimo y Fédimo.<sup>35</sup> Ambos escritos desarrollan la defensa de una tesis imposible mediante discursos que ejercitan la habilidad de presentar una argumentación creíble que no pretende ser otra cosa que más que un debate gracioso y elegante (960a). En ambos escritos se exhiben numerosos relatos e historias sobre el comportamiento de los animales dando cuenta de un ejercicio retórico que representa, sin lugar a dudas, un claro ejemplo de erudición entretenida.

El comportamiento de los animales había recibido por parte de Aristóteles un tratamiento filosófico. Sin embargo, desde la retórica se le da un tratamiento diferente al reunir esos mismos relatos con el interés de sostener una tesis imposible. En este caso, la tesis contraria a la de muchos filósofos consistió en probar que los animales son inteligentes o, incluso, más virtuosos que el hombre.

El procedimiento para salirse con la suya fue simple: proponer que los animales participan de la virtud. Luego, Grilo se aprovecha de la pregunta de Ulises para demostrar que el alma de los animales no solo produce la virtud, sino que, además, es más digna de admiración y elogio, porque generan la excelencia sin necesidad de artificios culturales. Este argumento echa mano de la vieja opinión que predica y acepta la superioridad de lo natural sobre lo artificial. Así pues, estas son algunas de las estrategias retóricas que Plutarco utiliza para defender una tesis imposible.

### Conclusión general

Estos juegos retóricos en Gorgias y Plutarco permiten conocer y analizar la defensa de dos tesis diferentes. Ambos autores son cuidadosos con el uso de la palabra y no invitan con estos ejercicios a generar confusión y a contradecir irresponsablemente cualquier tipo de opinión. De hecho, Gorgias no legitimó el uso maligno del discurso que engaña, envenena, enferma y que desorienta la opinión; Plutarco tampoco pretendía generar confusiones sobre la naturaleza del hombre y el animal. Más bien, ambas defensas tan solo representan juegos entretenidos de la palabra y ejercicios de invención argumentativa que en su momento pudieron ser útiles para los aprendices de retórica.

Gorgias utiliza en su discurso aquella opinión que acepta que lo débil es sometido por lo más fuerte, mientras que Plutarco utiliza la vieja creencia de que lo natural es superior a todo lo artificial. A partir de aquí, ambos expertos en el arte de la palabra dilucidan argumentos imaginarios para defender una tesis contraria a la ideología dominante sobre la culpabilidad de Helena y la estupidez de las bestias.

---

<sup>35</sup> En este diálogo también participa en menor medida Soclaro, padre de Autóbulo.

En tanto ejercicio retórico ambos discursos son adecuados para comprender cómo se defiende lo justo, lo bueno y lo conveniente sin dañar al público. De hecho, Gorgias defiende la armonía de la palabra que llama a cada cosa por su nombre: lo justo debe elogiarse y lo malo reprocharse. Mientras que Plutarco en el juego de sus ejercicios retóricos defiende la inteligencia de los animales creando un conveniente espejo que refleja la virtud a partir del comportamiento de los animales. Estos últimos pueden ser modelos de la excelencia permitiendo al hombre reactualizar la verdad fundamental que siempre necesita decirse a sí mismo: vive conforme a la Naturaleza.

Finalmente, en ambos ejercicios retóricos se observa que el uso de un lugar común es fundamental para el éxito de una tesis. Así, el orador debe aprender que las palabras son poderosas y que su fuerza se actualiza cuando el público las escucha y simpatiza con ellas permitiendo, de este modo, llevar a buen término cualquier argumento de probabilidad.

### Referencias

#### Ediciones y traducciones

- Apolodoro (2002): *Biblioteca*. Margarita Rodríguez de Sepúlveda (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1992): *Historia de los animales*. Julio Pallí Bonet (trad.) Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1993): *Ética nicomáquea. Ética Eudemia*. Julio Pallí Bonet (trad.) Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1978): *Acerca del alma*. Tomás Calvo Martínez (trad.). Madrid: Gredos.
- Blass, F. (Ed.) (1892): *Antiphontis: orationes et fragmenta. Adjunctis Gorgiae Antisthenis Alcidamantis Declamationibus*. B. G. Teubner.
- Elio Aristides (1987): *Discursos I*. Fernando Gascó y Antonio Ramírez de Verger (trad.). Madrid: Gredos.
- Esquilo (1993): *Tragedias*. Bernardo Perea Morales (trad.). Madrid: Gredos.
- Eurípides (1979): *Tragedias III*. Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca (trad.). Madrid: Gredos.
- Heródoto (1992): *Historia I-II*. Carlos Schrader (trad.). Madrid: Gredos.
- Hesíodo (2013): *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*. Adelaida Martín Sánchez y María Ángel Martín Sánchez (trad.). Madrid: Alianza.
- Melero Bellido, A. (trad.) (1996): *Sofistas Testimonios y Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Plutarch (1957). *Plutarch's Moralia* Vol. XII, With an English Translation By Harold Cherniss & William C. Helmbold. Harvard University Press.
- Plutarch (1895-6). *Moralia*. Gregorius N. Bernardakis. Leipzig. Teubner.
- Platón (1998): *Protágoras. Gorgias*. Carlos García Gual y J. Colangue (trad.). Madrid: Planeta Deagostini.

Literatura moderna

- Breitenberger, B. M. (2007): *Aphrodite and Eros: The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. New York: Routledge.
- Buis, J. E. (2016): “La defensa de las emociones: Gorgias y la producción de la retórica de *páthe* en el *Encomio de Helena*”, *Talia Dixit*, 1-18.
- Díaz-Regañón, J. M. (1983): “El estoicismo de Eliano en su «Historia Animalium»”, *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo: actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos*, Vol. 2, 415-421.
- Durkheim, E. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ramón Ramos (trad.). Madrid: Akal.
- García Valdés, M. (2003): “Ciencia y moral: Eliano desde Aristóteles y a la luz del estoicismo y la “zoofilia” moderna”, *EMERITA. Revista de Lingüística y Filología Clásica* LXXI 1, 1-50.
- Graves, R. (2015): *Los mitos griegos 2*. Ester Gómez Parro (trad.). Madrid: Alianza.
- López Gómez, C. (2009): “Inteligencia animal en Aristóteles”, *Discusiones filosóficas*, N. 15, 69-81.
- Inwood, B. (1999): *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, New York.
- Mercado Percia, H. (2014): “El argumento de probabilidad ( $\tau\omicron$  εἰκός) en la retórica griega”, *Perseitas*, Vol. 3, No. 1, 13-33.
- De Waal, F. (2016): *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Ambrosio García Leal (trad.), TusQuets.