



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE POSGRADO DE FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA LENGUA PERSUASIVA  
LA DESVIACIÓN DE LA PERSUASIÓN ENTRE PARMÉNIDES Y MICHELSTAEDTER

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN FILOSOFÍA  
PRESENTA  
JONATHAN RORY PETCH

TUTORA: DRA. SILVANA RABINOVICH  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. MAYO 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Would it not have been better if they  
had stayed as they once were in that attic,  
all together just talking, without  
any of them, not even Carlo,  
writing a word?*

Claudio Magris, *A Different Sea*

## Índice

<b>INTRODUCCIÓN: LA DECISIÓN</b> .....	<b>1</b>
<b>EXCURSUS: SOBRE EL TRADUCIRSE A UNO MISMO</b> .....	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO 1: MITO Y MEMORIA</b> .....	<b>12</b>
INTRODUCCIÓN .....	12
1.1 DEL MITO A LA FILOSOFÍA .....	14
1.1.1 <i>Mythos y logos</i> .....	18
1.1.2 <i>Precisión y ambigüedad</i> .....	23
1.1.3 <i>El surgimiento del discurso racional</i> .....	29
1.2 VERDAD Y MEMORIA.....	33
1.3 FILOSOFÍA Y OLVIDO .....	40
1.4 ESCRITURA Y MEMORIA.....	43
1.5 EL MITO DEL RÍO AMELÈS.....	49
<b>CAPÍTULO 2. PEITHŌ: LA PERSUASIÓN EN LA GRECIA ARCAICA Y CLÁSICA.</b> .....	<b>56</b>
INTRODUCCIÓN .....	56
2.1 PERSUASIÓN EN EL MITO .....	58
2.2 LA VOZ MEDIA DE LA PERSUASIÓN: LA EVIDENCIA HOMÉRICA .....	70
2.2.1 <i>El étymos de peithō: una persuasión heterónoma</i> .....	72
2.2.2 <i>Peithō, Mnēmósynē, Lēthē</i> .....	81
2.3 PERSUASIÓN EN PARMÉNIDES.....	86
2.4 LA PERSUASIÓN EN LA TRAGEDIA GRIEGA .....	96
2.5 PERSUASIÓN EN PLATÓN Y LOS SOFISTAS: LA LÓGICA DE LA OPINIÓN.....	110
<b>CAPÍTULO 3: LENGUAJE Y AUTENTICIDAD</b> .....	<b>122</b>
INTRODUCCIÓN .....	122
3.1 PERSUASIÓN Y MODERNIDAD.....	124
3.2 PERSUASIÓN EN MICHELSTAEDTER .....	129
3.3 MICHELSTAEDTER Y EL ALBOR DE LA FILOSOFÍA .....	136
3.4 EL LENGUAJE DE MICHELSTAEDTER.....	142
3.4.1 <i>Michelstaedter sobre el lenguaje</i> .....	142
3.4.2 <i>Los estilos de Michelstaedter</i> .....	146
<b>CAPÍTULO 4: LA SANACIÓN DE LAS PALABRAS</b> .....	<b>152</b>
INTRODUCCIÓN .....	152
4.1 LAS PALABRAS MÁGICAS .....	152
4.2 A MANERA DE CONCLUSIÓN: ORFEO, SANADOR DE LAS PALABRAS Y MAESTRO DE LA PERSUASIÓN .....	157
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>165</b>

## La lengua persuasiva

### La desviación de la persuasión entre Parménides y Michelstaedter

#### Introducción: La decisión

Philosophy is essentially exchange. But how could reason alone exchange anything without persuasion?  
Bernard Williams, *Shame and Necessity*

Al inicio de la filosofía yace una decisión. En ella se definen los términos para el significado de todas las decisiones subsecuentes. Tomar una decisión significa un “cortarse”, realizar una especie de escisión o incisión. La palabra tiene su raíz en el latín *caedere*, “cortar, labrar, matar”, lo que nos lleva a *decidēre*, “resolver”. Una “decisión”, por lo tanto, es fundamentalmente una acción que implica cortar o aniquilar otras opciones: no basta con elegir, y llevar a cabo nuestra elección con determinación y firmeza, sino que además las opciones restantes deben ser amputadas, exterminadas, erradicadas. No podemos permitir que permanezcan, con el posible fin de tentarnos o burlarse de nosotros con la idea de que nuestra elección fue en realidad la equivocada. Aunque deberíamos suponer que la calidad de “decisión”, que implica una suerte particular de *fuerza* mental (lo que podríamos denominar con términos más o menos intercambiables de “determinación”, “firmeza”, o “resolución”), sería lo suficientemente poderosa como para aferrarse a su elección, independientemente de su conciencia de otras posibilidades, otras alternativas. De hecho, podríamos incluso preguntarnos qué tan “decisiva” puede ser una decisión que inmediatamente expurga a sus enemigos, los ignora o se vuelve indiferente ante ellos, en lugar de mantener la fe o la confianza que le permita mantener su porte o postura ante la incertidumbre que representan. ¿Qué es lo que le asusta tanto a la decisión como para que tenga que esconderse de la posibilidad de estar equivocada? Porque es esta decisión primordial la que establece la base de toda decisión futura, la que establece los criterios

de lo que significa tomar una decisión y por lo tanto, tener poder de decisión. Es una elección que debe ser examinada con cuidado.

Esta primera decisión tomada por la filosofía determinará todo lo demás; es emblemático de la posibilidad de la decisión en sí. La decisión por tomar es: ¿qué tipo de elementos van a tener injerencia en el proceso de la persuasión? ¿Cuál será el criterio a seguir para tomar nuestras decisiones? Esta decisión al inicio del pensamiento es frecuentemente representada como un cruce de caminos, con el dilema de optar por un sólo camino. Al igual que en muchos cuentos de hadas y mitos, el motivo del viaje es recurrente, un viaje con dos rutas alternativas, a lo largo del cual el iniciado es llevado de la mano de una guía divina o espiritual. Algunos los llamarán “los caminos de la realidad y la apariencia”, otros – Parménides, por ejemplo – “los caminos de la verdad y de la creencia”. Más tarde aparecerá un filósofo quien los denominará “los caminos de la persuasión y de la retórica”: una voz lejana en el desierto exhortándonos a recordar que estos dos términos, que por mucho tiempo han sido tratados como sinónimos, son, de hecho, opuestos en todos los niveles. El individuo en cuestión es Carlo Michelstaedter, que será el primero en sugerir que, quizás, hemos tomado el camino equivocado. Tal vez lo que elegimos llamar “decisión” fue una decisión errada desde el principio. Tal vez lo que ahora llamamos “persuasión” alguna vez significó algo muy diferente, que nada tiene que ver con sus actuales connotaciones reprensibles, y que se entendía de una forma que aún hoy sería valiosa, si tan sólo fuésemos capaces de recuperar ese valor de las celosas garras de algunos textos antiguos y fragmentados. “De valor”, es decir, para la comprensión de nuestra propia relación con el lenguaje, con nosotros mismos y con los otros.

Uno de los propósitos de este texto es retomar la oposición que establece Michelstaedter entre “persuasión” y “retórica”, con el fin de contraponer la persuasión a un tercer término: la

convicción. De la misma manera que “persuasión” y “retórica”, “persuasión” y “convicción” son términos que por lo general se perciben como sinónimos, y no cabe duda de que en el uso común, su significado es intercambiable. Convicción, del latín *convincere*, significa “superar algo de manera decisiva”, del prefijo intensivo *con-*, y *vincere*, “conquistar” o “destruir”. Esta noción de “derrota contundente” por sobre nuestros enemigos que se encuentra dentro del término “convicción”, no se diferencia mucho de la violencia implícita en el término “decisión”, que sugiere que debemos negarnos a ver otras opciones al momento de tomar una decisión. Del mismo modo, el sofista astuto comete un acto de violencia cuando usa la retórica para derrotar a su oponente en la discusión. Esto es lo que le ha dado tan mala fama a la idea de la persuasión que, tanto en la imaginación popular como en las consideraciones filosóficas contemporáneas, parece estar irremediabilmente ligada a nociones de palabras engañosas, a un mundo de campañas publicitarias y consignas políticas. El origen de la palabra persuasión, al fin y al cabo, está muy alejado de esta terminología violenta: el latín *persuasio* contiene la idea de “hacer que algo parezca dulce y atractivo”, y su raíz se encuentra en *\*swad*, que también nos da “suave” y, en inglés, “sweet” (dulce).<sup>1</sup> Por supuesto, esto es mera etimología. Sin embargo, las dos derivaciones distintas indicadas aquí nos pueden servir como señalizaciones de ruta para dos diferentes concepciones del proceso de persuasión que de hecho son radicalmente opuestas.

¿Entonces por qué es que el dulce prado de la persuasión se asemeja tanto a un campo de batalla? Después de todo, hay que tomar decisiones. En algún momento, a todos nos toca tomar partido, elegir, decidir nuestro camino. ¿Sería posible tomar una decisión pese a que se tenga plena conciencia de que la decisión tiene un carácter contingente y parcial: que la decisión nunca puede ser el resultado de la deducción lógica, y que no es necesaria ni completamente racional? ¿No le daría a nuestra aprehensión de la persuasión una calidad diferente?

---

<sup>1</sup> Referencias etimológicas tomadas de [www.etymonline.com](http://www.etymonline.com)

Por otra parte, así como no podemos permanecer indefinidamente en el fango de la indecisión, negándonos a realizar una única elección, como en una interpretación tragicómica de *Bartleby, el escribiente*, tampoco podemos cambiar de idea o de opinión todos los días. Si estamos decididos a hacer algo en un momento dado y, con la misma determinación, nos volcamos hacia una cosa totalmente diferente al siguiente, esto socava la noción misma de la determinación, del poder de decisión, o de la decisión en sí. Una constante vacilación o titubeo entre las opciones, aunque estemos momentáneamente convencidos por una u otra, no se diferencia demasiado del no tomar decisión alguna. El sofista, que aboga por una posición un día, y al próximo defiende la posición contraria con el mismo fervor, se está burlando de la idea de la fe auténtica.

Esto, como es sabido, fue precisamente el papel que desempeñó el escéptico Carnéades de Cirene, que fue más allá de criticar los argumentos de otros filósofos, reintentando proponer argumentos igualmente convincentes para llegar a conclusiones incompatibles. El episodio lo relata Cicerón de la siguiente manera:

[Carnéades], habiendo sido enviado a Roma por los Atenienses como embajador, habla con notable elocuencia de la justicia, en presencia de Galba y de Catón el Censor, los oradores más grandes de aquel tiempo. Pero a la mañana siguiente destruye por completo todo su discurso de la víspera, y echa por tierra la justicia que había ensalzado hasta las nubes. No era propio esto de la gravedad del filósofo, que debe tener convencimientos fijos e inmutables; pero Carnéades quería demostrar la sutileza de su talento oratorio, acostumbrado a sostener igualmente lo verdadero y lo falso, y que le hacía capaz de refutar con facilidad a todos los que se le oponían.<sup>2</sup>

Esta táctica llevó a los romanos tradicionalistas, escandalizados, a expulsar al filósofo de la ciudad. Y podemos entender por qué: Carnéades daba la impresión de que asirse a cualquier posición, sea cual fuere, era un acto esencialmente arbitrario. ¿Dónde yace la dulzura de la persuasión en estas circunstancias? Se reduce al placer fugaz de la elocuencia. Sin duda, nuestra

---

<sup>2</sup> Cic. *Rep.*, Libro tercero, VI, 111-112.



manera de entender la persuasión requiere algo más que el mero deleite frente a la astucia con el uso de las palabras. Cicerón mismo alude a esta expectativa: la sabiduría debe ser “constante”, y las opiniones, “inmutables”. Esto indica que esperamos que la persuasión perdure: la dimensión del tiempo es intrínseca a nuestra comprensión de lo que significaría ser persuadido. Incluso si exageramos al decir que una decisión, una vez tomada, no debería cambiar nunca, parecería ser constitutivo a nuestra comprensión del concepto, decir que incluye una cierta duración y durabilidad. Este elemento de tiempo o de duración, implica por lo tanto, memoria, también: es necesario recordar o que se nos recuerde a lo largo del tiempo las razones detrás de nuestras decisiones con el fin de reafirmarlas o reevaluarlas.

Aquellos aspectos de la idea de la persuasión surgidos del simple hecho de preguntarnos qué es lo que esperamos que la persuasión abarque, desde un principio ya esbozan otra comprensión de este mismo término; una comprensión que constituirá el núcleo de esta investigación. En resumen: hay un sentido de la firmeza o de la determinación de la decisión que está conectado a la autenticidad, a la duración, y a la memoria. La palabra en sí – al menos en inglés – sugiere estos otros aspectos. Así como “convicción”, *persuasion* en inglés tiene un significado secundario que denota “tendencia” o “inclinación”. Este sentido de una “preferencia establecida” vincula la idea con temas de voluntad y de *ethos*, de carácter. De manera similar, otro rasgo interesante y sugerente de la palabra es que parece describir un *proceso*: no se habla de “una persuasión”, salvo (en inglés) en este último sentido que acabo de mencionar. En cambio, el término sugiere un proceso continuo, inacabado. A pesar de que hoy en día el significado de persuasión está comúnmente asociado con el fin o la meta del discurso retórico, como si se tratara de un final, de un estado ya logrado, la palabra misma parece querer escapar de una definición tan rígida, para convertirse en algo transitivo y diacrónico.

Por supuesto, todo lo que hemos dicho hasta ahora no es más que un análisis de la noción abstracta de la “persuasión” a partir de lo que nuestras propias intuiciones nos llevarían a suponer en cuanto a su significado, junto con los aspectos que la palabra misma sugiere. Como un concepto ligado a la historia del pensamiento, evidentemente, la persuasión ha seguido su propio curso de desarrollo que la ha llevado a la posición que ocupa en la actualidad; un lugar estrechamente vinculado con los aspectos técnicos del discurso retórico, y en la imaginación popular, con la política, la publicidad e incluso, con guías de autoayuda para salir adelante en la vida mediante la explotación de los “poderes de la persuasión”. Así, si la persuasión se estudia hoy en día, se hace dentro del contexto de las ciencias sociales, y la discusión suele estar enfocada en la racionalidad o no del proceso: la capacidad del individuo de llegar a elecciones informadas y racionales, y la eventual interferencia de intenciones o deseos inconscientes. Sin embargo, estas reflexiones preliminares indican que puede haber una historia más compleja que sugiere otros múltiples posibles significados para la persuasión. Indican, además, algunas de las características de la persuasión en el pensamiento temprano, antes de la “decisión” tomada por la filosofía que “fijaría” nuestra comprensión del concepto. Una de las propuestas de esta investigación es, por lo tanto, mostrar que el camino históricamente elegido por la filosofía, deslumbró con el máximo truco de magia, el mayor acto de prestidigitación de todos por parte del sofismo: asimiló en la retórica la idea de la persuasión en sí. La dependencia no reflexiva del pensamiento occidental sobre el modo de razonar impartido por Platón y Aristóteles, el *apodeixis*, basado en las inferencias que resultan de ordenar las ideas fijas y estables en grupos, llevó a que todo modo alternativo fuera efectivamente rechazado como algo intrínsecamente falso. La persuasión, *peithō* – como la diosa invocada por los demás dioses, como poder

misterioso, como mediador fundamental en cada aspecto de la vida política y personal – fue de este modo relegada.

La filosofía podría ser vista como un intento de establecer normas sobre qué tipo de elementos constituyen la persuasión, o a qué se nos permite llamar persuasión, independientemente de lo que la persuasión es en realidad o de cómo funciona. De antemano, la persuasión siempre excede a la filosofía. Otro de los objetivos, entonces, de este trabajo es mostrar no sólo que la persuasión es digna de atención seria por parte de la filosofía, sino que la filosofía misma no es ajena a la persuasión. La persuasión no sólo amenaza a la filosofía desde afuera, sino que además la divide desde adentro, poniendo en duda la posibilidad misma de la repetición pura, de un retorno a una identidad única. Por lo tanto, un análisis de la persuasión tiene que ocuparse de todas aquellas cosas que tradicionalmente la filosofía ha devaluado: la ambigüedad, la multiplicidad, la metáfora, la repetición dentro de la diferencia.

Una pregunta concreta antes de empezar: si tomar una decisión es una cuestión individual, ¿se puede decir entonces que la persuasión requiere por lo menos de dos personas? ¿No nos equivocamos acaso al situar los términos con tanta proximidad? Lo que espero poder demostrar es que la decisión está profundamente ligada a la persuasión. Antes de poder entender lo que está en función cuando una persona trata de persuadir a otra, debemos comprender lo que tomar una decisión significa para una persona, ya sea, por ejemplo, para elegir un curso de acción, o para aceptar una idea como válida. Después de todo, tal vez no haya tanta diferencia entre lo que podríamos llamar “auto-persuasión” y la intervención persuasiva del otro: ambas implican una relación con el lenguaje. Además, incluso cuando “nos decidimos por algo”, nunca estamos solos, sino que nos comprometemos con el otro o con la comunidad a través de la regla de la

lengua. Esta lógica, que quizás sea más bien una dialógica que le es propia al lenguaje, puede ser lo que determina nuestras decisiones, ante todo.

Una observación sobre el título. He llamado a este texto “la lengua persuasiva” en parte para llamar la atención sobre el aspecto seductor y corporal del lenguaje, que era tan importante para los primeros cuestionamientos sobre el funcionamiento de la persuasión. A pesar de que la “lengua” se refiere a las lenguas o idiomas individuales y no al lenguaje en el sentido de la facultad humana, naturalmente aquí examinaremos ambos en términos de su vínculo intrínseco con la persuasión, como el vehículo principal de esta última. Incluso hemos de problematizar la diferencia entre la lengua y el lenguaje en este contexto. En segundo lugar, el título es una traducción del inglés, y si atendemos a la palabra hablada, “persuasion’s tongue” es un homófono de “persuasion stung” (“la persuasión picó”), expresión sugerente del impacto del lenguaje sobre la mente y el cuerpo y que también se remite a la constante asociación que se da en fuentes antiguas entre la persuasión y las abejas, las serpientes y otros animales urticantes. En cuanto a la prominencia de Parménides y Michelstaedter en el título, es importante señalar que la investigación no está enfocada únicamente en estos dos pensadores, sino que ellos representan hitos importantes en el camino de la persuasión. En un campo maleable de conceptos a menudo ambiguos y esquivos, estos dos pensadores proporcionan puntos de foco alrededor de los cuales se pueden agrupar nociones centrales, dentro de los extremos opuestos de este desarrollo histórico.

## Excursus: Sobre el traducirse a uno mismo

La traducción no es sino un procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua.  
Walter Benjamin, *La tarea del traductor*

La vraie manière d'écrire est d'écrire comme on traduit. Quand on traduit un texte écrit en une langue étrangère, on ne cherche pas à y ajouter ; on met au contraire un scrupule religieux à ne rien ajouter. C'est ainsi qu'il faut essayer de traduire un texte non écrit.  
Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*

So che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno.  
Carlo Michelstaedter, palabras iniciales de su tesis doctoral, *La persuasione e la rettorica*

Antes de empezar: algunas palabras sobre primeras y segundas lenguas. He escrito este texto sobre todo en mi primer idioma, mi idioma materno, el inglés, y me he traducido a mí mismo al español para poder presentar formalmente esta tesis como un documento académico en una universidad de habla hispana. Este proceso en sí me ha ayudado a aclarar una serie de cuestiones sobre la persuasión, el lenguaje, la relación entre las palabras y el pensamiento, y nuestro propio sentido de pertenecer a, y/o de poseer, un idioma. Se supone que, en sí, escribir una tesis es un caso paradigmático de un intento de persuasión. La hipótesis que nos proponemos al principio supuestamente quedará demostrada hacia el final, en mayor o menor medida. ¿Pero cuáles son las implicaciones de traducirse a uno mismo a otro idioma, especialmente cuando el “original” – el texto que será presentado públicamente – es en realidad la “copia” producida por el proceso de traducción? Heidegger ofrece algunas palabras que, dadas las circunstancias, pueden considerarse alentadoras:

Sin embargo, no apreciamos que constantemente estamos traduciendo nuestro propio lenguaje, nuestra lengua materna, en su palabra genuina. Hablar y decir es en sí una traducción [...] En todo diálogo y en todo monólogo actúa un traducir originario [...] La poesía de un poeta o el tratado de un pensador se encuentran en su palabra peculiar, propia, única. Ella nos obliga a percibir esta palabra siempre de nuevo, como si la escucháramos por primera vez.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Heidegger, *Parménides*, 19.

En otras palabras, todo diálogo en el que nos involucramos ya implica, en cierto sentido, una traducción; el habla auténtica de la lengua yace fuera de nosotros. Desde una perspectiva levemente diferente, Derrida presenta una visión que en realidad puede estar sugiriendo la misma conclusión: “Cualquiera debe poder declarar bajo juramento, entonces: no tengo más que una lengua y no es la mía, mi lengua ‘propia’ es una lengua inasimilable para mí. Mi lengua, la única que me escucho hablar y me las arreglo para hablar, es la lengua del otro.”<sup>4</sup> El mismo asombro al distanciamiento abrupto con respecto a algo que pareciera ser tan cercano, ser una *pertenencia*, se podría aplicar también a la otra lengua – la que usamos para articular las palabras. Por verdadera que sea, hay algo grotesco en esta observación: es difícil aceptar que tu propia lengua – este órgano tan íntimo, el único que toca y que conoce el *interior* de tu cuerpo – no te pertenece, que de hecho te traiciona, te traba, no dice lo que quieres que diga, resulta un obstáculo dentro de tus propios esfuerzos por convencer al otro. Pero la experiencia – sea cual fuere el idioma en el que estemos intentando hablar, incluyendo el “propio” o “primordial” – refuerza esta observación.

El lenguaje en sí es simultáneamente poderoso y apremiante, fútil e inepto. Una misma palabra parece poder salvar al mundo (o por lo menos, la coyuntura actual) en un momento dado, y al siguiente se convierte en moneda gastada, un vocablo cualquiera. Sin embargo, es difícil negar que entre la experiencia del lenguaje en general, la lengua materna es la que tiene el efecto más inmediato sobre uno mismo, y lo sacude a uno con más fuerza. La brecha que se abre al hablar en otro idioma tiene un doble efecto. Por un lado, descubrimos que cuando utilizamos el segundo idioma en su expresión oral, no llegamos a conmover, a convencer, al mismo nivel que cuando usamos la lengua materna. Por otro lado, al emprender este discurso como forastero, tomar la palabra en rumbos foráneos, ante todo, tengo la tarea de persuadirme primero a mí

---

<sup>4</sup> Derrida, *El monologüismo del otro*, 39.

mismo; es decir, tengo que llevar a cabo una traducción interna. Y es este paso anterior al intento de comunicar, de compartir y de persuadir a otro con respecto a una posición, el que me interesa en particular. La tradición retórica siempre ha contemplado este aspecto: “Otra definición [...] trata como retórica cualquier cosa dicha con el intento de persuadir a cualquier persona que comparte el escenario con el orador, o incluso al orador mismo.”<sup>5</sup> En la literatura griega hay múltiples ejemplos de una *agonía* interna: “Estrictamente hablando, la intención del discurso [de Antígona] no es persuadir a un mortal [...] aunque Sófocles indica que Peithō sigue laborando [...] Como mínimo, *se está persuadiendo a sí misma o reiterando un argumento interno* que precedió a su acto.”<sup>6</sup>

De manera similar, quizá, y antes de tener que subirme a un escenario para convencer al público en la lengua compartida en la presente coyuntura, se me presenta aquí la oportunidad de “ensayar” este argumento por mí mismo, en la lengua más cercana a mí; mi lengua privada, podríamos decir. Este gesto sería sumamente apropiado si entendiéramos la persuasión esencialmente como una disposición anterior a cualquier intento específico de persuadir. Para dirigirme a la comunidad con la lengua, primero debo activar un giro interior, a través de mi lengua privada, que abre esta posibilidad de comunicación. Éste es el sentido más profundo del comentario de Derrida sobre la pertenencia de la lengua: hablar es dirigirse al otro, y uno no puede legislar los términos para esta conversación. La persuasión de uno mismo, en la lengua que sea, es necesaria para poder dar inicio a un discurso.

En este sentido, espero que esta traducción original sea en sí iluminadora, y que a su vez ejemplifique mi hipótesis con respecto al trabajo auténtico de la persuasión.

---

<sup>5</sup> Bers, Victor, “Tragedy and Rhetoric”, en Worthington, *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, 183.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 187.

## Capítulo 1: mito y memoria

Ἔνὸν δέ μοί ἐστιν,  
ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.  
Indiferente es para mí / por donde empiece, pues allá retornaré de nuevo.  
Parménides, DK 5

### Introducción

El objetivo de este primer capítulo es investigar el contexto en el que se dieron los orígenes del concepto de la persuasión y la naturaleza de las transformaciones a las que fue sometida durante este período. Con el fin de poder comprender las múltiples facetas de la persuasión y los papeles que desempeñó en el imaginario de la época, primero tenemos que dar cuenta del cambio fundamental que se estaba dando en el pensamiento mismo de ese periodo. El análisis de los contornos de este proceso, junto con la pregunta de hasta qué punto se pudo lograr en su totalidad, nos permitirá llegar a una mejor comprensión del por qué hemos heredado, dentro de la tradición occidental, una noción específica de la persuasión, así como de cuáles son las limitaciones de este concepto.

Este período, durante el cual emergía una disciplina que se llamaría a sí misma “filosofía” – decoro para distinguir a aquellos que realmente amaban el conocimiento de la práctica profesional de los sofistas, que vendían sabiduría – está dividido por rupturas, retrocesos y ambigüedades. Primordial entre estas ambigüedades es la forma de localizar y definir la entonces naciente distinción entre los mitos tradicionales y la verdad racional. Durante mucho tiempo, y hasta mediados del siglo XX, se creía que la transición del *mythos* al *logos* representaba un claro punto de inflexión en el pensamiento. Sin embargo, algunos filósofos y antropólogos históricos, como Luc Brisson, Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne, entre muchos otros, han puesto en duda la realidad de una división explícita entre los dos paradigmas, apuntando a una serie de continuidades e imbricaciones entre los dos. Estas investigaciones



filológicas han tenido un papel importante en la influencia de la “crítica de la presencia” central en gran parte de la filosofía contemporánea. Pensadores como Jacques Derrida las han tomado como punto de partida para analizar la relación entre la memoria y el olvido, la escritura y el habla, la presencia y la ausencia, el lenguaje y la acción, y el yo y el otro en el pensamiento griego.

Como tal, este análisis previo de la transición de la sabiduría al conocimiento, del mito al pensamiento racional, es necesario para entender la ambigüedad esencial que subyace en el concepto de la persuasión, antes de que fuera víctima de la precisión exigida por el nuevo mundo de la racionalidad, que buscaba asignar significados claros y bien definidos a los diferentes conceptos. El concepto de persuasión en particular parecía amenazar con socavar la lógica deductiva en sí, ya que comparten un mismo campo de operación donde se determinan las bases para tomar decisiones. ¿Cómo era posible que un área tan importante de la actividad humana se rigiera por algo intrínsecamente misterioso, multifacético o autocontradictorio? Era una amenaza para el pensamiento racional, que por lo tanto tuvo que ser simplificada y aclarada. No hace falta ser enemigo de la razón para preguntarse si este proceso de eliminación acaso no llevó a la pérdida de algunos de los aspectos más relevantes de la “persuasión”, o a considerar la posibilidad de que algunas herramientas valiosas para la comprensión de los asuntos humanos tal vez se perdieron o se vieron reducidas en este proceso. Por sobre todas las cosas, la importancia potencial de la persuasión está en ser un espacio de intención que sitúa a los seres humanos en relación con sus semejantes, con respecto a sus acciones e interacciones de una manera que es anterior y más auténtica que las deducciones mecánicas promulgadas por la filosofía. Este viraje ético sólo se vuelve visible llevando a cabo una arqueología del concepto, que requiere la lectura de estos textos antiguos a manera de palimpsestos, para poder detectar los rastros de este otro

sentido, quizá más pleno, de la persuasión. Estos textos se han visto desdibujados y sobrescritos por una comprensión determinada impuesta por el pensar filosófico, que incorpora aquellos elementos que le son útiles para su propio proceso de argumentación mientras relega lo que se denomina la persuasión a una posición de sospecha, como una simple parte del aparato retórico.

### **1.1 Del mito a la filosofía**

Cuando hablamos del mundo clásico o de la Antigua Grecia, a menudo tenemos en mente la visión de un mundo iluminado por el sol de la Arcadia, donde semidioses se reúnen con doncellas para descansar a orillas del río, o donde los poetas relatan las hazañas de los héroes ante públicos embelesados. El arte griego nos presenta la idea de que este mundo tiene una calidad eterna e inmutable que se asemeja a la de la otra vida, el valle de los inmortales conocidos como los Campos Elíseos o las Islas de los Bienaventurados. Lo que esta imagen idealizada no revela es que quizás lo más emblemático y llamativo del mundo de la Grecia clásica y arcaica (es decir, la Grecia del periodo que data entre 800 A.C. y 420 a.C.) no es en realidad su carácter intemporal, sino más bien las transformaciones resultantes del surgimiento del modo de pensar filosófico. Este nuevo modelo conllevaba la demanda de que todos los aspectos de la vida – desde las instituciones sociales y sistemas de creencias religiosas hasta credos personales – debían tener una base “racional”, en vez de estar fundados en la tradición, o ser justificados por el mito o el precedente histórico. Este nuevo racionalismo se basó ante todo en el principio de la no contradicción, es decir, en el rechazo de la ambigüedad. La flamante lógica no permitiría que un objeto poseyera dos cualidades opuestas al mismo tiempo. A su vez, la investigación dialéctica decidiría, a través de un proceso de eliminación, cuál de esas cualidades era la verdadera.

De esta manera, se estableció la idea de un criterio de la verdad, algo que previamente había permanecido meramente implícito o sin especificar. Esto no quiere decir que antes de esta novedosa invención las personas no tenían los medios para hablar de la verdad o la mentira. Heródoto relata que los persas otorgaron un valor tan alto al acto de decir la verdad, que era el objetivo principal de la educación de los jóvenes; el resultado de este proceso era que como adultos eran incapaces de mentir.<sup>7</sup> En este contexto, sin embargo, la verdad estaba intrínsecamente relacionada a la conducta ética: aquello que es bueno, también es cierto. Por lo contrario, los filósofos intentaron legislar a favor de una noción de la verdad que la concibe como una cualidad abstracta, es decir, en términos de la representación correcta.

Hannah Arendt describe esta revolución de la siguiente manera: “el περιαγωγή de Platón era un viraje en donde todo lo que se creía en Grecia conforme a la religión de Homero quedó de cabeza.”<sup>8</sup> Esto es una exageración: el proceso no era ni tan abrupto ni tan definitivo. Pero es claro que hubo conceptos centrales de la vida griega, maneras de entender el mundo que hasta ese momento funcionaban como guías de la vida personal, social y política, que fueron olvidados, despedidos o, con frecuencia, neutralizados al verse obligados a ajustarse al nuevo modelo, en una imitación distorsionada de su función original. Algunos de estos conceptos han sido temas centrales en libros escritos por destacados estudiosos de este campo: el análisis de Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant sobre la enorme importancia de la noción de *mētis*, o la inteligencia astuta, en la cultura griega; el libro *Vergüenza y Necesidad* de Bernard Williams, que examina la función de aquellos dos conceptos con respecto a la manera en que se entendió el libre albedrío y la determinación en el período; Nicole Loraux escribe extensamente sobre la importancia de la *stasis* o el desorden civil en la Grecia clásica. Hay muchos ejemplos más de

---

<sup>7</sup> Hdt. 1.136.2 “En la educación de los hijos, que dura desde los cinco hasta los veinte años, solamente les enseñan tres cosas: montar a caballo, disparar el arco y decir la verdad (ἀληθίζεσθαι).”

<sup>8</sup> Arendt, *Between Past and Future*, 37.

conceptos que se han olvidado o que han sido trastocados por la llegada del pensamiento dialéctico y por el principio de la argumentación racional. Queda implícita en la hipótesis de este trabajo la propuesta de que la persuasión – *peithō* – es uno de estos conceptos. La persuasión, propongo, poseía atributos que reflejan rasgos fundamentales de la ética heterónoma, y estos se vieron transformados o abandonados cuando las operaciones que el concepto abarcaba se dividieron y fueron asignados a la filosofía por un lado y a la retórica por el otro. Es necesario señalar desde el inicio que ésta es una tarea que ya fue iniciada por Michael Naas, en su libro *Turning: From Persuasion to Philosophy* (“El viraje: de la persuasión a la filosofía”), fuente clave para el presente trabajo. Sin embargo, su análisis está casi totalmente restringido a exponer cómo la idea se manifiesta en la *Iliada* de Homero, y mi intención aquí es – partiendo de su afirmación de que “la filosofía depende de la persuasión, necesita de la persuasión como su otro para poder ser sí mismo” – ahondar en este cometido dentro de un contexto más amplio del pensamiento y de la cultura de la Grecia clásica.<sup>9</sup> Esta afirmación, cabe señalar, es de una magnitud mayor a las relacionadas con los conceptos mencionados anteriormente que han sido abandonados o distorsionados por la filosofía. Desde el punto de vista de Naas, la persuasión no sólo está “neutralizada” por la filosofía, sino que compete en forma directa con el fundamento de la filosofía, como argumentación racional. Esto nos recuerda, quizá, a la noción de la “decisión primordial” con la que abrimos este texto. De todos modos, intentaremos evaluar esta afirmación con más detalle en su debido momento.

En paralelo a los esfuerzos de la filosofía para aclarar y explicar un gran número de nociones tradicionales, teniendo como efecto la eliminación de muchos de ellos del discurso legítimo, podemos observar cómo toda la estructura general del mito, en la que estaban fundadas las tradiciones e instituciones de la sociedad, también parece sufrir una transformación. Los

---

<sup>9</sup> Naas, *Turning*, 6.

mitos que todavía aparecen en las obras de Platón, por ejemplo, se vuelven un tanto mecánicos y formales, como meros cuentos infantiles de los cuales se ha extraído el misterio. Platón con frecuencia les atribuye una función didáctica explícita para aquellos cuyas mentes no pueden comprender el funcionamiento de la lógica.<sup>10</sup>

¿Cómo surgió esta metamorfosis en los fundamentos conceptuales de la civilización griega? Marcel Detienne propone esta pregunta en un libro clave que investiga los orígenes del concepto de *alētheia*, la verdad, y recorre atentamente las transformaciones que sufre en este período:

¿Cómo se produce la transición de un tipo de pensamiento donde la ambigüedad es una característica fundamental tanto de su modo de expresión como de su lógica a *otro tipo de pensamiento* en donde la argumentación, el principio de la no contradicción, y el diálogo, con su distinción entre el sentido y el referente de las proposiciones, al parecer anuncian el advenimiento de un nuevo régimen intelectual?<sup>11</sup>

La pregunta de Detienne nos lleva al nudo del asunto, y en aras de una respuesta plantea una genealogía de la idea de la verdad. La trayectoria de la *alētheia* entre Homero y Platón, por ejemplo, que va de una especie de “habla mágico-religioso” a otra de “habla-diálogo”, revela mucho acerca de los orígenes problemáticos de la filosofía misma. La nueva preocupación por cómo justificar la verdad en términos de un discurso conlleva otra gran serie de interrogantes: ¿cómo fundamentar las decisiones que se toman a nivel personal o político? ¿Qué tipo de lenguaje puede o debe tener injerencia en el esfuerzo de persuadir a otro de adoptar una posición? ¿Qué tipo de relación se establece cuando una persona convence a otra? Son preguntas cuya evolución se observa en textos de todo tipo de la época, al punto que la pregunta por la persuasión podría considerarse como la pregunta fundamental. El significado del cambio en la *alētheia* para la comprensión de la persuasión es claro si atendemos a una segunda versión de la

---

<sup>10</sup> Véase Brisson, *Platón, las palabras y los mitos*, esp. el capítulo 7, “Persuasión”.

<sup>11</sup> Detienne, *Masters of Truth*, prefacio a la edición en inglés, 17.

misma pregunta planteada por Detienne: “¿Cómo y por qué un tipo de palabra eficaz es sustituida por un tipo de palabra con problemas específicos: la relación entre la palabra y la realidad, entre la palabra y lo ajeno a ello?”<sup>12</sup> La frase clave aquí, por supuesto, es “palabra eficaz”. Cualquier comprensión de la persuasión que aquí intentemos elaborar, por definición, debe incorporar una perspectiva sobre cómo las palabras y el discurso influyen en la acción y la conducta. Podríamos decir que la cuestión sobre qué es lo que está en juego – en un sentido psicológico – para lograr eficacia en el discurso se mantiene igual de manera independiente al contexto intelectual, en diferentes tipos de discurso antes o después del desarrollo de la filosofía. La diferencia es que la filosofía buscará *legislar* y definir el tipo de persuasión que se considera “legítimo”. La pregunta que debemos hacernos es, por lo tanto, cuál es la “ganancia” que percibimos en la legislación de la persuasión que se lleva a cabo con la filosofía, y cuál es la “pérdida”. En este juicio está implícito un cuestionamiento acerca del “status” de la filosofía misma: la filosofía no sólo asigna un lugar a la persuasión como un concepto entre otros en el esquema general de las cosas, sino que la filosofía misma está fundada en, y constituida por, una determinada noción del significado de la persuasión como argumentación.

### **1.1.1 *Mythos* y *logos***

Para lograr una mayor claridad acerca de esta relación subyacente entre la persuasión y la filosofía, es necesario indagar acerca de la manera más adecuada de describir la transformación provocada por la aparición del pensamiento filosófico. La cuestión, como la enmarca Giorgio Colli, es cómo “la poesía se vuelve física y filosofía”.<sup>13</sup> El desarrollo de esta división fundamental en la cultura occidental, entre el pensamiento poético o mítico y el pensamiento

---

<sup>12</sup> Detienne, *Maestros de la verdad*, 19.

<sup>13</sup> Colli, *La naturaleza ama esconderse*, 208.

científico, se llevó a cabo sobre la base de la aparición de una polaridad decisiva entre dos conceptos clave:

Para que el ámbito del mito se delimite con respecto a otros ámbitos, para que a través de la oposición de *mythos* y *logos*, en adelante separados y confrontados, se dibuje esta figura del mito propia de la Antigüedad clásica, han tenido que darse toda una serie de condiciones cuyo juego, entre los siglos VIII y IV a.C. hizo que se abrieran, en el seno del universo mental de los griegos multitud de distancias, cortes, y tensiones internas.<sup>14</sup>

Un punto de vista, ampliamente difundido, es aquel que mantiene que la cristalización de esta oposición entre *mythos* y *logos* es la base de la aparición de una identidad firme para la filosofía. Como es bien sabido, los primeros pensadores presocráticos se refieren con frecuencia al *logos* – el “reporte”<sup>15</sup> – como el enfoque central o el sustrato subyacente de su discurso. Sin embargo, sus textos revelan una veneración por él que raya en lo místico. Heráclito en particular se refiere al *logos* como si fuera una fuente divina en la que él participa para transmitir la sabiduría. De esta manera, hay un período de ambigüedad en cuanto al referente de *logos*, que precede a la aparición de un entendimiento claramente definido de este concepto fundamental. En cierto sentido, y como lo señala Martín Heidegger, esto es de esperar. En sus conferencias sobre Parménides, al citar lo que llama “la perspectiva dominante de la época” sobre la relación entre mito y filosofía, Heidegger señala: “Si consideramos que el comienzo del pensar occidental se realiza con los griegos, según la opinión corriente, por una disociación del ‘logos’ (razón) del ‘mito’, entonces se encuentra enteramente comprensible que, en los primeros intentos ‘primitivos’ de dicho pensar, puedan preservarse aún restos del representar ‘mítico’.”<sup>16</sup> En efecto, podemos aceptar lo natural que resulta un cierto solapamiento en la transición entre dos paradigmas de pensamiento, y que un residuo de la forma antigua de pensar el mundo

---

<sup>14</sup> Vernant, *Mito y sociedad*, 171.

<sup>15</sup> Cabe apuntar que el término *logos* tiene múltiples posibles traducciones, abarcando “medida”, “palabra”, “ley”, “razón” y muchas otras, pero el sentido más básico en el presente contexto es el de “cuenta” o “reporte”. Véase *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, qv. *λόγος*.

<sup>16</sup> Heidegger, *Parménides*, 11.

permanezca vigente dentro de la nueva perspectiva. Tal retención es un efecto del lenguaje en sí mismo, que hace uso de las mismas metáforas y formas de expresión de una época a otra. Derrida, por ejemplo, ha documentado extensamente cómo las imágenes de la escritura proliferan cada vez que alguien trata de afirmar la primacía de la palabra como más original o auténtica.<sup>17</sup> Las transiciones tecnológicas son otro ejemplo de ello: cada nuevo desarrollo se anuncia como revolucionario, pero, para que sea comprensible y funcional, se presenta siempre en términos de una tecnología anterior. Así, nuestros programas de correo electrónico y navegadores de Internet están cubiertos de pintorescos íconos que representan hojas de papel y sobres con diminutivas estampillas postales.

Los conceptos *mythos* y *logos*, mientras tanto, no siempre fueron comprendidos en términos de contraposición. Por el contrario, de hecho, ambos estuvieron alguna vez muy ligados entre sí como dos aspectos relacionados con la palabra *legein*: “El *mythos* pertenece, pues, al orden del *legein*, como indican los compuestos *mytholegein*, *mythologia*, y no contrasta, en principio, con los *logoi*.”<sup>18</sup> En los textos más tempranos, e incluso en algunos casos en los textos de la época griega clásica, las dos palabras se usan de manera intercambiable y pueden referirse indistintamente a una “historia”, un “cuento” o un “informe”. Para Heidegger, por su parte, hay más en esta imbricación que una simple cuestión de metáforas que se conservan en el nuevo paradigma lógico o en los orígenes algo inciertos de las palabras. Heidegger cree que hay una razón más compleja. Para él, la división entre los términos *mythos* y *logos*, que se considera generalmente como el umbral que marca el comienzo de la filosofía occidental, es de hecho una distinción artificial y arbitraria: “‘mito’ y ‘logos’ aparecen en una oposición, muchas veces discutida de manera errónea, porque ellos son lo mismo en el poetizar y en el pensar de los

---

<sup>17</sup> Véase Derrida, *De la gramatología*, *passim*.

<sup>18</sup> Vernant, *Mito y sociedad*, 171.



griegos.”<sup>19</sup> Según Heidegger, el término “mitología”, que reúne los dos términos, no esclarece nada y más bien causa mayor confusión. Utilizando una metáfora que se repetirá en diferentes formas a lo largo de esta investigación, el filósofo alemán señala que “el tratar de entender *mythos* con la ayuda de la ‘mitología’ es un procedimiento equivalente a querer sacar agua con ayuda de un cedazo.”<sup>20</sup> Para él, ambos términos son aspectos de una verdad más grande presente en la autenticidad del mundo griego, y es sólo el punto de vista epigonal que insiste en ver un claro punto de inflexión histórica.

Ahora bien, si conocemos un poco la obra de Heidegger, no nos debería sorprender que él tenga fines propios cuando se plantea esta noción de la continuidad en cuanto a lo que él denomina “el pensamiento primordial”: “*mythos* es la palabra griega para la palabra que expresa lo indecible previamente. La esencia de *mythos* es determinada, por consiguiente, a partir de la *alētheia*. *Mythos* es lo que abre, desoculta y deja ver...”<sup>21</sup> Para el sistema de pensamiento de Heidegger, *mythos* representa una manera de pensar que permite la revelación del ser y como tal es, según sus términos, más auténtica y veraz que los desarrollos posteriores en la metafísica. Esta verdad primordial que él creía estaba expresada sobre todo en los más antiguos textos griegos así como en la cultura y en el lenguaje mismo, se fue ofuscando cada vez más por el dominio emergente de la visión platónica del mundo:

Reformulando *alētheia* en términos de las ideas y colocándola bajo la idea isonómica de la corrección de la representación, la metafísica de Platón arrebató la verdad del reino de lo oculto y ayudó a convertirlo en un logro humano. Lo que se olvida en esta transformación en el comienzo mismo de la metafísica es la profunda perspicacia acerca de lo que Parménides denominó “el corazón imperturbable de la ocultación [*alētheia*] bien redonda”.<sup>22</sup> La visión decisiva de Heidegger acerca de este período de transición, de giro (*Kehre*), era que cualquier

---

<sup>19</sup> Heidegger, *Parménides*, 92.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 92. Curiosamente, la metáfora del cedazo es recurrente en el contexto de los mitos que tratan de la persuasión.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>22</sup> “The untrembling heart of well-rounded concealment.” Aquí la traducción del fragmento B 1.28 de Parménides es influenciada por Heidegger, utilizando “concealment” (ocultación) por *alētheia* donde traductores normalmente utilizan “verdad”. Cf. nota 203 abajo para una discusión de las distintas versiones de este fragmento.

llamado a una filosofía genuina exige un retorno (*Rückkehr*) a esta comprensión parmenidiana de la *alētheia*.<sup>23</sup>

En todo caso, los objetivos de Heidegger o la importancia de la preservación del *mythos* para su propio pensamiento, no representan aquí nuestra preocupación principal.<sup>24</sup> Lo que nos interesa es su explicación de lo que percibe como la continuidad entre los dos paradigmas. Heidegger explica esto de una manera inusualmente clara y directa:

Se ha enigmatizado con frecuencia el por qué surgen a veces los “mitos” en los diálogos de Platón. La razón de ello reside en que el pensamiento de Platón se encuentra realmente preparado para abandonar el pensar inicial a favor de la más tarde así llamada “metafísica”, pero precisamente este incipiente pensar metafísico ha conservado el recuerdo del pensar inicial. De ahí, por tanto, la leyenda.<sup>25</sup>

Es decir que para que este nuevo modo de pensamiento filosófico sea eficaz, tiene que conservar la memoria de su predecesor. Dicho de otro modo, Heidegger propone que el pensamiento mítico no está en realidad totalmente desplazado por el pensamiento lógico, al menos, no en una primera instancia; más bien, podríamos decir, prevalece para asediarlo desde adentro. La evidencia de esto radica, entre otras cosas, en el uso continuo de los tropos míticos por Platón a través de sus diálogos, como se verá más adelante en este mismo capítulo.

Esta hipótesis de la preservación del poder del *mythos* en el ámbito del *logos* establece resonancias con muchos otros pensadores, no sólo filósofos, sino también especialistas de la antropología histórica del mundo griego. Ya hemos referido a algunos de ellos. Esta aparente superposición de dos paradigmas que se entienden como distintos, y estructural y mutuamente opuestos, evidentemente introduce cierta ambigüedad en un ámbito en el que, por sobre todas las cosas, se espera la claridad. La ambigüedad es un anatema para la filosofía griega en su origen: el propósito del modo de pensamiento científico es lograr claridad y precisión, una precisión que

---

<sup>23</sup> Bambach, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism and the Greeks*, 40.

<sup>24</sup> Cf. el comentario crítico de Detienne en *Masters of Truth*, 144 n. 45: “All this is a matter for Heidegger and his own poetic and philosophic reflection on being. The Greeks are simply used as hostages.” (El comentario sólo aparece en la traducción al inglés).

<sup>25</sup> Heidegger, *Parménides*, 127.

no permite ambivalencias de sentidos. A su vez, como veremos a continuación, la ambigüedad es *per se* un sello distintivo del pensamiento mítico.

### 1.1.2 Precisión y ambigüedad

En primer lugar está el enigma. La palabra ἀίνιγμα significa “acertijo”, y viene de la raíz αἶνος, que en los textos homéricos significa “alabanza”, y más tarde deviene una “historia” o “cuento” – equivalente a μῦθος. La misma palabra provee el título a la *Eneida* de Virgilio. En términos generales, los mitos transmitidos por la poesía oral ofrecen soluciones a problemas que no están explícitamente formulados como preguntas. Sus relatos de luchas de dioses y héroes son de una relevancia meramente implícita para el mundo humano. El lenguaje empleado es un lenguaje de símbolos: un idioma en el que las palabras no se refieren directamente a las cosas que nombran, sino a otras. Al igual que la diosa que habla a través de las bocas de los profetas de Delfos, hay un misterio inherente a este discurso mítico, que emerge de la oscuridad del Enigma: “El método de enseñanza órfica consiste en significar preocupaciones divinas por medio de símbolos solamente [...]. Esto nos explica por qué no se elaboró una teología en *prosa*, por así decirlo, conectada con el orfismo, y por qué la tendencia poética en todo el período griego favorece la expresión simbólica.”<sup>26</sup> Esta preferencia por una forma indirecta de la expresión refleja la creencia actual en una distancia insoslayable entre el mundo humano y el mundo divino: “La señal del paso de la esfera divina a la humana es la oscuridad de la respuesta, es decir, el punto en que la palabra, al manifestarse como enigmática, revela su procedencia de un mundo desconocido. Esa ambigüedad es una alusión a la fractura metafísica, manifiesta la heterogeneidad entre la sabiduría divina y su expresión en palabras.”<sup>27</sup> El discurso poético parece

---

<sup>26</sup> Schmidt, *The First Poets*, 48.

<sup>27</sup> Colli, *El nacimiento de la filosofía*, 46.

tener su origen en el mundo divino y llega a ser interpretado en el mundo de los mortales, sin ningún criterio que establezca cuál sería la interpretación correcta. Esta fuente enigmática de las palabras de los poetas prevalece durante todo el período clásico, como lo indica Giorgio Colli:

Todavía en Platón encontramos vestigios precisos, casi resonancias arcaicas [del enigma]. Según un pasaje del *Cármides*, [162b] el enigma aparece cuando “el objeto del pensamiento no va expresado por el sonido de las palabras”. Por tanto, presupone una condición mística, en que cierta experiencia resulta inexpresable: en tal caso el enigma es la manifestación en la palabra de lo divino, lo oculto, una interioridad inefable. La palabra es algo diferente de lo que entiende quien habla, por lo tanto, es necesariamente oscura.<sup>28</sup>

Subsecuentemente, en un primer movimiento desde el reino de los dioses hacia el del hombre, la tragedia griega interviene en esta tradición para plantear el enigma de la condición humana. Esto sucede de una forma muy sucinta en el caso del acertijo de la Esfinge en *Edipo Rey* cuando, como respuesta correcta a la pregunta “¿Qué ser provisto de voz es de cuatro patas, de dos y de tres?”, se cuestiona al hombre, es decir, el hombre se vuelve una pregunta por primera vez.<sup>29</sup> Sin embargo, la tragedia, a pesar de sus resoluciones de conflictos que tanto fascinaban a Hegel como modelo para el *Aufhebung* en su dialéctica, aún no ofrecen la resolución al enigma ni tampoco brindan respuestas definitivas.<sup>30</sup> No obstante, esta falta de certeza o resolución no es considerada como una falla o un obstáculo. Al contrario, el hecho de que esta “sabiduría oscura” emerja de una fuente misteriosa, y que sea convalidada por la autoridad del poeta (y por su inspiración de las Musas) es lo que le otorga su valor como “verdadera”. Esta situación rige aún para un presocrático tardío como Parménides, para quien según Colli: “La ‘verdad’ es el indecible nómeno: la expresión es su sombra, que nunca podrá coincidir con ella.”<sup>31</sup>

Así es que podemos observar un proceso semejante con los primeros filósofos, conocidos simplemente como “sabios”. Aunque el enfoque del discurso haya cambiado, ya no sólo

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>29</sup> El acertijo no aparece textualmente en *Edipo Rey*, que sólo refiere a ἀνίγματα (“acertijos”, Soph, OT 1525). Esta versión aparece en Apollod. 3.5.8.

<sup>30</sup> Cf. Vernant, *Mito y sociedad*, 179.

<sup>31</sup> Colli, *La naturaleza ama esconderse*, 178.

preguntándose por el papel del hombre en un mundo donde los dioses siguen interviniendo de manera misteriosa, sino además reflexionando por primera vez sobre la misma búsqueda de conocimiento de parte del hombre y sus límites, las formas de expresión no han cambiado tanto. Los primeros pensadores, los primeros en verter sus ideas en libros, escriben de manera alusiva, indirecta, retomando las formas clásicas de la poesía épica. Sin duda, el hecho de que lo que nos queda de ellos sean meros fragmentos, no hace más que enfatizar la tendencia que subraya Miguel Morey: “Se les interroga con especial cuidado, sospechando que, en algún modo, ellos detentan un secreto poderoso: un secreto que nos es vital poseer.”<sup>32</sup> Ciertamente, entre más escueta sea la obra existente – por ejemplo en el caso de Parménides – más ferviente parece ser la discusión alrededor de su significado. Además, la imposibilidad de resolución fomenta la especulación: “Siempre son algo más de lo que decimos de ellos: son ese momento vertiginoso en el que la verdad de nuestro origen es, a la vez, el origen de nuestra verdad.”<sup>33</sup> Pero no es sólo a causa de su preservación en forma fragmentada que el pensamiento de esta época es fragmentario. El uso de lenguaje de Heráclito es conocido por “el aspecto paradójico y antitético de un estilo en el que se entrechocan las expresiones opuestas, el uso de retruécanos, una forma voluntariamente enigmática.”<sup>34</sup> Ya entre sus contemporáneos, a Heráclito se le conocía como “el oscuro” (ὁ Σκοτεινός) debido a su estilo abreviado y aforístico. Todos los textos de la época presocrática incluyen elementos que involucran este aspecto misterioso del discurso, un aspecto que resaltaba la inspiración, en su sentido etimológico del espíritu soplado, o sea el entusiasmo (θυῖωσιν: literalmente “con el dios adentro”), así como su origen en los rituales de la adivinación.

---

<sup>32</sup> Morey, *Los presocráticos*, 9.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>34</sup> Vernant, *Mito y pensamiento*, 353.

Simultáneamente, los textos de este periodo representaban el principio de un proceso del abandono de fe en las expresiones fundamentadas por la religión y las tradiciones poéticas, para dar lugar a una nueva fe en el discurso en sí y en los resultados que arrojaban la puesta en función de un dispositivo que se llamaría lógica.

Ese fondo religioso, esa experiencia de la exaltación mística, es lo que la razón tiende a expresar de algún modo, gracias a la mediación del enigma. Posteriormente, ese impulso originario de la razón se olvidó, dejó de comprenderse esa su función alusiva, el hecho de que a ella le correspondía expresar un distanciamiento metafísico, y se consideró el “discurso” como si tuviese autonomía propia, como si fuera un simple espejo de un objeto independiente sin fondos, denominado racional, o incluso como si hubiera sido una sustancia.<sup>35</sup>

Así, Colli sugiere que el desarrollo de la razón, el nuevo posicionamiento del *logos* como discurso autónomo que procede por sus propias reglas que se basan en la racionalidad, implica un proceso de olvido de su propio surgimiento. Es un modo de discurso que no sólo pretende ser independiente en este sentido, sino que también anhela precisar el único modo correcto de argumentación que nos permite definir objetos así como sus calidades, desde la física hasta la justicia. La pregunta aquí es si acaso es posible para un discurso nacer de otro mundo de esta forma, llegando no sólo a condenar este mundo donde se originó, sino también a desprenderse de él, puro y sin impronta. Para Colli, este enigmático “otro” de donde surgió el discurso, permanecerá siempre: “Pero, desde el principio, la razón había nacido como algo complementario, como una repercusión, cuyo origen estaba en algo oculto, fuera de ella, que dicho ‘discurso’ no podía devolver totalmente, sino sólo señalarlo.”<sup>36</sup>

Sin embargo, este imbricarse entre modos de discurso supuestamente opuestos, funciona también en el sentido inverso. No solamente las formas míticas de la expresión encuentran continuidad en lo que consideramos textos filosóficos, sino que también funciona a la inversa. Algunos atributos del pensamiento filosófico, como por ejemplo una estructura organizada y un

---

<sup>35</sup> Colli, *El nacimiento de la filosofía*, 101-2.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 102.

desarrollo lógico, se encuentran también en textos tempranos que tratamos como poéticos o religiosos. Un ejemplo clave sería Hesíodo. Su jerarquía de los dioses de la mitología (la *Teogonía*) tiene “toda la sutileza y todo el rigor de un sistema filosófico, pero que sigue estando aún enteramente inmerso en el lenguaje y modo de pensamiento propios del mito.”<sup>37</sup> De manera similar, podemos decir que aunque Homero “no ofrece un discurso conceptual,” esto “no significa que su poesía no contenga múltiples y muy poderosos elementos normativos.”<sup>38</sup> Mucho antes de que los procesos del pensamiento racional hayan sido expresados como axiomas, Homero “aplica el principio de razón suficiente casi tan bien como cualquier filósofo, presentando siempre una motivación psicológica como móvil de las acciones y acontecimientos, a pesar de estar inmersas en situaciones imaginativas y fantásticas.”<sup>39</sup> Es decir, los mitos tienen su propia lógica y su propia verdad; no son simplemente “cuentos para niños” o “bellas mentiras”, como Sócrates suele describirlos despectivamente.<sup>40</sup> ¿Cuál es, entonces, la lógica singular del pensar mítico, y cómo se diferencia de la lógica filosófica?

“El dispositivo mítico desempeña, pues, el papel de un marco formal y de un instrumento, del pensamiento [...] que pueden ser utilizados también para expresar y transmitir, en una forma narrativa diferente de los enunciados abstractos del filósofo o del sabio, un saber concerniente a la realidad, una visión del mundo.”<sup>41</sup> Así define Vernant el modo en que el mito transmite cierto tipo de conocimiento, a través de una narración concreta. Pero la lógica detrás de aquel conocimiento es muy distinta a la que hoy consideramos necesaria para distinguir lo verdadero de lo falso:

---

<sup>37</sup> Vernant, *Mito y sociedad*, 182.

<sup>38</sup> García Peña, *El jardín del alma: mito, eros y escritura en el «Fedro» de Platón*, 30.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Cf. Plat. *Rep.* 2.376e-2.378a.

<sup>41</sup> Vernant, *Mito y sociedad*, 215

El mito pone, pues, en juego una forma lógica que podríamos llamar, en contraste con la lógica de la no contradicción de los filósofos, una lógica de lo ambiguo, de lo equívoco, de la polaridad. ¿Cómo formular, cómo formalizar estas operaciones de tanteo que convierten a un término en su contrario manteniéndolos separados desde otros puntos de vista?<sup>42</sup>

¿Cómo hablar en nuestros términos, Vernant pregunta, de una visión del mundo en donde los puntos opuestos no son contradictorios o exclusivos sino más bien complementarios e incluso susceptibles de intercambiarse unos por otros? Vernant concluye su libro *Mito y sociedad* con la observación de que la herramienta que nos hace falta es “el modelo estructural de una lógica que no sería la de la binaridad, la del sí o no, una lógica distinta a la lógica del *logos*”.<sup>43</sup>

Es con esta misma cita y pregunta que Jacques Derrida abre su ensayo *Khōra*, originalmente presentado en honor al trabajo de Jean-Pierre Vernant. Entre filósofos contemporáneos Derrida es quizá quien más se destaca por ocuparse de buscar esta herramienta que define “otro tipo de lógica”. Incluso podríamos leer el siguiente resumen de Vernant, sobre la naturaleza del mito, como una suerte de manifiesto para el tipo de lectura que Derrida lleva a cabo, en relación a cualquier tipo de texto:

El mito no se define únicamente por su polisemia, por el acoplamiento de sus diferentes códigos entre sí. Entre los mismos términos que distingue o que opone en su armadura categorial, introduce en el desarrollo narrativo y en la separación de los campos semánticos pasajes, desplazamientos, tensiones y oscilaciones como si los términos, al tiempo que se excluyen, se implicaran también en cierta manera.<sup>44</sup>

Los atributos que Vernant destaca del mito – desplazamientos, deslices, tensiones y oscilaciones – son los mismos que el pensador francés suele resaltar en los textos que somete a su particular modo de análisis. Derrida tiende a socavar, precisamente, la tendencia al binarismo que ha regido el pensamiento occidental desde Platón y Aristóteles o, para ser exactos, desde Parménides.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 219-220.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 220.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 219.



### 1.1.3 El surgimiento del discurso racional

Como bien se sabe, la lógica binaria nació con Parménides, que en su obra – conocida simplemente como el *Poema* – define por primera vez el principio de la no contradicción, es decir, el principio de que una cosa no puede ser y no ser a la vez.<sup>45</sup> Entre todos los pensadores presocráticos, se puede decir que este avance realizado por Parménides es el más fundamental para el desarrollo de la filosofía y de la ciencia. En el siguiente capítulo analizaremos con más detalle su *Poema* y su relevancia particular en lo referente al concepto de la persuasión. Pero antes, cual abogado del diablo, quisiera preguntar lo siguiente: si se trata, precisamente, de un “poema”, ¿hasta qué punto podemos analizarlo con “seriedad”? El texto comparte múltiples rasgos con la poesía épica, desplegando tropos como el guía espiritual, el viajero, o la elección de las rutas. ¿Qué tan significativo es que Parménides ponga esta nueva sabiduría en boca de una diosa que lo lleva al cielo en una carroza arrastrada por corceles? “Parménides sustituye a la Musa por una diosa anónima cuyo papel es dudoso. Ella puede decir la verdad, y cosas falsas como verdaderas, pero nos quedamos con la duda de qué tan ‘en serio’ deberíamos tomarla.”<sup>46</sup> Sin embargo, el texto es considerado fundamental para un principio básico de la lógica en el pensamiento occidental. Para tratarlo como tal, a menudo se ha considerado necesario hacer caso omiso de los elementos mitológicos, o bien tratarlos como simples ornamentos: “Dado que los primeros filósofos rechazan la seriedad de la poesía, a menudo hemos supuesto que los elementos mitológicos dentro de la filosofía son meras reverencias a un mundo de pensamientos obsoletos. Pasamos por alto la posibilidad de que el mito pueda servir para un propósito filosófico.”<sup>47</sup> Sin embargo, puede haber razones más complejas detrás de esta concepción de la

---

<sup>45</sup> La elaboración formal del principio, entre otras demostraciones lógicas, es desarrollado por su discípulo, Zenón de Elea.

<sup>46</sup> Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, 2.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 15.

razón misma como una especie de fuerza divina. El poder mismo de esta nueva estrategia del pensamiento lógico, que parece ser tan familiar para nosotros hoy en día, antaño debió de haber parecido misterioso en cuanto a las conclusiones inesperadas que implicaba, conclusiones que parecían poseer una necesidad que anteriormente sólo se atribuía a las acciones de los dioses:

Si las expresiones de épocas posteriores sugieren una deificación de la razón, no es de extrañar que Parménides la considerara como una diosa de la verdad. Él fue el primero en emplear la razón pura en la filosofía; daba lugar a conclusiones extrañas totalmente en desacuerdo con la experiencia de los sentidos; esto lo llevó, por así decirlo, a otra realidad, “lejos de los caminos trillados de los hombres”, y sin embargo, estas conclusiones y este otro reino parecían tener una especie de necesidad divina sobre ellos, que les dio una validez trascendente.<sup>48</sup>

Esta misteriosa necesidad inherente a las operaciones de la lógica, basada a su vez en la estructura del lenguaje, explicaría por qué se le atribuía un origen divino al *logos*: “La razón o la verdad por lo tanto tiende a convertirse en un agente cósmico, y Parménides habla de una ‘fuerza de la verdad’ [...]. Es entonces esta fuerza divina de la verdad sobre la cual se habla en el poema de Parménides, y si sus declaraciones parecen improbables a los mortales [...] éstas son las revelaciones de un agente fuera del alcance de los sentidos mortales.”<sup>49</sup> En breve, a pesar del hecho que tanto la forma como el contenido del *Poema* de Parménides remiten al mito, no por eso debemos rechazar *a priori* su seriedad filosófica.

La contraparte de esta definición de un elemento clave del discurso racional en el contexto de una obra que muestra todos los rasgos de un poema épico, sería la intervención de elementos del mito en una obra que consideramos propiamente filosófica. En el caso de los textos de Platón, sobran ejemplos de tales préstamos. Podemos identificar mitos tradicionales, como la historia del anillo de Giges,<sup>50</sup> el mito de Faetón<sup>51</sup> o el de las Amazonas.<sup>52</sup> En otros casos,

---

<sup>48</sup> Scoon, *Greek Philosophy Before Plato*, 74.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>50</sup> Plat. *Rep.* 2.359c–2.360c.

<sup>51</sup> Plat. *Tim.* 22c.

<sup>52</sup> Plat. *Laws* 7.804.

reviste mitos conocidos con nuevos nombres (el “Río Amēles” por la “fuente de Leteo” en el mito de Er en la *República*),<sup>53</sup> o incorpora elementos (personajes y motivos) de ellos, como por ejemplo las Islas de los Bienaventurados y el juicio después de la muerte en el *Gorgias*; o la recuperación del conocimiento que se tenía antes de nacer en el *Menón*, donde su uso de Mnēmósynē “recoge los más antiguos mitos de la memoria”.<sup>54</sup> También inventa sus propios mitos (algunos de los cuales, como el de Atlántida en el *Critias* y *Timeo*,<sup>55</sup> posteriormente tomaron vida propia) y relata historias que tienen cierto parecido a motivos míticos, como la Alegoría de la Caverna en la *República*.

Platón mismo parece justificar su uso de la mitología argumentando que no todos pueden seguir el discurso propiamente filosófico, de manera que deben hacer uso de imágenes o de analogías para entenderlo. Los mitos funcionan como un tipo de alegoría para la verdad. En la *República*, Platón elogia los cuentos porque llevan a los niños a creer en cosas nobles, aunque advierte que es necesario censurar los elementos falsos introducidos por los poetas antiguos. Más bien, estos mitos antiguos sirven como modelos (*typon*) para escribir nuevos cuentos.<sup>56</sup> En el *Filebo* y el *Fedón*, mientras tanto, rechaza los mitos de manera explícita. Sin embargo, su abundante uso de fuentes mitológicas pone en duda la distinción entre *mythos* y *logos* que él mismo quiere establecer, notoriamente en los diálogos *Protágoras*, *Teeteto* y *Sofista*. Esta ambigüedad lleva a Derrida a plantearse la pregunta inversa a la que nos hacíamos anteriormente con respecto a Parménides, acerca de qué tan “en serio” es este uso del mito por parte de Platón en el diálogo que lleva el nombre de *Parménides*:

El *Parménides* es “serio”, el recurso al mito no lo es del todo. Tal y como gobierna hoy tantas evaluaciones, y no sólo en el llamado “pensamiento anglosajón”, la oposición entre lo

---

<sup>53</sup> Plat. *Rep.* 10.614a–10.621d.

<sup>54</sup> Vernant, *Mito y sociedad*, 186.

<sup>55</sup> Plat. *Crit.*, *passim*; Plat. *Tim.* 21e–26d.

<sup>56</sup> Plat. *Rep.* 2.377c

serio y lo no-serio encubre aquí la de la filosofía *como tal* y su deriva lúdico-mitológica. El *valor* del pensamiento filosófico, es decir también su seriedad, en consecuencia, se aprecian en el carácter no mítico de su contenido.<sup>57</sup>

Es decir, según los criterios de la filosofía, no se puede considerar “serio”, y por lo tanto válido, un texto que indague o tenga como base conceptos tomados de la mitología. Por lo tanto, un texto clave como el *Timeo*, que está fuertemente marcado por su uso del mito para definir la cosmología platónica, resulta ambivalente: “Cuando incumben explícitamente al mito, todas las proposiciones del *Timeo* parecen organizarse en función de un *doble motivo*. En su duplicidad misma, éste constituiría el filosofema del mitema [...]”<sup>58</sup> Esta actitud dual hacia el mito puede resumirse de la siguiente manera: “Por un lado, el mito participa del juego. En consecuencia, no se lo tomará en serio [...]; pero por otro lado, en el orden del devenir, cuando no podemos aspirar a un *logos* firme y estable, cuando debemos conformarnos con lo verosímil, el mito es de rigor, constituye el rigor, el único posible.”<sup>59</sup> Es decir, el uso del mito no es algo que pueda tomarse de manera seria, sólo cuando llegamos a un punto en el que no se puede seguir realizando deducciones lógicas; es el momento en que retomamos el mito como fundamento. A continuación Derrida analiza un pasaje del *Timeo* (48a-e) en donde Platón sugiere que para buscar el origen de la cosmología que acaba de esbozar, basada en la mitología, habría que regresar al tiempo que antecede el origen del presente discurso:

Retomemos las cosas que anteceden, y esto puede traducirse así: volvamos con anterioridad al discurso seguro de la filosofía que procede por oposiciones de principio y cuenta con el origen como con una *pareja normal*. Debemos retroceder hacia un pre-origen que nos prive de esa seguridad y exija al mismo tiempo un discurso filosófico impuro, amenazado, bastardo, híbrido. Estos rasgos no son negativos. No desacreditan un discurso que sea simplemente inferior a la filosofía.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Derrida, *Khōra*, 37-38.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 56-57.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 82.

Derrida describe este propósito como “audaz”<sup>61</sup> dado que explicitar el origen “bastardo” de la filosofía amenaza con socavar la naturaleza de su propio discurso: “La filosofía no puede hablar filosóficamente de lo que *se asemeja* sólo a su ‘madre’, su ‘nodriza’, su ‘receptáculo’ o su ‘portamatriz.’”<sup>62</sup> Todas las anteriores son posibles definiciones de la palabra “khōra” (χώρα), concepto que Derrida retoma y usa en este ensayo para ejemplificar la irresoluble ambigüedad que yace en el origen de la filosofía: “Para pensar *khōra* hay que volver a un comienzo más antiguo que el comienzo – a saber: el nacimiento del cosmos –, así como el origen de los atenienses debe recordárseles más allá de su propia memoria.”<sup>63</sup>

Sin embargo, este regreso a un “antes” de la filosofía, como lo sugiera Derrida, está insinuado en el *Timeo*; se requeriría la activación de una memoria que fuera capaz de destruir la identidad de la filosofía misma. Vemos que la filosofía no sólo está asediada por su antepasado mitológico, sino que se fundamenta sobre el olvido de éste. El complemento al análisis de Heidegger mencionado antes – que Platón tuvo que preservar una memoria del mito para realizar un discurso efectivo – es la propuesta de Derrida: que Platón está obligado a negar, a olvidar, esta misma memoria para poder fundar su nueva filosofía.

## 1.2 Verdad y memoria

En el esfuerzo por sentar las bases para una comprensión completa de la persuasión en el contexto arcaico, hasta ahora hemos considerado el mecanismo por el cual el pensamiento racional surge del pensamiento mítico-poético, y cómo logra, o no, distinguir entre las respectivas calidades de la ambigüedad y de la precisión. También hemos señalado que el pensamiento racional además reclama una relación especial con la verdad, como algo que se

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 84.

alcanza a través de una deducción lógica en la argumentación, a diferencia de la verdad esencialmente enigmática que se esconde en los misterios de los poetas y sacerdotes. Este “ocultamiento” nos recuerda el origen de la palabra griega para la verdad, *alētheia*. La raíz de esta palabra es “-lēth-”, que designa algo que está oculto o escondido, un sentido que se preserva en nuestra palabra “latente”.<sup>64</sup> Agregando el prefijo privativo “a-”, la “verdad” entonces puede entenderse como “desocultamiento”, una observación sobre la cual Heidegger ha discutido ampliamente.<sup>65</sup> Sin embargo, la misma palabra es también la que nos da el nombre de Leteo, el mítico río del olvido ubicado en el inframundo, por lo que *alētheia* también puede significar “aquello que no ha sido olvidado”, o con un enfoque diferente, “aquello que no hay que olvidar”.<sup>66</sup>

Un aspecto importante del pensamiento mítico que Derrida mismo parece olvidar en su análisis sumamente agudo de la herencia del mito en la filosofía, un legado que hace tanto para trastocar los objetivos específicos de esta última, es la importancia misma de la memoria – *mnēmósynē* – como catalizador de la verdadera palabra. A este poder de la memoria se le otorgó un nivel de respeto que es difícil de entender en el mundo actual (y más difícil aún en un mundo saturado de memorias externas digitales – “*hypomnēmata*” – a un nivel que ahora se considera absurdo el intento de recordar cualquier dato por sí mismo): “Se percibe en el alba de la civilización griega como una especie de embriaguez delante el poder de la memoria pero se trata de una memoria de distinta orientación a la que se concibe actualmente y que responde a unos fines diferentes [...] De estas formas arcaicas de la memoria a la memoria tal como hoy se

---

<sup>64</sup> Weinrich, *Leteo*, 20.

<sup>65</sup> *Unverborgenheit* (desocultamiento) es un tema discutido por Heidegger en múltiples textos; uno de los más tempranos y más detallados es *Vom Wesen der Wahrheit*. Este es el texto de un curso que dio en 1932, publicado en castellano como *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, ed. Hermann Morchen.

<sup>66</sup> Weinrich, *Leteo*, 21.

concibe, la distancia es grande.”<sup>67</sup> Sólo tenemos que considerar que Mnēmósynē era personificada (al menos desde la *Teogonía* de Hesíodo)<sup>68</sup> como una diosa, madre de las siete Musas, y por lo tanto madre también de todo el universo de las artes, para comenzar a comprender la posición exaltada en la que se mantenía la facultad.

Para entender el papel desempeñado por la memoria en la validación de los fenómenos dentro del pensamiento mítico, volvamos a la investigación de Detienne sobre *alētheia*: “La verdad era inicialmente el habla, y [...] un privilegio reservado a determinadas personas: los poetas y adivinos, ambos formados en el largo aprendizaje de la ‘memoria’ o de la ‘musa’, la única que sabe ‘lo que fue, lo que es y lo que será’.”<sup>69</sup> Es decir, se trata de un ejercicio específico de la memoria que dota al habla de la calidad de la verdad: “[Memoria] era también, y sobre todo, el poder religioso que confiere al verbo poético el estatuto de palabra mágico-religiosa.”<sup>70</sup> El poder de traer el pasado o el futuro al presente, de hacer presente a los dioses y a los héroes, es el discurso verdadero. La memoria es como el ritual homérico, conocido como *ékklēsis* (ἐκκλησις), literalmente una “llamada hacia fuera” o “convocación”. Dicho ritual consistió en convocar a una persona muerta a salir del inframundo a la luz del día para responder a preguntas sobre el presente. En este sentido, el pasado se considera como una dimensión más del más allá: una dimensión contemporánea a la actualidad, pero muy lejana.<sup>71</sup>

La reminiscencia de las encarnaciones que ha conocido el *daimon* de nuestra alma, arroja de esta forma, un puente entre nuestra existencia de hombres y el resto del universo; confiere a la antigua imagen de un mundo lleno de almas y de hálitos, un parentesco y una circulación

---

<sup>67</sup> Vernant, *Mito y pensamiento*, 116.

<sup>68</sup> Hes. *Th.* 54.

<sup>69</sup> Vidal-Naquet, prólogo a la traducción inglesa de Marcel Detienne, *Masters of Truth*, 9. Vale la pena mencionar aquí que en los idiomas indoeuropeos no existe un verbo para “hablar la verdad”, que sería la contraparte de “mentir”. En los idiomas germánicos, además, las palabras designadas para “verdad” muchas veces están relacionadas a vocablos conectados al verbo “ser”.

<sup>70</sup> Detienne, *Maestros de la verdad*, 27.

<sup>71</sup> Cf. Vernant, *Mito y pensamiento*, 95.

incesante entre todos los seres de la naturaleza, el valor de una experiencia que el individuo es capaz de vivir a su nivel.<sup>72</sup>

Las palabras, a través de la práctica de la memoria, tienen un poder mágico que les permite trascender el tiempo e invocar un presente eterno. Por lo tanto, la alabanza, la glorificación (*kléos*) o, por el contrario, la crítica de un guerrero por parte del poeta equivale a la preservación de su memoria o lo condena al olvido: “Tras el elogio y la desaprobación, la pareja fundamental de las potencias antitéticas la constituyen *Mnēmósynē* y *Leteo*. La vida del guerrero se juega entre estos dos polos.”<sup>73</sup> Al eternizar la memoria del guerrero, el poeta lo rescata de su muerte. Simónides de Ceos, como el compositor más prolífico de epitafios en el mundo antiguo, sabía bien el valor de la memoria, y se conoce por ser el primer poeta en cobrarles a sus clientes. Pero valía su precio, puesto que le concedía a su cliente lo que la poeta Anne Carson denomina “la condición de la atención atemporal que los griegos llaman memoria”.<sup>74</sup> Al ser leído por el transeúnte, la lápida (*sēma* o *mnēma*) traía al presente a la persona referida en el epitafio. La repetida invocación de las palabras conlleva una duración en el tiempo que hace que el discurso que transmiten se vuelva “eterno”, y por lo tanto verdadero. En este sentido, la remembranza (*anamnēsis*) es lo que establece la verdad del discurso, que carece de otro medio de verificación externa.

En este *motif* claramente yace el origen de uno de los mitos retomados por Platón: el de la reencarnación de las almas. En el *Fedro*, *Menón* y el *Fedón*, Platón utiliza este mito para explicar cómo es que las personas tienen un conocimiento previo de las formas, un conocimiento que se recupera a través del proceso educativo. Mediante preguntas dialécticas, el profesor guía al estudiante en un viaje por su memoria, que lo lleva a redescubrir el conocimiento que había

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>73</sup> Detienne, *Maestros de la verdad*, 33.

<sup>74</sup> Carson, *Economy of the Unlost*, 74.



dejado en el olvido mientras bebía las aguas del Río Leteo en el más allá. La educación es por tanto una especie de “antídoto” a los poderes de Lēthē. No podría ser más claro el paralelo con la invocación chamánica de los muertos, que tiene como finalidad adquirir su sabiduría acerca de los problemas del presente, o con la actividad más secular del poeta de cuya memoria depende la fama de los héroes.

La memoria, por lo tanto, sigue siendo el catalizador del conocimiento, tanto para el pensamiento mítico como para el filosófico. Para Platón, ya no lleva su bagaje religioso del viaje místico hacia vidas pasadas, pero sí conserva la forma mítica, en una especie de *mimēsis* del mito. “En la teoría de Platón, el pensamiento mítico se perpetúa tanto como se transforma [...]. La persistencia de la perspectiva mítica respecto a la memoria constituye un fenómeno tanto más sorprendente cuanto que Platón ha transformado muy profundamente la concepción de la *psyche* humana y ha aproximado el alma del ‘hombre interior’.”<sup>75</sup> De modo que el conocimiento obtenido de la memoria por la nueva filosofía es útil para el mismo individuo como una persona en el mundo con el fin de enfrentarse a su propia fugacidad en el flujo de las cosas, y ya no solamente para preservar el misterio de las tradiciones religiosas o para alabar a los héroes. Vernant resalta el propósito de esta “copia” desmitificada del mito: “La memoria platónica ha perdido su aspecto mítico: la *anamnēsis* ya no trae consigo del más allá [...] el recuerdo de las vidas anteriores. Pero conserva en sus relaciones con la categoría del tiempo y la noción del alma, una función análoga a la que era exaltada en el mito.”<sup>76</sup>

Todavía tenemos que definir con mayor precisión cómo esta comprensión de la verdad – como una forma de “discurso consagrado por la memoria” – se diferencia en la forma en que el término se utiliza actualmente. En esencia se trata de una cuestión de la verdad *demonstrativa*

---

<sup>75</sup> Vernant, *Mito y pensamiento*, 113-4.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 115 (el énfasis es mío).

versus la verdad *performativa*. Hoy en día, esperamos que el discurso sincero haga uso del principio de no contradicción de Parménides, y que despliegue características tales como la correspondencia entre la afirmación y el mundo exterior, y el uso del razonamiento inductivo o deductivo. Los principios científicos modernos de falsabilidad o reproducibilidad son aplicables a la mayoría de las áreas del conocimiento y del discurso. Antes del desarrollo de estos paradigmas y estándares, sin embargo, los criterios de la verdad eran mucho menos explícitos, y dependían de una serie de factores tales como el papel que el hablante ocupaba en la sociedad, la autoridad que éste poseía, y la representación del poder y de la sabiduría en las hazañas de memoria. Como se mencionó anteriormente, estos individuos solían ser poetas y adivinos:

El poeta es siempre un “maestro de la verdad”. Su “verdad” es una “verdad” asertórica: nadie la pone en duda, nadie la prueba. “Verdad” fundamentalmente diferente de nuestra concepción tradicional, *alētheia* no es la concordancia de la proposición con su objeto, tampoco la concordancia de un juicio con otros juicios; no se opone a la “mentira”, lo “falso” [...] La única oposición significativa es la de *Alētheia* y *Lēthē*. En este nivel de pensamiento, si el poeta está verdaderamente inspirado, si su verbo se funda sobre un don de videncia, su palabra tiende a identificarse con la “verdad”.<sup>77</sup>

La palabra verdadera era en este sentido *eficaz*, es decir, un discurso que tenía peso entre los miembros de la comunidad y acarrea acciones y cambios: “Antes de los presocráticos el mundo del mito se ha caracterizado por la verdad indemostrable y la autoridad poética; de manera similar la palabra *mythos* tenía una connotación de un discurso autoritario, eficaz y performativo.”<sup>78</sup> El aspecto performativo se refiere sobre todo a las hazañas de la memoria, ya sea las del narrador de cuentos loables, o las del adivino que invoca los poderes religiosos de Leteo y Mnēmósynē. Pausanias, en su *Descripción de Grecia*, nos proporciona una descripción extraordinaria y detallada de uno de esos rituales, que tuvo lugar en Beocia. El iniciado que desee consultar el oráculo hace los preparativos relativos al ritual antes de entrar al santuario que

---

<sup>77</sup> Detienne, *Maestros de la verdad*, 76.

<sup>78</sup> Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, 16.

tiene la forma de una cueva artificial: “se ha pretendido reconocer un antiguo *tholos*, tumba en forma de nido de abejas [...] La consulta se efectúa a modo de descenso a Hades.”<sup>79</sup> Antes de entrar, sin embargo, el novicio bebe de dos fuentes:

Allí debe beber el agua llamada de Leteo porque con ella se olvida de todo lo que había pensado hasta entonces, y después bebe agua de Mnēmósynē para acordarse de lo que ve allá abajo.<sup>80</sup>

A continuación, el iniciado parece ser atraído hacia el reducido espacio de la cueva, para luego ser arrojado hacia afuera, una vez que la comunicación con el oráculo se haya logrado:

El que desciende allí, se ha de tender en el suelo sosteniendo unas tortas amasadas con miel, mete los pies en la cavidad y avanza él mismo cuidando de dejar las rodillas dentro; el resto del cuerpo es atraído y sigue a las rodillas, como suele tragarse a un hombre un grande y rápido río en un remolino. A partir de esto, todos los que entran en el oráculo no tienen la misma manera de ser informados, pues unos ven y otros oyen lo que va a suceder.<sup>81</sup>

Estos detalles del ritual de adivinación, la tumba con forma de colmena y los pasteles de miel, son sólo los primeros de muchas conexiones sugerentes que relacionan a la miel de abeja con nuestro tema central, la persuasión. La metáfora de entrar a la colmena con un regalo de miel con el fin de recuperar la sabiduría verdadera, no sólo es llamativa, sino que además está reflejada en imágenes similares que retratan la relación de reciprocidad en que *peithō* (persuasión) está basada, como veremos en el capítulo dos. Primero, examinemos más de cerca la idea del olvido, *lēthē*, que también parece asumir, en cierto sentido, un papel crucial dentro del juego del mito, la memoria y la verdad.

---

<sup>79</sup> Detienne, *Maestros de la verdad*, 53-4.

<sup>80</sup> Paus. 9.39.8.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 9.39.11.

### 1.3 Filosofía y olvido

Themistocles quidem, cum ei Simonides an quis alius artem memoriae polliceretur, “Oblivionis”, inquit, “mallem. Nam meminisse etiam quae nolo, oblivisci non possum quae volo.”  
Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, 2.104

Si la verdad se produce gracias al hecho de que las palabras del poeta se vuelven perennes, el proceso de traer al presente la fama del héroe, como en el ejemplo que vimos en el apartado anterior, requiere de un esfuerzo repetido de la memoria. En los intersticios de la memoria, sin embargo, debe ocurrir un olvido parcial. Es más, para que la memoria no sea mera repetición – sino que se renueve cada vez que se activa, en una suerte de actualización sin alteración alguna – el olvido es *necesario*. De esta manera, los epitafios de Simónides grabados en las tumbas señalan la *periodicidad* de este proceso: una oscilación constante entre olvido y remembranza renovada. “Así, la lápida de Megistias garantiza un futuro intercambio de olvido por memoria, y le compra un momento de vida cada vez que la inscripción es leída.”<sup>82</sup>

¿Cómo sería entonces la lápida del mito, supuestamente vencido por el rigor de la filosofía? ¿Cuál sería su epitafio? Debería tener uno, dado que sus atributos son conmemorados – mientras oficialmente son olvidados – por la filosofía. Al parecer, hay dos cualidades clave para el mito que se preservan relativamente íntegras en la transición a la filosofía. No sólo se mantiene la ambigüedad, cuando la meta es la precisión, sino también la estrecha relación entre la verdad y la memoria. En este sentido, podemos señalar un doble olvido en los fundamentos de la filosofía. Por un lado Derrida, en *Khōra*, analiza el olvido de los orígenes de la reflexión filosófica que se encuentran en el pensamiento mitológico; y por el otro, se olvidan los orígenes mitológicos de la relación entre la memoria y el conocimiento.

---

<sup>82</sup> Carson, *Economy of the Unlost*, 78. La traducción, en un sentido idealizado, se podría considerar ejemplar en este contexto: como una suerte de remembranza que renueva el texto sin alterarlo.

Más curioso aún es el requisito aparente de que este *olvido en sí debe de ser olvidado* a fin de permitir que el nuevo paradigma del discurso argumentativo se establezca sin estar contaminado por los antiguos modos “mágicos” de pensar. Este *olvido redoblado* de los orígenes mitológicos del discurso filosófico – que ponen en riesgo su validez por revelar las continuidades entre los dos – socava el hecho mismo de establecer la facultad de la memoria en un papel tan central de la búsqueda del conocimiento verdadero. ¿Cómo, entonces, podemos estar seguros de que el nuevo modelo de discurso en efecto promueve el conocimiento verdadero? La historia de la *alētheia* se olvida; *lēthē* mismo se olvida. De la misma manera que ocurre en el mito.

En este contexto, podemos establecer un paralelo interesante con otro campo de la vida en la Grecia clásica, que refuerza la impresión de que a la hora de fundar nuevos paradigmas, la posibilidad o la necesidad de olvidar es tan importante como la memoria misma. En su libro *La ciudad dividida: el olvido en la memoria de Atenas*, Nicole Loraux trata la vida política de Atenas, analizando un acontecimiento que terminó en la refundación de la ciudad en el año 403 a.C. Esto ocurrió después de la guerra civil, según la narración en el ciclo de obras de Esquilo que termina con la *Euménides*. En esta obra, las Erinias (“las que persiguen”) representan una forma de justicia previa a las leyes, donde a la violencia se le responde con violencia. Sin embargo, para romper este círculo de violencia, es necesario incorporarlas a la ciudad de un modo singular:

Transformadas en Euménides, ellas [las Erinias] protegerán a la ciudad: conteniendo su propia furia, y también la furia interna de la urbe. Por otra parte, debido a que “guardan la memoria del mal” [*kakon te mnēmōnes*, 382-3], las Erinias son designadas las custodias de la memoria en la ciudad, una memoria eterna, hermética y como si estuviera plegada en sí misma, una memoria que preventivamente exime a los ciudadanos de tener que “recordar las desgracias” que se infligieron el uno al otro en la *stasis*.<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Loraux, *On Memory and Forgetting in Ancient Athens*, 39.

Esto es como si la memoria de la *polis*, en este caso, estuviera basada en el olvido de lo político *per se*. A fin de reconciliar las facciones en guerra (στάσις, que viene de la palabra que denomina una “posición” y a través de este punto medio se convierte en el término para designar a la “guerra civil”) es imperioso olvidar, por lo tanto, pero no sólo olvidar: este olvido en sí debe ser conferido a un poder externo de manera que pueda mantenerse bajo llave, en secreto, doblemente olvidado. Conferido a otro poder, de tal manera que no pueda ser descubierto ni siquiera casualmente, y prevenir así que alguien dé rienda suelta a sus fuerzas malignas nuevamente.

Loraux añade dos detalles que sirven para respaldar esta historia y que son de especial relevancia para nuestra propia investigación. Primero, en las *Charlas de sobremesa* de Plutarco se menciona un altar erigido en un santuario de la Acrópolis dedicado a Lēthē como el poder que ofrece garantía para la reconciliación después de una querrela.<sup>84</sup> En segundo lugar, nos recuerda que en la *Teogonía* de Hesíodo, Lēthē se describe como la hija de Eris, que es la personificación del conflicto.<sup>85</sup> En este mismo texto, si se puede anticipar el siguiente capítulo por un momento, una de las hermanas de Lēthē es nombrada como Atē, que encarna a la ruina, y que a su vez es identificada posteriormente por Esquilo como la madre de Peithō, la persuasión.<sup>86</sup> Esto implica que Peithō y Lēthē tienen vínculos estrechos de parentesco, lo que tal vez no signifique nada en absoluto – las posibilidades de combinar las relaciones entre los dioses griegos de manera sugerente son tan ilimitadas como los poderes de la numerología para un teórico de la conspiración – o quizás apunte a una asociación mental entre los conceptos de *peithō* y *lēthē* (que, después de todo, es la suma de tales genealogías o teogonías), una asociación que más adelante consideraremos en detalle.

---

<sup>84</sup> Plut. *Quaest. Conv.*, 9.6.

<sup>85</sup> Hes. *Th.*, 227.

<sup>86</sup> Aesch. *Ag.*, 387.

En breve, parece que el olvido cumple un papel importante como mecanismo necesario para facilitar el establecimiento del nuevo paradigma del pensamiento filosófico. Esto es sorprendente ya que, como señala Marcel Detienne, en las sociedades tradicionales recordar correctamente el ritual y la práctica de la justicia es lo que mantiene en orden el mundo; el olvido lo relega al desorden y a la anarquía.<sup>87</sup> Sin embargo, si la memoria es tan importante para proporcionar una garantía de veracidad en el discurso, ¿qué significa para la filosofía haber sido fundada bajo el signo de su contrario: de *lēthē*, del olvido? ¿Es esta razón suficiente para condenarla, o puede esta falta de atención a la voz de Mnēmósynē, la madre de las Musas, justificarse de algún modo? Procedamos a investigar cómo memoria y olvido cumplen un papel importante en el arte del discurso, y los cambios que ocurren cuando los discursos empiezan a ser escritos.

#### 1.4 Escritura y memoria

Además de las funciones que Loraux menciona y que expusimos en el apartado anterior, la memoria tenía otros papeles políticos para los griegos. Aparte de la importancia que poseía para el poeta y para el adivino en la creación de los discursos verdaderos, la memoria era la herramienta del *mnēmon*, el encargado de recordar los asuntos legales del estado.<sup>88</sup> Este personaje podría verse, en la justicia del estado, como la contraparte de las Erinias, que se designan como *mnēmones* (memoriosas) de los acontecimientos. Vernant lo describe de la manera siguiente:<sup>89</sup>

La institución del *mnēmon* – una persona que retiene la memoria del pasado para fines de la justicia – descansa, mientras no existe la escritura, sobre la confianza en la memoria individual de un “registro” viviente [...] Sin embargo, el papel del *mnēmon* no está limitado

---

<sup>87</sup> Cf. Detienne, *Maestros de la verdad*, 51.

<sup>88</sup> Cf. Aristot. *Pol.*, 6.1321b38.

<sup>89</sup> Aesch. *Eum.*, 383.

al plano jurídico. Gernet señala que es una adaptación de una práctica religiosa. En las leyendas, el *mnēmon* figura como un servidor de los héroes: debe recordar de manera constante a su amo de su comisión divina, cuyo olvido acarrea la muerte.<sup>90</sup>

Una suerte de Sancho Panza para un Don Quijote olvidadizo, el *mnēmon* se encarga de traer al presente, una y otra vez, la dirección o el derrotero de la vida. Su posición, sin embargo, se vería amenazada por el desarrollo de la escritura y el principio de las historias escritas y de los archivos oficiales.

A su vez, la escritura fue el catalizador para una serie de cambios profundos en el pensamiento griego. Se podría decir que fue clave en la emergente distinción entre *mythos* y *logos*: “Este tipo de reflexión en la que las estructuras de la lengua sirven de soporte a una definición de las modalidades del ser y a una actualización de las relaciones lógicas sólo fue posible por el desarrollo de las formas de escritura que Grecia conoció.”<sup>91</sup> Este desarrollo no se trata solamente del formato del soporte, sino que acarrea una transformación en la valorización del discurso: “En y por la literatura escrita se instaura este tipo de discurso en el que el *logos* no es ya simplemente la palabra, sino que ha adquirido valor de racionalidad demostrativa y se opone [...] a la palabra del *mythos*.”<sup>92</sup> La forma en que se identifica con el *logos* de los filósofos es el discurso escrito, y Colli sugiere que este cambio en la forma de expresión es, de hecho, la razón por la cual la filosofía emergió de tal manera que pudo conformarse como hoy la conocemos: “No hubo un desarrollo continuo, homogéneo, entre sabiduría y filosofía. Lo que hizo surgir a esta última fue una reforma expresiva, fue la intervención de una nueva forma literaria.”<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, 81 nota 3.

<sup>91</sup> Vernant, *Mito y sociedad*, 172.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>93</sup> Colli, *El nacimiento de la filosofía*, 13.



Y para ser más específico, ya que en realidad el proceso del desarrollo de la escritura es largo y gradual, lo que parece ser el cambio clave se da entre una forma temprana del griego, conocida como “Lineal B”, y la escritura fonética. La primera forma, utilizada desde el 1600 hasta el 1100 a.C., estuvo restringida a una clase especializada de escribas, que conocían las claves para descifrarla: “El uso de la escritura en la época micénica tuvo el efecto no de divulgar la información, sino de limitarla.”<sup>94</sup> El efecto de la innovación de la escritura fonética fue lo que despojó a la escritura de su propio velo, y concedió a todos el privilegio para interpretarla, una habilidad que todavía dependía de una práctica formal de la memoria.

La escritura fonética desplaza lo secreto y lo hace público: no es un registro en un código propio de los escribas [como el Lineal B], sino que permite escribir tal como se habla – sin necesidad de transformar el discurso en una fórmula mnemotécnica – y reflexionar sobre este habla. Así el paso de lo oral a lo escrito tiene una importancia fundamental en el nacimiento del *logos*.<sup>95</sup>

Este cambio también involucra la diferencia funcional entre la palabra hablada y la palabra escrita: “Si el verbo está orientado hacia el placer es porque actúa sobre el oyente a la manera de un encantamiento. Por su forma métrica, su ritmo, sus consonancias, su musicalidad, los gestos y, a veces, la danza, que la acompañan, la narración oral provoca en el público un proceso de comunión afectiva [...]”<sup>96</sup> Un discurso escrito, mientras tanto, es más sobrio y riguroso y, de cierto modo, más útil dado que “uno puede seguir viéndolo”,<sup>97</sup> no depende de la presencia del orador, sino que está abierto al escrutinio penetrante y detenido del lector. El *logos* “sitúa su acción sobre el espíritu a otro nivel diferente al de la operación mimética (*mimesis*) y la participación emocional (*sympatheia*) [sin el] placer inherente a la palabra: como incluido en el mensaje oral, ese placer nace y muere con el discurso que lo ha suscitado.”<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peithō*, 6.

<sup>95</sup> Morey, *Los presocráticos*, 19.

<sup>96</sup> Vernant, *Mito y sociedad*, 173.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.*

Además, es posible inferir que existe una importante relación recíproca entre la naturaleza fija de la escritura y el surgimiento de un punto de vista metafísico. “La mirada desapegada de la metafísica al *logos* estático y presente de las cosas coincide con el viraje de la nueva conciencia filosófica, que abandona la escucha para enfocarse en observar sus propias marcas fijadas a lo largo de un espacio, en la lectura de ‘la escritura’.”<sup>99</sup> Es decir, la escritura funciona como una suerte de cartografía del mundo; su método geométrico fija todo en un lugar establecido que existe en un espacio objetivo. Aquel espacio sería independiente del flujo momentáneo que une al orador con la audiencia.

Regresando a los epitafios inscritos en los *mnēmata*, aquellos ofrecen un ejemplo aún más complejo y sugerente. Como la primera manifestación de *escritura pública*, podían ser leídos por cualquier persona letrada. Pero su forma de presentación, lejos de ser “palabras muertas”, involucraba nuevamente a la voz, al oído y a la memoria del lector:

Las inscripciones antiguas fueron verdaderamente “piedras hablantes” en el sentido de que la lectura en silencio no era un modo acostumbrado ni práctico de descifrarlos. Generalmente grabadas en *scriptio continua* sin espacios entre las palabras, las piedras exigían ser leídas en voz alta para que el lector pudiera “reconocer” las palabras [...] Las palabras y grupos de palabras oscuras para el ojo toman forma en el oído y descifran los códigos de la memoria.<sup>100</sup>

Pronunciar en voz alta las palabras del epitafio trae a presencia el pensamiento originario, sin la presencia de su emisor y en la misma voz del lector. Inevitablemente esto refuerza la impresión de que el discurso sea algo externo e independientemente válido. Activando la voz y la memoria de esta manera, sin embargo, este tipo específico de texto parece reunir atributos tanto de la escritura como de la palabra hablada: la duración de la primera y el aspecto presencial de la segunda.

---

<sup>99</sup> Smith, “Poetic *Peithō* as Original Speech” en *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*, 201.

<sup>100</sup> Carson, *Economy of the Unlost*, 83.

La diferencia en la manera en que funcionan los dos tipos de discurso, el escrito y el oral, tiene importancia no sólo en cuanto al tipo de expresión que favorecen, sino también para su respectiva relación con las técnicas de persuasión. Está claro que la voz viva tiene un poder particular sobre el que escucha, y que un orador elocuente puede persuadir con una facilidad que las palabras escritas no llegan a lograr. Esto implica que cuando un discurso está escrito, resulta “despojado de su misterio [...] deja de ser privilegio exclusivo de quien posee el don de la palabra y pertenece por igual a todos los miembros de la comunidad.”<sup>101</sup> Como resultado, la misma naturaleza de la persuasión se ve afectada. No puede depender más de artimañas para influir al oyente:

No se trata ya de vencer al adversario hechizándolo o fascinándolo por medio del poder superior de su verbo, se trata de convencerlo de la verdad haciendo que poco a poco su propio discurso interior, conforme a su propia lógica y según sus propios criterios, coincida con el orden de las razones expuesto en el texto que se le presenta.<sup>102</sup>

Tal vez esperaríamos que Platón, con su supuesta precisión y claridad, promoviera la escritura. Pero sucede lo contrario: en el *Fedro* declara su preferencia por la presencia viva de quien pronuncie el discurso, y condena la escritura como una copia muerta de las palabras, considerando que, sin la capacidad de responder a la interrogación, “se quedan siempre en lo mismo”.<sup>103</sup>

Sin duda existe una ironía en el hecho de que Platón proscriba la escritura a favor del discurso oral a través de un texto escrito, que supuestamente fue escrito para preservar las enseñanzas de su maestro Sócrates. Además, al describir la naturaleza auténtica y primordial del habla, recurre a metáforas propias de la práctica de la escritura, alegando por ejemplo que el

---

<sup>101</sup> Vernant, *Mito y sociedad*, 174.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 174.

<sup>103</sup> Plat. *Phaedrus*, 275 d-e.

habla es como un discurso “que se escribe en el alma”.<sup>104</sup> Aquella es una contradicción peculiar, una que Derrida ha analizado de manera exhaustiva en “La farmacia de Platón”.<sup>105</sup> Lo que es aún más irónico es que favorece la forma oral que justamente anima a los mitos tradicionales, a los cantos y encantos (επωδή) y a la poesía, por encima de la forma que puso fin al dominio del mito y permitió el desarrollo de un discurso más riguroso y confiable, el discurso que Platón mismo practica, o pretende practicar.

Esta última contradicción es sólo un elemento más en lo que ya podemos reconocer como un patrón de ambigüedades e imprecisiones que frustran intentos de encontrar una clara división entre el *mythos* y el *logos*, entre una forma de discurso fundado en historias orales y simbólicas, y otro basado en argumentos escritos y racionales. Por un lado podríamos argumentar que, tratándose de un proceso histórico, tales transposiciones de paradigmas son naturales e inevitables. Sin embargo, Platón mismo socava esta interpretación. En uno de los ejemplos más conocidos de su uso del mito, Platón concluye su libro sobre la justicia y el estado ideal, la *República*, relatando el mito de Er, el cual termina con la curiosa y ambigua declaración que con su obra “el *mythos* ha sido salvaguardado”. En la siguiente sección se llevará a cabo un análisis detallado de este mito, uno de los muchos que aparecen en la *República*, y que reúne material de una amplia gama de fuentes míticas. Este análisis servirá para presentar nuestro tema central, el de la persuasión, y sugerir su relevancia tanto para el *mythos* como para el *logos*.

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, 276 a.

<sup>105</sup> Derrida, *La diseminación*, 91-262.

## 1.5 El mito del río Amelēs

Como se ha señalado anteriormente, los orígenes de varios de los elementos que parecen ser la clave para el discurso filosófico, ya estaban presentes en los contextos del mito y en la noción tradicional acerca de lo que constituía el discurso verdadero. En concreto, estos elementos a menudo juegan un papel importante en las ceremonias religiosas y místicas. El poder mágico concedido a la memoria, por ejemplo, se manifestó en numerosas formas en las distintas corrientes y entre los diferentes grupos y sectas, incluyendo la tradición de la mística órfica.

En las tablillas órficas se dice del iniciado que anhela el éxtasis místico: “Ardo de sed y muero: pero dadme, aprisa, la fría agua que mana del pantano de Mnēmósynē”. Esta última, la memoria, apaga la sed del hombre, le da la vida, lo libera del ardor de la muerte. Con la ayuda de la memoria, “serás un dios en vez de un mortal”. Memoria, vida, dios, son la conquista mística contra el olvido, la muerte, el hombre, que pertenecen a este mundo. Al recuperar el abismo del pasado, el hombre se identifica con Dioniso.<sup>106</sup>

Para aquella secta cuyos miembros se hacían conocer como “los pitagóricos”, seguidores religiosos de las enseñanzas del filósofo presocrático, la memoria tiene un papel de igual importancia. Representaba el acceso a una verdad absolutamente estable y a un escape del flujo del tiempo y el cambio, y por lo tanto implica una manera de tener contacto con la inmortalidad. Los pitagóricos practicaban una disciplina de la memoria, según la cual todas las noches antes de dormir, recorrían con su mente cada evento sucedido durante el día que concluía. Esta *melētē* (disciplina; práctica; reflexión) de la memoria es similar a aquella que utilizaban los poetas para aprender de memoria sus versos, antes de que se expandiera el uso de la escritura. Los pitagóricos son conocidos por su *askēsis tēs aretēs*, “el ejercicio para la excelencia”, que requería de una dedicación de tipo militar: “La *melētē* filosófica, como la *melētē* guerrera, implica una energía sostenida, una atención constante (*epimeleía*), un duro esfuerzo (*pónos*).”<sup>107</sup> Un aspecto de esta práctica involucraba la generación de una tensión interior en el cuerpo del miembro de la

---

<sup>106</sup> Colli, *El nacimiento de la filosofía*, 36.

<sup>107</sup> Vernant, *Mito y pensamiento*, 120.

secta a través del control del diafragma: “En el empleo de una fórmula como ‘tensión del diafragma (*prapídes*)’ hemos creído reconocer el recuerdo de una disciplina de tipo yóguica, apoyada sin duda sobre una técnica de control del soplo respiratorio...”<sup>108</sup> Para los griegos, el *prapídes* también significa la mente, o el corazón en el sentido de sede del entendimiento.<sup>109</sup> La incertidumbre acerca de la anatomía significaba que los griegos situaban una serie de facultades mentales “en los órganos de la sección media del cuerpo: el diafragma (*prapídes*), los pulmones y praecordia (*phrén*) y las tripas o el hígado (*splanchna*)”.<sup>110</sup> De manera similar, en el *Fedón* de Platón, un diálogo fuertemente influenciado por el pitagorismo, se habla también de una concentración de fuerzas, una tensión, en el alma (*psyche*), cuando se describe a la purificación que se lleva a cabo en la preparación para la muerte.<sup>111</sup> Por lo tanto esta práctica tipo yoga es una “disciplina ec-stática” que es similar al “tipo de formación que Platón describe antes de exponer su teoría de la *anamnēsis*, en el *Fedón*, donde, de acuerdo con lo que él llama una tradición muy antigua, define la filosofía como una *melētē thanatou*.”<sup>112</sup> Es decir, entregarse a la disciplina de la memoria es una parte esencial de la práctica o preparación para la muerte, que es el objetivo final de toda filosofía.

Es así como dentro del tema de la memoria en Platón, descubrimos una herencia del pensamiento y de la práctica pitagóricas: “la *anamnesis* platónica, por medio de los ejercicios de memoria del pitagorismo, prolonga el antiguo tema mítico de Mnēmósynē, manantial inagotable

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, 123-4.

<sup>109</sup> Véase por ejemplo Hes. *Th.* 656; Hom. *Il.* 1.608.

<sup>110</sup> Lockett, *Anglo-Saxon Psychologies in the Vernacular and Latin Traditions*, 121.

<sup>111</sup> Plat. *Phaedo*, 67c. “¿Y la purificación no es, por ventura, lo que en la tradición se viene diciendo desde antaño, el separar el alma lo más posible del cuerpo y acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo en lo posible tanto en el presente como después sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura?”

<sup>112</sup> Vernant, *Mito y pensamiento*, 124. Plat. *Phaedo*, 67e: “οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι”; Plat. *Phaedo*, 81a. “μελέτη θανάτου”.

de la vida, fuente de la inmortalidad.»<sup>113</sup> La influencia de esta práctica encuentra su manifestación más evidente en el mito con el que cierra la *República*, que a su vez proviene de varias fuentes diferentes. La versión de Platón del mito cuenta la historia de Er, un guerrero que muere en batalla y después de doce días regresa a la vida y cuenta lo que vio en el más allá. Tras una serie de descripciones que Platón retoma de fuentes órficas, el relato termina en la llanura de Lēthē donde los que acompañan a Er en el inframundo están invitados a tomar agua del Río Amelēs; algunos toman demasiado, sin medida (*metron*), mientras que los que “son atentos” (*phronēsei*) toman la medida justa. Después de tomar su trago del arroyo, olvidan sus vidas anteriores y renacen en vidas nuevas, mientras Er despierta de su visión para descubrirse yaciendo en su propia pira funeraria. La clara implicación de este relato es que la reencarnación de nuestra alma en la nueva vida dependerá del nivel de sabiduría (*phronēsis*) acumulada en la anterior, y esto quedará reflejado en la cantidad de agua del olvido que se beba.

Según Vernant, aquella versión del conocido mito de la reencarnación contada por Platón incorpora dos pequeños pero significativos cambios con respecto a la versión de la tradición órfica. En la versión más antigua, el iniciado sediento que entra en el inframundo desea un trago *ilimitado* de las aguas de Mnēmósynē – el recuerdo – para, supuestamente, poder alcanzar la inmortalidad al permitir una memoria perfecta, y alcanzar así el conocimiento total. Platón ha transformado estos dos elementos para sus propios fines: lo que se bebe en el más allá son las aguas de Lēthē y no de Mnēmósynē, y éstas deben beberse en la medida justa, no en forma ilimitada. Así, incorpora a la historia un elemento de *mesótēs*, de medida o equilibrio, lo que refuerza su enseñanza de que la vida filosófica no debe tener extremos o excesos. También hace que se adapte a su teoría del conocimiento, que sostiene que lo que aprendemos en nuestra vida es un proceso de recolección (*anámnēsis*) de lo que ya habíamos aprendido en nuestra vida

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, 125.

pasada, asumiendo que uno obtiene la sabiduría para tomar la porción correcta de agua antes de nacer.

Aparte de esta transformación en los lineamientos del mito, que tiene su propia lógica, hay tres aspectos que nos interesa resaltar. Primero, el sobrenombre que Platón le otorga a lo que solía conocerse como el Río Leteo (y que tenía la misma función de causar el olvido): *Amelēs* (ἀμελής). Dicha palabra quiere decir “imprudente”, “desatento”, y significa, como se podría anticipar, una falta de *melētē* (disciplina), recordando de esta manera y explícitamente, las prácticas pitagóricas también referidas en el *Fedón* dentro del contexto de la muerte de Sócrates.<sup>114</sup> Un segundo aspecto del mito, relacionado con lo anterior, es el hecho que Platón describe al Río Amelēs como un río “del que ningún recipiente puede retener el agua”.<sup>115</sup> Esta dupla de conceptos – la falta de control o la disciplina, y la falta de contención que se expresa en la imagen de un contenedor agujereado – la encontramos de forma recurrente en relación a las nociones antiguas de la persuasión. En particular, sugiere un vínculo con el mito de las Danaides, lo cual vamos a examinar con más detalle en los apartados 2.1 y 2.4.

El tercer aspecto de este mito que quisiera subrayar sirve para presentar el tema de la persuasión en líneas generales. Casi en las últimas líneas de la *República*, Platón lleva a cabo una reflexión acerca del uso que él mismo hace del mito: “Y así, Glaucón, se salvó este relato y no se perdió, y aun nos puede salvar a nosotros si le damos crédito, con lo cual pasaremos felizmente el río del Olvido [Leteo] y no contaminaremos nuestra alma.”<sup>116</sup> Lo que aquí se traduce como “relato” es la palabra *mythos*. Platón declara que el relato se ha salvado. Pero, ¿cuál? Y, ¿para quién? El mito, como se sabe, es denunciado por Platón en la *República* como algo mentiroso,

---

<sup>114</sup> Cf. Vernant, “El río Amelēs y el *melētē thanatou*” en *Mito y Pensamiento*, 119-134.

<sup>115</sup> Plat. *Rep.*, 10.621a.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 10.621c. Traducción de Pabón y Fernández Galiano.



alegando que es “útil a la humanidad sólo como un medicamento (*hōs en pharmákou eídei*)”.<sup>117</sup>

Por el bien del público, se les permitió hacer uso de tales mitos únicamente a los gobernantes de su ciudad ideal. Entonces, ¿qué quiere decir Platón acerca de su propio uso de este mito y de los mitos en general, en estas líneas que ponen fin a su gran obra maestra? En mi propia concepción, en este pasaje Platón apunta a la *persuasión* como el elemento que da continuidad entre el discurso antiguo del *mythos* y el nuevo modelo argumentativo del *logos*. Con el fin de entender por qué y de qué manera esto puede ser así, debemos examinar este pasaje clave en el griego original:

Καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μινθησόμεθα.

La sección crucial aquí es: *mythos esóthē [...] kai ēmas an sóseien, an peithómetha autō...* “Se salvo el *mythos*... y nos puede salvar si nosotros lo *peithómetha*.” Es esta última palabra, *πειθώμεθα*, el verbo que debemos intentar descifrar. La oración, que podemos parafrasear de la siguiente manera, “nosotros *peithómetha* el *mythos*”, (aunque sin necesariamente el sentido activo que esta estructura puede implicar), se traduce en muchas formas diferentes en las diversas traducciones publicadas. La versión castellana de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano propone “si le damos crédito al mito”. La traducción en la versión española de *Mito y pensamiento* de Vernant elige: “Si ponemos nuestra fe en él.” La versión en inglés de D. Lee tiene “if we remember it...” La traducción clásica de Jowett reza “if we are obedient to it...” El rango abarcado por estas interpretaciones divergentes refleja la ambigüedad inherente del término *πειθώμεθα*. *Peithómetha* es el presente del subjuntivo de la primera persona del plural del verbo *πείθω*, que normalmente se traduce como “persuadir”. Como esta proliferación

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, 389b. Este tema del control social está retomado por Aristóteles en la *Metafísica*: “El resto de la tradición se ha añadido más tarde en forma mítica, con miras a la persuasión de la multitud (*pros ten peithō ton pollon*)” Aristot, *Met.* 1074b. Cf. Carlo Ginzburg, *Wooden Eyes*, 41-45 para una discusión interesante de estos dos pasajes.

de alternativas sugiere, el término también tiene importantes connotaciones de “obedecer”, “poner la fe en algo”, “recordar”, entre otros. Vamos a abordar las razones detrás de esta multiplicidad de significados con mayor detalle en el capítulo siguiente.

¿Por qué ninguna de las traducciones mencionadas utiliza el sentido más común del verbo *πειθώμεθα*, que es el de “persuadir”? El cual, según mi interpretación del pasaje sería el más adecuado. Traducir el condicional como “si estuviéramos persuadidos por el mito” o, igualmente “si nos dejáramos persuadir por el mito”, revelaría el hecho de que Platón está llevando a cabo un tipo de argumentación en paralelo. Si regresamos al texto de la *República*, nos percatamos que antes de relatar el mito de Er, que sirve como ilustración del evento de la reencarnación, Platón ha presentado una serie de deducciones lógicas, parecidas a las que se encuentran en el *Fedón*, argumentando a favor de la inmortalidad del alma como una realidad demostrable. Al rematar estas deducciones con el relato fantástico, nos está diciendo, en efecto, que si su argumento lógico no es capaz de persuadirnos, deberíamos permitir que el mito lo haga. Y además, precisamente, esta confusión de los límites entre la historia y el argumento, es lo que salva no sólo a este mito en particular, sino al mito como tal.<sup>118</sup> Una sugerencia por parte de Vernant es que Platón está satisfaciendo su deuda con:

[...] los temas legendarios que él ha transpuesto y que conservan, por su enraizamiento en el pasado religioso de Grecia, un incomparable poder de sugestión. [...] La filosofía ha destronado el mito y ocupado la plaza que tenía éste; pero si ella es válida, se debe también a que ha sabido salvar esta “verdad” que a su manera el mito expresaba.<sup>119</sup>

La pieza clave que apoya mi interpretación aparece en la siguiente línea del texto de la *República*. Platón repite exactamente el mismo término, *πειθώμεθα*, pero ahora refiriéndose a su

---

<sup>118</sup> El verbo para ‘salvar’, *σώζω*, también contiene los sentidos de “asegurar”, “reafirmar”, interesante en el contexto de un mito que, más que otros, ha sido “inventado” por Platón, cómo señala Claudia Barrachi: “Given the relatively original character of the myth of Er [...] as an *inventio* (in its double meaning, both a finding and a bringing forth), saving here cannot simply mean conserving and cannot merely be a matter of antiquarian passion [...] the term signifies saving, keeping, retaining, preserving and in this sense even making secure, strengthening, confirming, empowering...”, *Of Myth, Life, and War in Plato's Republic*, 107.

<sup>119</sup> Vernant, *Mito y pensamiento*, 134.

*propio* intento de persuadir: ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν, [...] “Pero si estamos *peithómetha* por mí, vamos a creer que el alma es inmortal...” Esta repetición de *peithómetha* ha sido omitida o ignorada por casi todas las traducciones de la *República*. Pabón y Fernández Galiano traducen “...si os atenéis a lo que os digo y creéis que el alma es inmortal...” La única excepción que he podido encontrar en cuanto a esta curiosa falta de atención a lo que parece ser un atributo significativo, por no decir crucial, del texto es la renombrada traducción al inglés realizada por Allan Bloom, que traduce el pasaje completo de la siguiente manera: “And thus, Glaucon, a tale was saved and not lost, and it could save us, if we were persuaded by it and we shall make a good crossing of the river Lethe and not defile our soul. But if we are persuaded by me, holding the soul is immortal [...] we will reap the rewards.”<sup>120</sup> Desde mi punto de vista la repetición nos obliga a traducir el término como “si estuviéramos persuadidos”, y no “si obedecemos” u otras variantes, precisamente porque Platón está reflexionando sobre las diferentes modalidades de persuasión que se emplean en los dos tipos de discurso, y quizás admitiendo tácitamente que, después de todo, no son tan diferentes.<sup>121</sup> ¿Será la persuasión el vínculo que cierra la brecha entre *mythos* y *logos*, y que proporciona la continuidad entre ambos? En el siguiente capítulo examinaremos más a fondo el desarrollo de la noción de la persuasión desde las fuentes más tempranas hasta la época de Platón.

---

<sup>120</sup> Platón, *Republic*, trad. inglesa de Allan Bloom, 303.

<sup>121</sup> Un argumento detallado que corre paralelo a éste es utilizado por Alexander Nehamas para promover la traducción de *peithómetha* como “persuadir” y no “obedecer” en un pasaje de la *Apología* de Platón, 29b6-7. Véase *Virtues of Authenticity*, 44-45, incluidas las notas 50-53.

## Capítulo 2. *Peithō*: la persuasión en la Grecia arcaica y clásica.

### Introducción

Trazar el desarrollo del concepto de la persuasión en los albores del pensamiento occidental requiere empezar por las primeras referencias textuales, incluso por la evidencia arqueológica. Ambas abundan como fuentes de la Grecia Antigua, revelando un complejo conjunto de fenómenos relevantes que ubican al concepto en el corazón de la cultura de la época. Antes de examinar estos testimonios, es necesario dedicar unas palabras a la cuestión de cómo se debe tratar este material.

Mi modelo en este acercamiento al pensamiento griego se basa en el argumento de aquella obra maestra de reflexión sobre la relevancia de los conceptos griegos de la libertad y la responsabilidad, el libro *Vergüenza y necesidad* de Bernard Williams. La cuestión en cuanto al “regreso a los griegos”, a menudo en aras de buscar “verdades originales”, es un auténtico campo minado, dada la distancia en el tiempo y en el entorno cultural. Sin embargo, esforzarnos a hacer esta pregunta es una tarea justificada:

Los antiguos griegos se encuentran entre nuestros ancestros culturales, y nuestra visión de ellos está íntimamente relacionada con la visión de nosotros mismos. Esa siempre ha sido la razón específica para estudiar su mundo. [...] El pasado griego es especialmente el pasado de la modernidad.<sup>122</sup>

Al decir esto, Williams no cree en una versión evolutiva, en la cual el pensamiento griego representa los primeros peldaños en una escalera hacia el presente. Más bien, busca llevar a cabo una comparación filosófica, que en el caso de su investigación, muestra que ciertas ideas éticas de los griegos no eran solamente diferentes sino que también estaban “en mejores condiciones” que las nuestras.<sup>123</sup> Este rechazo del modelo progresista compara las distintas visiones del mundo por sus propios méritos, e indaga si acaso la perspectiva más antigua era de algún modo “mejor”

---

<sup>122</sup> Williams, *Shame and Necessity*, 3.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 4

o “más apropiada” (en un sentido que queda aún por definir). Es importante recordar las profundas diferencias de contexto: creencias sobrenaturales, sacrificios, *miasma* (culpabilidad heredada), ritos de fertilidad, esclavitud, y demás. No obstante, las preocupaciones que muestran incluso los textos más tempranos por la relación entre el lenguaje y la realidad, la acción humana y la responsabilidad, el destino y la ambigüedad, son fáciles de reconocer. Tal como dice Williams con respecto al teatro griego:

El hecho de que podamos honestamente, y no sólo como turistas, responder a las tragedias, es casi suficiente en sí mismo para demostrar que éticamente tenemos más en común con los espectadores de las tragedias que lo que la historia progresista permite.<sup>124</sup>

Tomando esto en cuenta, el enfoque del presente capítulo es analizar los matices de cómo la persuasión fue concebida y caracterizada en el periodo de transición entre el pensamiento religioso o mítico y el auge del pensamiento propiamente filosófico. Las fuentes disponibles abarcan los primeros textos homéricos y las versiones míticas, hasta los diálogos platónicos, pasando por los fragmentos presocráticos y las obras dramáticas del periodo clásico. En estas fuentes tan variadas, descubriremos un conjunto de preocupaciones acerca de la persuasión que revelan un cuestionamiento constante del concepto en el trasfondo de las grandes discusiones de la época, aunque no siempre de manera explícita. Poetas, pensadores y dramaturgos discutían, de manera directa o indirecta, el poder misterioso del lenguaje, la influencia que éste puede tener sobre las mentes de los hombres, y cómo las palabras pueden llegar a alterar el curso de sus intenciones y acciones. Como resultado de sus distintas apreciaciones, existía una desconcertante ambigüedad que oscila entre una valoración negativa y positiva del concepto. En conjunto, aquellos textos reflejan una forma inmejorable de comparar y contrastar nuestras propias ideas acerca de la persuasión con las de un periodo completamente diferente pero íntimamente vinculado al nuestro. Lo que revelan nos obliga a reconsiderar la apreciación contemporánea de

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, 18.

la persuasión como el mero resultado de un procedimiento argumentativo, que hoy es ante todo objeto de estudio de las ciencias sociales o de las ciencias de la comunicación.

Por sobre todas las cosas, considero que lo que estos textos sugieren es que un aspecto significativo de la experiencia humana ha perdido, en cierto sentido, sus medios de expresión; privados de una voz a causa del desarrollo del canon filosófico, “*peithein* [persuadir], ha sido descuidada por los investigadores modernos”.<sup>125</sup> Esto no sólo representa una pérdida para nuestra comprensión de los griegos, sino también para la comprensión de nosotros mismos.

## 2.1 Persuasión en el mito

El panteón griego de los dioses a menudo proporciona claves para entender la manera en que ciertas nociones y fuerzas, tanto humanas como naturales, solían ser concebidas, y sobre cómo estas nociones y fuerzas se relacionaban en la concepción del mundo de aquel entonces. Con muchas reservas, podríamos definir los textos que nos presentan con la generación de deidades y los matrimonios mixtos como una especie de mapa mental, una cartografía conceptual. Muchos de los dioses y diosas más conocidos – Zeus, Hera, Hermes, Atenea – presentan tantos atributos contradictorios que en realidad no podemos decir que “representan” un concepto único. A su vez, muchas de las deidades menores no parecen ser más que claves para representar distintos aspectos del comportamiento humano y de la sociedad, y reciben poca caracterización como individuos. Unos pocos ejemplos, entre cientos de ellos, incluyen a Sofrosina (Σωφροσύνη), el espíritu de la moderación y la prudencia; Kratos (Κράτος), el espíritu de la fuerza y el poder, y Filotes (Φιλότης), el espíritu de la amistad. De hecho, mientras avanzamos hacia la época clásica, podemos observar una proliferación de estas “deidades-concepto”, lo que puede en cierta medida reflejar una creciente demanda de respuestas acerca de cómo funcionaban tales

---

<sup>125</sup> Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 136.

conceptos. El concepto de la persuasión no es ninguna excepción, puesto que también tuvo su deidad. ¿Cuáles son, pues, sus características?

Entre las fuentes textuales que han sobrevivido hasta nuestros días, la primera mención de una persuasión personificada (Πειθῶ, *Peithō*) se encuentra en la *Teogonía* de Hesíodo, como uno dentro del gran número – tres mil – de ríos o pozos que se han creado a partir de la unión de los titanes antiguos, Océano y Tetis.<sup>126</sup> La mayoría de estos se refieren a ríos reales, o que tienen nombres tomados de los territorios geográficos por los que corrían (*Europa, Asia*), o bien se refieren a simples cualidades descriptivas (*Xanthe* – turbia; *Ocyrrhoe* – de flujo rápido). Entre todos estos nombres, solamente *Peithō* se refiere a una calidad más abstracta o de la cultura humana; además, ella es la primera en la lista. Si se tienen en cuenta otras descripciones de la persuasión en la misma obra, es posible especular sobre la razón por la que fue elegida para encabezar esta lista:

Πειθῶ también encabeza la lista de pozos que en la *Teogonía* son hijas de Océano y Tetis. Éste es un nombre curioso, e incluso en este catálogo de nombres propios muy cuidadosamente elegidos no se puede encontrar ninguno comparable... El nombre es quizás el único en este catálogo que se refiere sobre todo al sonido de un manantial. Si las palabras persuasivas ῥεῖ μείλιχα [fluyen suavemente] el suave flujo de un manantial por el contrario puede recordarnos el discurso persuasivo.<sup>127</sup>

Las “palabras persuasivas” a las que aquí se hace referencia, y cuyo atributo es que *rhei meilikha*, fluyen suavemente, provienen de una parte anterior del poema que describe el uso que le da Zeus al discurso persuasivo para resolver querellas. Es importante leer los versos en el original, para escuchar la aliteración que reproduce el sonido de la descripción del agua que fluye: τῶ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἔερσην, τοῦ δ’ ἔπε’ ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα.

---

<sup>126</sup> Hes. *Th.*, 349.

<sup>127</sup> Solmsen, “The ‘Gift’ of Speech in Homer and Hesiod”, 1-15.

“Le destilan en la lengua un delicado rocío, y las palabras fluyen suaves de su boca.”<sup>128</sup> Esta conexión entre la suavidad o el dulzor, en particular el de la miel, y el discurso eficaz y persuasivo, es recurrente. Por ejemplo, el *Himno homérico a Hermes* describe a tres hermanas míticas asociadas con la adivinación, las mujeres-abejas, y cómo ellas “se nutren de los panales y dan cumplimiento a todas las cosas. Cuando, nutridas de rubia miel, entran en trance, consienten de buen grado en profetizar la verdad (*alētheia*). Pero si se ven privadas del dulce manjar de los dioses, mienten (*pseudontai*) entonces agitándose unas a otras.”<sup>129</sup> También podemos recordar el ritual descrito con anterioridad, en la sección 1.2, mediante el cual el iniciado lleva una ofrenda de pan de miel a una cueva en forma de colmena con el fin de recibir un pronunciamiento oracular e, implícitamente, verídico.

Esta correlación recurrente entre el dulzor y la persuasión, o la eficacia del discurso, será analizada con más detenimiento a continuación. Es importante destacar que esta reciprocidad tiene una contraparte en el dolor, como veremos cuando la cualidad aparece una vez más en la descripción del estadista y orador griego, Pericles, cuya voz está calificada como “dulce” mientras se admiraba la “volubilidad y prontitud de su lengua.”<sup>130</sup> Sin embargo, la misma metáfora de la abeja sirve también para describir otro aspecto del discurso: el aguijón. También refiriéndose a la habilidad de Pericles en el oratorio, Eupolis escribió: “La persuasión moraba en sus labios, por lo que, único entre los oradores, encantó y dejó una púa en sus oyentes.”<sup>131</sup> La persuasión puede ser dulce, pero puede a su vez clavar un aguijón. Esta doble naturaleza, como veremos, es una característica central de la diosa Peithō, que representa el concepto de la persuasión.

---

<sup>128</sup> Hes. *Th.*, 83-84. La frase es muy parecida a la descripción del “habla dulce” de Néstor en la *Iliada*: καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέειν αὐδὴ “y de su lengua fluían palabras más dulces que la miel”. Hom. *Il.*, 1.249.

<sup>129</sup> *HH 4*, 558-563. Cf. Kerényi, *Hermes el conductor de almas*, 44-48.

<sup>130</sup> Plut. *Per.*, 7.1.

<sup>131</sup> Fr. 102 K-A. Cf. Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peithō*, 12.



Peithō es una diosa con características fundamentalmente ambivalentes.<sup>132</sup> Hay un aspecto que es suave, seductor, y que está asociado a Afrodita, ya sea en forma individual como parte de su séquito, o bien incorporada directamente a los atributos de la diosa del amor. Y, por otra parte, hay un aspecto engañoso, falaz, la *Peithō dolia*,<sup>133</sup> que está vinculada al culto a Hermes. Por un lado, Peithō es considerada como un elemento importante para la fundación y la preservación de la vida civil, y por otro, se asocia en algunos contextos con *Ate*, la “Ruina”.<sup>134</sup> No sólo es venerada por las cortesanas, las *hetaira*, sino que también la encontramos obrando en los ritos del matrimonio.<sup>135</sup> Por sobre todas las cosas, Peithō inspira las palabras de la justicia y las de los oradores más nobles, pero simultáneamente se le asocia con la decepción y las “palabras mentirosas”. Como señala Detienne, “En el plano mítico, la ambigüedad de Peithō puede discernirse particularmente bien.”<sup>136</sup>

Observemos primero el vínculo entre Peithō y la seducción, que se hace evidente sobre todo en las representaciones de la diosa en frisos y vasos, que con frecuencia la muestran junto, como se ha dicho, a Afrodita. En una de estas representaciones, Peithō acompaña a esta última como una suerte de catalizador en la persuasión erótica de Helena, mientras que Eros realiza la misma tarea con París (Fig. 1). Una escena similar la muestra adoptando un papel más dinámico en la seducción de Leda por Zeus en forma de un cisne (Fig. 2). En esta imagen aparece con varios de sus principales atributos: un ovillo de cuerda para representar las palabras que usa para unir y amarrar; el cinto de oro de la seducción femenina; y la paloma, que lleva el cinturón en el pico. Otras imágenes la muestran huyendo con espanto de la escena de una violación, cuando la

---

<sup>132</sup> Mucha de la información reunida en esta sección está tomada del estudio de Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peithō*, especialmente 31-45.

<sup>133</sup> Aesch. *Lib.*, 726-8.

<sup>134</sup> Aesch. *Ag.*, 385-6.

<sup>135</sup> Véase Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peithō*, 35-36.

<sup>136</sup> Detienne, *Maestros de la verdad*, 71.

dulce seducción se transforma en su opuesto, en una fuerza violenta (Fig. 3). Por último, otra pintura la muestra nuevamente en compañía de Afrodita, con una flor en la mano (Fig. 4). En conjunto, las representaciones visuales destacan la función de la diosa para hacer que las relaciones amorosas fluyan de manera armoniosa y sin irrupciones de violencia, que se ve personificada como *Bia*.



*Fig. 1.* Friso en bajorrelieve que representa a Peithō sentada en una columna (arriba a la izquierda), con su mano derecha al parecer sujetando una paloma. Vigila el proceso de persuasión en curso, entre Afrodita y Helena por un lado, y Eros y París por el otro. Existen varios ejemplos de jarras de distintas formas con los mismos personajes en posiciones casi idénticas, incluyendo el *skyphos* conocido como Boston 13.186, ARV2, 458, 1 y el *amphoriskos* conocido como Berlín 30036, ARV2, 1173.1. Otras imágenes la presentan asistiendo a las nupcias de Ariadna y Dioniso, Tetis y Peleo, y la de Harmonía.

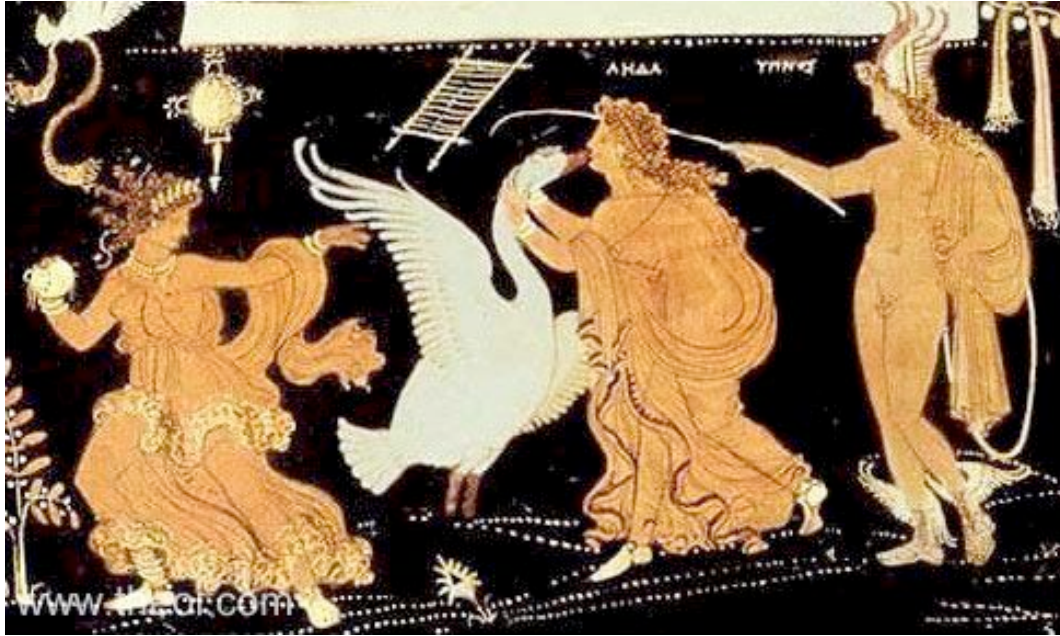


Fig. 2. La escena muestra a Zeus, en forma de cisne, seduciendo a Leda. Hypnos la hace dormir con el agua del Río Leteo goteando de una rama, mientras Peithō observa. Su paloma vuela encima de ella, cargando su cinto. ¿Está huyendo de la acción violenta de Zeus o está lanzando su ovillo como si fuera una granada? Pintura sobre un *loutrophoros* en la J. Paul Getty Museum, Malibú, número de registro 86.AE.680, ca. 350 a 340 a.C.



Fig. 3. Los gemelos Dioskouroi (sólo se muestra a uno de ellos en esta imagen) raptan a las jóvenes Leukippides, llevándoselas a la fuerza para convertirlas en sus amantes. Las diosas Afrodita, sentada en un altar, y Peithō son testigos de la escena. Peithō huye cuando la persuasión se sustituye por la fuerza. *Hydria* en el British Museum, Londres. ARV2, 1313.5, ca. 420 a 410 a.C.





*Fig. 4.* En un detalle de una vasija de arcilla ateniense de figuras rojas Peithō es representada sosteniendo una flor. La espada que se puede ver abajo a la derecha se ha caído de las manos de Menelao, quien ha sido sorprendido por Afrodita. 450-400 a.C.

Una de las secuencias mitológicas en la que se muestra la oposición específica entre Peithō y Bia en múltiples niveles es la historia de las Danaides. En esta leyenda fundacional de Argos, las Danaides son las cincuenta hijas de Dánao, destinadas a casarse con los cincuenta hijos de su hermano gemelo, Egipto. Dánao huyó con sus hijas a Argos, perseguido por su hermano. Llegada la noche nupcial, las doncellas fueron instruidas por su padre a asesinar a sus pretendientes, e impedir de ese modo ser tomadas por la fuerza. Todas cumplieron con su cometido, salvo la mayor de las hermanas, Hipermnestra (también conocida como Amímone), cuyo prometido Linceo eligió respetar su deseo de permanecer virgen. Dánao se enfureció con su hija y la llevó ante el tribunal de Argos. Sin embargo, gracias a la intervención de Afrodita, que pudo persuadir al tribunal, Hipermnestra fue absuelta. En gratitud, las Danaides establecieron un santuario a Peithō, descrito de la siguiente manera por Pausanias en su recorrido por Grecia: “[Cerca de aquí] se encuentra el santuario de Ártemis, sobrenombrada Peithō, consagrado por Hipermnestra cuando venció a su padre sobre su falta con Linceo”.<sup>137</sup> Aquel relato vincula dos aspectos básicos de la persuasión que aparecen frecuentemente en el mundo griego: el rechazo de la *bia*, la fuerza, a favor de una resolución basada en el acuerdo mutuo; y el poder de “las palabras adecuadas” para influir en un juicio. Vale notar que este poder somete también a los dioses: Afrodita no puede intervenir de manera arbitraria para cambiar los hechos, sino que también está obligada a servirse del poder misterioso del lenguaje. La negociación entre dichos aspectos, el discurso y la fuerza bruta, es paradigmática para el fundamento de la vida civil:

Con Hipermnestra la persuasión triunfa sobre la violencia, y la alianza de la pareja se convierte en paradigma de orden social, de un orden en el que, como debe ser, el poder es compartido y, a la manera de Hera, se dice y se quiere a igual en derechos que Zeus, *isotelēs* de su compañero de lecho.<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> Paus. 2.21.1.

<sup>138</sup> Detienne, *La escritura de Orfeo*, 90.

A la diosa Peithō se la vincula con el orden civil a través de su propia pareja, Foroneo, el primer hombre en unir a la gente en los asentamientos, según un escolio al *Orestes* de Eurípides.<sup>139</sup> Pausanias también menciona que Teseo fundó un santuario a Afrodita y a Peithō luego de unificar las distintas comarcas de Atenas en un solo estado.<sup>140</sup>

El mito de las Danaides también sirve para introducir otro aspecto recurrente de la persuasión: el vínculo entre la repetición y la memoria. Con la excepción de Hipermnestra, las demás Danaides terminan siendo castigadas en el Hades por responder a la violencia con violencia, viéndose obligadas a cargar agua dentro de un contenedor agujereado (*tetrēmēnon pithon*) por toda la eternidad.<sup>141</sup> Considerando que sus acciones reflejan una falta de contención o de disciplina, hay una clara relación con el mito de Er que cierra la *República*, que ya analizamos al final del primer capítulo. Ahí, es el Río Amelēs (“descuido”) que hace las veces del tradicional Leteo, el río del olvido, pero con el matiz de que es necesario que los muertos tomen sólo la dosis adecuada, el *mesótēs*, de sus aguas, para demostrar que poseen el *melétē*, la disciplina, y así recordar lo que han aprendido en vida. De otra manera, serán condenados a repetir el ciclo de aprendizaje desde el principio. Este vínculo de la repetición con el olvido de sí que ocurre en la violencia, o la falta de contención que implica, relaciona el mito de Er con el de las Danaides.

Un tercer relato, también narrado por Platón, hace uso del mismo simbolismo y sirve para vincular este conjunto de elementos con la persuasión. Como bien señala Vernant, la referencia a *melétē* implícita en el nombre del Río Amelēs nos remite a un pasaje del *Gorgias*, que describe a las almas perdidas en el mundo subterráneo, viéndose obligadas a cargar agua en un cedazo:

Recuerda los *amyētoi* del *Gorgias*, cuyos recipientes agujereados no pueden tampoco retener el agua [...] como las almas de estos desgraciados que, por olvido o por falta de fe, *pistis*, no

---

<sup>139</sup> Schol. ad Eurip. *Orest.* 920, citado en Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peithō*, 35-36.

<sup>140</sup> Paus. 1.22.3.

<sup>141</sup> Xen. *Oec.* 7.40. Cf. Karakantza “Dark Skin and Dark Deeds” en *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, 25 n. 30.

pueden conservar nada. [Sócrates] añade que las *píthoi* designan la parte del alma donde radican los deseos [...] <sup>142</sup>

Nuevamente, la similitud con el eventual destino de las Danaides se torna evidente. *Amyētoi* (ἀμύητοι) quiere decir “los no-iniciados”, refiriéndose a aquellos que no son iniciados en los ritos de alguna secta. <sup>143</sup> En este caso, considerando que Platón parece haber recogido el mito de la tradición pitagórica, por medio de Empédocles, <sup>144</sup> podemos deducir una relación con las prácticas de la memoria y otras disciplinas del control del cuerpo y del espíritu, mencionadas anteriormente. De acuerdo con esta versión del mito de la otra vida, son los que no mostraron ningún control sobre sus deseos los que sufren este castigo en el Hades: “el alma de los insensatos [es como] un cedazo, porque está agujereada, es decir, porque es incapaz de guardar nada a causa de la desconfianza y olvido (*apistian te kai lēthēn*).” <sup>145</sup> Platón despliega uno de sus frecuentes juegos de palabras para comparar la parte apetitiva del alma a un jarrón (*píthon*) por su “carácter persuasivo” (*to pithanón*), <sup>146</sup> es decir, por su facilidad de persuadirse.

Aquellas almas “fáciles de persuadir” siguen sus deseos de una manera irreflexiva y sin trabas, volteándose de un lado a otro, seducidas en cada momento por cualquier nueva alternativa que aparezca. Platón las contrasta con aquellos que muestran *pistis*, traducido anteriormente por Vernant como “fe”. *Pistis* es un término estrechamente relacionado con *peithō*, aunque como podemos ver, en este caso Platón parece contraponerlos el uno con el otro. Alguien que se

---

<sup>142</sup> Vernant, *Mito y pensamiento*, 126.

<sup>143</sup> Platón también parece haber elegido esta palabra debido a una conexión etimológica fantasiosa con μύω, “cerrado”, lo que implica que las ἀμύητους son “sin cerrar” o “agujereados”, al igual que los recipientes. Sin embargo, cabe señalar que un idéntico juego de palabras entre “no-iniciados” y “abierto” se utiliza en las primeras líneas del papiro de Derveni, un comentario sobre un poema órfico: “cerrar la puerta, no iniciados”. Cf. Betegh, *The Derveni Papyrus*, 109.

<sup>144</sup> Se habla de “un hombre ingenioso, tal vez de Sicilia o de Italia, haciendo mitología [...]” (Plat. *Gorg.*, 493 a), lo que implicaría Empédocles y uno de los pitagóricos, respectivamente.

<sup>145</sup> Plat. *Gorg.*, 493 c

<sup>146</sup> *Pithoi* es el aoristo de la tercera persona del verbo *peithō*, persuadir, y una palabra idéntica refiere al plural de *píthon*, un jarrón o una recipiente. Es probable que el vínculo no sea tan azaroso como parece: en latín la palabra equivalente para un jarrón de barro es *fidelia*, que viene de *fides*, que tiene el mismo sentido que *peithō*. Suponemos que la idea es de un contenedor seguro y confiable. Cf. Jackson Valpy, *An Etymological Dictionary of the Latin Language*, 153, qv. *Fidelia*.

muestra abierto a la persuasión es considerado escurridizo, poco confiable. Esto puede ser, sin embargo, no más que un reflejo de la ambigüedad esencial en el corazón de *peithein*.

En el plano de la palabra mágico-religiosa, donde funciona la oposición de Alētheia y de Lēthē, la Alētheia está articulada a la Dikē y a dos potencias complementarias, Pistis y Peithō. Mediante esta última se insinúa la ambigüedad que tiende un puente sobre la brecha entre lo positivo y lo negativo.<sup>147</sup>

El punto clave de Detienne aquí es que los opuestos en el pensamiento mítico más que contradictorios son complementarios: el principio de Parménides de la no-contradicción aún no cobra validez. En este sentido, quizás no debería sorprendernos tanto que la diosa Peithō exhiba tendencias tan divergentes. A su vez, sin embargo, también puede sugerir que hay algo *irreductiblemente ambiguo* en el discurso, ya sea persuasivo o argumentativo. Detienne ofrece un análisis de cómo *peithō* capta esta ambigüedad esencial:

Si encontramos, en Hesíodo por ejemplo, una suerte de traducción conceptual de la ambigüedad, es porque la ambivalencia comienza a “convertirse en problema” en un pensamiento que, sin ser ya mítico, aún no es racional, un pensamiento de algún modo intermedio entre la religión y la filosofía. *Por definición, la palabra es un aspecto de la realidad; es una potencia eficaz. Pero la potencia de la palabra no está solamente orientada hacia lo real; está inevitablemente orientada hacia el otro; no hay alētheia sin peithō.* Esta segunda forma de la potencia de la palabra es peligrosa, ya que puede ser la ilusión de lo real.<sup>148</sup>

Este último punto es fundamental para nuestra investigación de *peithō* con relación al discurso eficaz. *Peithō* es una condición necesaria para comunicar la verdad – incluso para los dioses, como se ha señalado antes – pero no *necesariamente* produce la verdad ni comunica *únicamente* la verdad. El mismo poder seductor de las palabras es susceptible a un uso engañoso: su sonoridad conmovedora no distingue entre fines nobles y nefastos. Es una ambivalencia que la figura de Peithō encarna claramente. Este carácter equívoco de la palabra se ve retratado, por ejemplo, en la autodescripción de las Musas en la *Teogonía* de Hesíodo: “Nosotras sabemos decir numerosas y verosímiles ficciones; pero también, cuando nos place, sabemos ensalzar la

---

<sup>147</sup> Detienne, *Maestros de la verdad*, 84.

<sup>148</sup> *Ibid* (el énfasis es mío).



verdad.”<sup>149</sup> Esta declaración es muy similar a la descripción de la actividad oracular de las mujeres-abeja en los *Himnos homéricos*, como se mencionó al principio de este apartado: si no se les trae miel para alimentarse, no van a decir la verdad. La “miel”, podemos suponer, representa la dulzura de la palabra persuasiva, que genera reciprocidad. La contrapartida de esta relación basada en la no necesidad entre *peithō* y *alētheia* es que también es posible decir la verdad, aunque sin llegar a persuadir. Hay una figura mítica cuyo castigo es exactamente esta condición: Casandra. Esquilo la describe como un *alēthomantis*, una “profetisa de la verdad”,<sup>150</sup> cuyas predicciones siempre se materializan. Sin embargo, debido a que ha roto su promesa de casarse con Apolo, está condenada a no ser capaz de convencer a nadie de sus visiones. “Privada de *peithō*, está al mismo tiempo privada de *pistis*. Incapaz de persuadir, la *alētheia* de Casandra está condenada a la ‘no-realidad’.”<sup>151</sup> *Pistis* parece ser de gran importancia para que la persuasión se produzca. En la siguiente sección examinaremos cómo debemos entender las palabras *peithō* y *pistis*, y qué nos revelan acerca de la relación con el otro en el mundo griego.

Dada su importancia para nuestra comprensión de la persuasión, retomaremos el mito de las Danaides en la sección 2.4, donde se llevará a cabo un análisis detallado de la obra de Esquilo, *Las Suplicantes*. Del mismo modo, en la sección 2.5, veremos en mayor detalle cómo Platón interpreta y juzga a la persuasión. Antes, sin embargo, examinaremos más a fondo la manera en que podemos llegar a comprender mejor la relación interpersonal establecida por la operación de la persuasión, y cómo esto se refleja en los textos homéricos.

---

<sup>149</sup> Hes. *Th.*, 27-28.

<sup>150</sup> Aesch. *Ag.*, 1241.

<sup>151</sup> Detienne, *Maestros de la verdad*, 116. Véase también notas 75-76.

## 2.2 La voz media de la persuasión: la evidencia homérica

Como hemos visto en este capítulo hasta el momento, los atributos de la diosa Peithō son profundamente ambiguos, con fuerzas divergentes e inclusive contradictorias. Incluso podríamos decir que la idea representada en ella, la persuasión, parece estar *constituida* por la ambigüedad: se trata de un concepto borroso o híbrido – heterogéneo – y no a causa de un accidente histórico o filológico, sino en un sentido fundamental. El poder de la persuasión tiene una eficacia mágica que no es ni la fuerza de la compulsión o de la coacción, ni tampoco es la clara voz de la razón. Es un misterioso “tercer término”, un camino alternativo que se describe en términos de “un dulce hablar” y de “palabras melosas”. Aunque Peithō no se encuentra entre las deidades principales del panteón griego, y su nombre aparece con poca frecuencia, sí hace acto de presencia en momentos clave, y se presenta como poseedora de un poder diferente a cualquier otro dios. Los otros dioses, por lo tanto, acuden a ella cuando ellos mismos se encuentran impotentes.

En este contexto, Peithō está intrínsecamente relacionada con las cuestiones de orden civil, y con el establecimiento de la comunidad. Vimos algunos ejemplos en el apartado anterior. Sin embargo, el momento paradigmático en donde se ve retratado desempeñando este papel es cuando al final de la trilogía de la *Orestíada* de Esquilo, en la *Euménides*, la persuasión es invocada por Atenea. La diosa logra convencer a las Erinias, que han estado atormentando a Orestes por el asesinato de Clitemnestra, su madre, para que desistan de la persecución y renuncien a la violencia y al desorden.<sup>152</sup> Al persuadirlas de alejarse de Orestes, las distancia también de sí mismas, es decir, de su propia naturaleza, convirtiéndolas en las Semnai (“las veneradas”), que a partir de ese momento serán las guardianas de la ciudad. De alguna manera, se tornan *otro* de lo que eran. Cuando todo lo demás ha fallado en su esfuerzo por desviar a las

---

<sup>152</sup> Aesch. *Eum.* 566 ff.

Erinias de su cometido, Atenea se vuelve hacia Peithō, la diosa no sólo de la persuasión, sino de la idea misma del *viraje* (en inglés, *turning*).

El filósofo Michael Naas, en su libro *Turning: From Persuasion to Philosophy* (o *El viraje: de la persuasión a la filosofía*), construye una tesis en torno a esta noción de un *viraje* que es anterior, y a su vez intrínseca, al florecimiento del pensamiento filosófico.<sup>153</sup> Naas afirma que una comprensión particular del poder de la persuasión, y por lo tanto, una relación con el lenguaje, es lo que sienta las bases para que surja el pensamiento filosófico. Sin embargo, este acercamiento a la persuasión es posteriormente consumido por aquello que engendra. Justo en el momento en que el desarrollo del pensamiento propiamente “filosófico” es consumado en Platón, la persuasión, sobre la que está fundado, es declarada su *otro*, y se la denuncia como un mero producto de la retórica: un arte tramposo, seductor y peligroso.

La afirmación implícita que subyace en el libro de Naas es que en la época de Platón, pero tal vez ya en tiempos de Esquilo, una transformación fundamental había tenido lugar en la comprensión griega de la persuasión:

Ya no pensada en términos de un viraje que precede a la ley o a la filosofía, la persuasión se había convertido en una herramienta o práctica en el servicio de la ley y la filosofía. La persuasión había sido entendida, localizada y aparentemente dominada por la filosofía [...]. Hacia la época de Platón, la ambivalencia de la persuasión y del viraje había sido neutralizada [...].<sup>154</sup>

La afirmación de Naas implica que esta ambivalencia era esencial para la persuasión: el proceso que llevaba a cabo no era algo comprensible o fácilmente categorizado. Es quizás por esto mismo que se carecía de una definición clara del concepto entre los primeros textos griegos.

---

<sup>153</sup> La traducción de esta palabra clave al análisis de Naas, *turning*, es algo problemática. Es el gerundio de “turn” (voltagear, volver, girar, virar) pero se utiliza muchas veces como un sustantivo. Evidentemente está conectado con la persuasión en el sentido de cambiar la mente de alguien, pero Naas, precisamente, quiere evitar la carga retórica de esta palabra para así enfocarse en la imagen de cómo una persona se voltea hacia el otro, por un lado, y como realiza una suerte de giro interior al persuadir o disponerse a ser persuadido, por el otro. Podemos relacionar este uso de parte de Naas del término “turning” con la idea de Heidegger del *Kehre*, o viraje, algo que reconoce implícitamente, aunque en esta obra Naas no se refiere con detalle a Heidegger.

<sup>154</sup> Naas, *Turning: From Persuasion to Philosophy*, 5.

Además, esta ambigüedad explica los esfuerzos de Platón de definir, y por lo tanto, controlar algo que tal vez era considerado una amenaza.

Asimismo, la comprensión de la persuasión nos obliga a preguntarnos sobre algo que escapa a todas nuestras categorías, que nunca puede ser un simple objeto de especulación filosófica o de declamación retórica. Se trata de un tema que, sin embargo, ha “resurgido” después de haber estado mucho tiempo enterrado, comenzando a finales del siglo XIX y ganando fuerza en los últimos 40 años, en cuanto a la posibilidad de entender la filosofía fuera de la retórica y de las estructuras narratológicas que la apoyan. En palabras de Naas, “Al parecer, uno ya no puede contar la historia de cómo la persuasión y el canto alguna vez dominaron un mundo de proximidad y armonía, hasta que este mundo se vio interrumpido y destruido por la violencia de la filosofía y la ciencia, es decir: la búsqueda de la verdad y del conocimiento.”<sup>155</sup> Esto quiere decir que hay una profunda desconfianza entre muchos pensadores contemporáneos, no sólo en cuanto al valor de la empresa filosófica, sino también en lo que concierne a su validez. Cada vez más, el pensamiento “retórico” que Platón condena retorna bajo la forma del lenguaje resbaladizo, para asediar la misma forma de pensar que él estableció: la metafísica de la identidad o de la presencia.

### **2.2.1 El *étymos* de *peithō*: una persuasión heterónoma**

El libro de Naas, como él mismo reconoce, trata de reformular y ampliar la “crítica de la presencia” articulada por filósofos como Nietzsche, Heidegger, Levinas y Derrida. Su objetivo es “hacer por *peithō* lo que Detienne y Vernant hicieron por *mètis*”, en referencia al libro de los antropólogos franceses *Les ruses de l'intelligence: La mètis des Grecs*. En este libro se revela la profunda importancia que la noción de *mètis* o “inteligencia astuta” solía tener en todos los

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, 6.

niveles de la sociedad griega, tanto para el artesano como para el político. Se demuestra cómo la utilidad práctica de este tipo de conocimiento en el ámbito de la acción fue condenada por la filosofía platónica y aristotélica como mera *doxa*, y como tal no merecía considerarse como una ciencia exacta, *epistēmē*. Sólo aquello que podía ser medido con precisión, contaba como verdadero.<sup>156</sup> Por lo tanto, no es difícil ver la posibilidad de trazar un paralelo entre *mētis* y la genealogía de *peithō*, cuyo papel en la concepción griega de la toma de decisiones fue fundamental.

El libro de Naas se centra sobre todo en la *Iliada* de Homero, buscando en la metáfora ejemplar del “viraje” toda una serie de oposiciones que sirven para ampliar la noción de persuasión. En esta metáfora del “viraje” o del “giro”, expresado con verbos como *τρέπω* o *ἐπιγυάμπτω*, Naas percibe en Homero una manera de entender el fenómeno de la persuasión que antecede a su división – después de Platón – en dos formas, una legítima y otra ilegítima. Esta bifurcación termina en la asimilación de la persuasión a la filosofía por un lado, como el método racional de convencimiento, y por el otro lleva a su “olvido” como el otro de la filosofía, el producto de la retórica, arte engañoso y seductor. Previo a esta división, la persuasión era un concepto incompletamente articulado, ambivalente, pero sumamente abarcador. Influyó en muchas áreas de la experiencia humana, cubriendo tanto:

[...] buenos consejos y confianza como seducción y halago; tanto retórica masculina como embelesamiento femenino; tanto el virarse-hacia-algo [*turning-toward*] del orden y del recuerdo como el virarse-de-algo [*turning-away*] de la división y del olvido. Dado que la ciencia todavía no se opone a la magia, ni los particulares a las esencias o ideas, el viraje homérico está inscrito tanto en collares y escudos [...] como en el *noos*, *thymos* o *phrenes* de los mortales y los dioses; tanto en las oraciones, los obsequios y la narrativa como en el discurso o la deliberación.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> “Tous ces savoirs-faire, le philosophe de la *République* les condamne et les rejette... Si Platon met tant de soin à détailler les composantes de la *mētis*, ce n’est que pour exposer mieux les raisons que l’oblige à condamner cette forme d’intelligence. [...] C’est au nom d’une seule et même Vérité, affirmée par la Philosophie, que les diverses modalités de l’intelligence pratique se trouvent réunies dans une condamnation unique et décisive.” Detienne y Vernant, *Les ruses de l’intelligence*, 304.

<sup>157</sup> Naas, *Turning*, 9-10.

De esta manera, para Naas el concepto de la persuasión se convierte en un *topos* privilegiado en cuanto al análisis de la relación entre presencia y ausencia, el discurso y el actuar, el yo y el otro en el pensamiento griego. Es a través de este análisis detallado del uso de la persuasión en la *Iliada* que Naas pretende mostrar cómo en Homero “toda identidad está fundada en la alteridad, que el yo no es sí mismo sin el otro, que mientras el viraje separa al yo de sí mismo, también sitúa al yo en relación con el otro.”<sup>158</sup> Es decir, que el viraje de uno hacia el otro, que tiene lugar en el acontecimiento de la persuasión, es simultáneamente un viraje del yo hacia sí mismo, que pone en evidencia la dependencia esencial del yo sobre el otro.

De hecho, se requiere de una mínima reflexión para notar que la *Iliada* es un texto ejemplar para nuestra discusión sobre la persuasión, al menos por dos razones. La imagen de Aquiles, iracundo y cavilando en su tienda de campaña, es la de una persona dura, férrea, alejada de la comunidad y de la voz de la persuasión: la “victoria” lograda en la escena final del libro, cuando Agamenón logra convencer a Aquiles de regresar al campo de batalla, es la victoria de la lengua persuasiva sobre la ilusión de la separación y la autosuficiencia. Aquiles llega a comprender que su fuerza aislada es insignificante, y que su individualidad, su fama (*kléos*), está constituida por sus compañeros y su pueblo; no puede haber auto-presencia. Además, demuestra que para que la persuasión pueda darse, se requiere de un viraje interior, y anterior: no podemos permitir que otro nos haga cambiar de opinión, si no estamos ya “virados” hacia el que busca persuadirnos.<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>159</sup> En realidad se podría proponer que la *Iliada* es fundamentalmente el relato de dos acontecimientos de persuasión: uno del hombre en su relación con la sociedad – el de Aquiles mencionado aquí – y uno del hombre en su relación con el otro – la solicitud personal que Priam realiza a Aquiles para que le entregue el cuerpo de su hijo Héctor. Este último es el tema central de una reinterpretación en forma novelística del épico, *Ransom*, de David Malouf, donde recalca la absoluta novedad de esta petición. En conjunto, estos dos acontecimientos explican en gran medida porqué la *Iliada* es considerada una obra *fundacional* de la civilización griega.

El segundo sentido en el que la *Iliada* y toda la épica de Troya demarcan el curso de la persuasión en su danza fatal con la filosofía, radica en su encarnación de un anhelo de retorno – *nostos algos* –, la nostalgia por la patria que en este contexto tendría que ver con la imposibilidad de regresar a un lugar o tiempo (imaginario) en que nuestra relación con el lenguaje es inmediata; donde el lenguaje denota y no connota. Esto, podría decirse, es la búsqueda que incumbe a gran parte del pensamiento contemporáneo: regresar o retornar de la filosofía a la persuasión, no a partir de un sentimiento desplazado de nostalgia, sino porque la filosofía nos ha fallado o engañado en nuestra relación con el lenguaje. La filosofía no sólo está precedida, sino que además se ve superada por la persuasión. Como señala Naas, en la historia del pensamiento hay una simetría en juego: “El movimiento de la persuasión a la filosofía se puede encontrar en los textos que supuestamente preceden a la filosofía, al igual que pensadores como Derrida han demostrado que el paso de la filosofía a la persuasión se puede encontrar en aquellos textos que se supone caben de lleno dentro de la filosofía”.<sup>160</sup> Por supuesto, el punto no es volver; de hecho, no puede haber vuelta atrás. Ya hemos expuesto las razones por las cuales el mundo griego se cierra ante nosotros.<sup>161</sup> Sin embargo, el sentido en que Naas comprende la persuasión como un *locus* ejemplar de la heteronomía es uno que vale la pena recuperar y aplicar en nuestra comprensión de la toma de decisiones y del esfuerzo para cambiar la mente del otro a través del lenguaje.

¿Qué es, entonces, la persuasión para Naas, en este texto que hace tanto eco en nuestro propio proyecto? Sus argumentos elevan a la persuasión a un estado donde su misma ambigüedad parece incorporar otros elementos que los considerados hasta ahora: las nociones del yo y del otro, la metafísica de la presencia, como “el *topos* de lo trágico, no sólo el sujeto de la

---

<sup>160</sup> Naas, *Turning*, 16.

<sup>161</sup> Véase la introducción a capítulo 2.

acción, sino su forma misma”,<sup>162</sup> como la “acción humana por excelencia”.<sup>163</sup> Al mismo tiempo, su lectura atenta de la *Iliada* nos recuerda lo extraño que resulta para nosotros, los modernos, el acontecimiento de la persuasión en Homero. La persuasión no actúa en forma típica de causa y efecto; proviene de afuera, con el fin de actuar desde adentro. Es una especie de magia que se lleva a cabo con las palabras, una acción ambivalente e indomable, realizada a distancia:

Para el moderno “hacer que alguien cambie de opinión”, sustituyendo una posibilidad u opción por otra, podría parecer complicado, pero ciertamente no parece mágico [...]. En Homero, donde no hay concepción desarrollada de libre elección o de las cualidades inherentes a los objetos, “cambiar la manera de pensar de alguien” es un acto “mágico” de presencia que deja su huella en el lenguaje.<sup>164</sup>

En este contexto, la persuasión no se basa en la argumentación racional, y por lo tanto no está dirigida solamente hacia la mente. Pueden entrar en juego todo tipo de afectos irracionales o emocionales; sin embargo, tampoco es una cuestión del grado de efecto que se consigue en un individuo definido, el éxito o el fracaso de un intento de seducir o de amenazar. Por el contrario, la identidad misma del otro está interpolada en el acercamiento de la voz persuasiva: “la persuasión altera o causa cortocircuito en la identidad de la conciencia”.<sup>165</sup> Esto socava la autonomía de la decisión: “el individuo nunca elige un curso de acción sin estar habitado por el otro”.<sup>166</sup>

Naas respalda esta perspectiva heterónoma de la persuasión mediante el regreso a la cuestión etimológica de las raíces del término *peithō*, que ya hemos tratado brevemente, en conexión con la traducción correcta de las últimas líneas de la *República*. La cuestión discutida por los etimólogos es si acaso la forma activa o media (aoristo) del verbo es más antigua.<sup>167</sup>

---

<sup>162</sup> Naas, *Turning*, 128.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 24;

<sup>166</sup> *Ibid.*, 210.

<sup>167</sup> Benveniste ofrece las siguientes observaciones en torno a la etimología de *peithō*: “La famille du latin *fides* correspond en grec celle de *peithōmai* (πείθωμαι). La forme verbale apparaît d’abord au moyen; le présent actif



El *peithōmai* medio por lo general se puede traducir como [...] “obedecer”, “confiar” o “creer”. Las tres [formas] tienen en común la noción de consentimiento en la voluntad o la opinión de otro. En consecuencia, la *peithō* activa, que se traduce convencionalmente como “persuadir”, tal vez puede ser entendida mejor como un factitivo, que significa “lograr que (alguien) acepte (alguna creencia o acción).”<sup>168</sup>

Si la forma media se basa en la forma activa, entonces *peithōmai* significa algo así como “persuadirse / dejarse persuadir”. Si, por el contrario, la forma activa se basa en la forma media, entonces el significado fundamental del término, y por lo tanto también de aquellos otros términos relacionados, sería “obedecer / hacer que alguien obedezca”. La evidencia para la elección de este último es que sólo mediante la vinculación de los lazos de confianza de *pistis* a la comprensión de *peithō* – que hace hincapié en el sentido de la obediencia a una ley o a un juramento – es que puede resolverse la aparente incompatibilidad entre los dos, mencionado anteriormente por Platón en el contexto del mito de los *amyētoi*.<sup>169</sup> Además, la evidencia lingüística también vincula a *peithō* y a *pistis* al latín *fideo*, que significa confianza o fe (y es la raíz de “fidelidad” y muchas otras palabras relativas a ésta que se dan en el español), mientras que el término en latín para el sentido activo de *peithō*, persuadir, proviene de una raíz completamente diferente: *suadeo*.<sup>170</sup> La persuasión, entonces, parece más bien significar “hacer cumplir”, o en términos de Naas: un viraje del otro hacia sí mismo con respecto a algo.

---

*peithō* « persuader » est secondaire ; il a été bâti assez tardivement sur *peithōmai* « obéir ». [...] Cette racine fournit un substantif abstrait *peithō* « persuasion » et un nom d'action *pistis* « confiance, foi » avec un adjectif *pistos* « fidèle ». Sur *pistos* est bâti un nouveau présent hom. *pistoun* « engager à la fidélité, obliger, lier par une promesse » et aussi *pisteuo* « avoir foi », que a prévalu. Hors du latin et du grec [...] les données sont d'abord celles du germanique : la forme got. *beidan* repose sur \**bheidh-*, c'est-à-dire sur le même prototype que lat. *fides*, *foedus*, mais le verbe gotique signifie « prosdoxan, attendre, patienter, endurer », de même v. isl. *Bida*. Puis, avec un autre degré radical, on a en gotique *baidjan* avec un sens encore différent, puisqu'il traduit le grec *anankázein* « contraindre », tout comme anglo-saxon *bedian* « contraindre, forcer ». Ce sens de « contraindre » permet alors un rapprochement avec le slave *bediti* qui traduit ce même verbe *anankázein*, et avec le substantif *beda* « *anangke*, nécessité, contrainte ». ” *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 115-116.

<sup>168</sup> Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peithō*, 49.

<sup>169</sup> Véase apartado 2.1. arriba.

<sup>170</sup> En la traducción al inglés de Gallop del *Poema* de Parménides la siguiente observación aparece en el glosario: “La traducción común de *pistis* como ‘creencia’ o ‘convicción’ no logra poner de manifiesto el sentido de ‘fidelidad’ a un compromiso obligatorio propuesto por el grupo de palabras en griego.” Parménides, *Fragments*, 44, qv. *peithein*.

Alexander Mourelatos también lleva a cabo una examinación minuciosa del uso del término *peithō* y concluye, igualmente, que “en Homero la idea central de la *peithōmai* media parece ser: ‘comprometerse a otro’ / ‘llegar a un acuerdo para ser gobernado por otro’ / ‘poner la confianza en el otro’.”<sup>171</sup> La inferencia es de dos partes, una activa y otra pasiva, pero cuya relación de influencia mutua está libre de *bia*, de fuerza, y gobernada por el acuerdo, por una relación “de compromiso aceptable”.<sup>172</sup> Esto encaja, además, con la interpretación de Detienne acerca de la importancia que tiene la *pistis* para el discurso eficaz y veraz:

*Pistis* traduce en el mundo divino una conducta psicológica del hombre. Aparenta señalar una suerte de adhesión íntima del individuo, parece ser el acto de fe que autentifica la potencia que ejerce la palabra sobre el otro, pero, de hecho, *Pistis* se revela antes bien como el acuerdo necesario y apremiante, asentimiento requerido por la potencia de *alētheia*, como lo requiere toda palabra eficaz.<sup>173</sup>

Esta asociación entre el discurso veraz y una relación de confianza, que ya se ha mencionado anteriormente en el contexto mitológico, se ve reforzada por otro aspecto medular de *pistis* que la simple traducción con el término “persuasión” o “confianza” no llega a transmitir. Éste es el aspecto del tiempo o de la *duración* que está implícito en la naturaleza mutua de esta relación: “el *mantenimiento continuo* de la relación como la responsabilidad, y para el disfrute, de ambas partes.”<sup>174</sup> Este compromiso establecido con el otro, evidentemente, requiere de un esfuerzo de la memoria con el fin de mantener y reafirmar su validez. En consecuencia, la persuasión parece estar amenazada por el olvido, en tanto que *peithō* depende de la preservación de los lazos de *pistis*.

Junto con la evidencia textual obtenida de las fuentes mismas, Naas interpreta esta trama de significados en torno a la persuasión en el sentido que ambas partes son cómplices en la puesta en manifiesto de la persuasión. En lugar de una obediencia ciega por parte de uno, o una

---

<sup>171</sup> Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 136.

<sup>172</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>173</sup> Detienne, *Maestros de la verdad*, 115.

<sup>174</sup> Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 140 (el énfasis es mío).

despiadada dominación por parte del otro, “hay alteridad en la obediencia e identidad en la persuasión, uno ‘se vuelve uno mismo’ sólo a través *del desvío necesario e interminable del otro*.”<sup>175</sup> La persuasión es a la vez activa y pasiva: “es el espacio apofántico de la divulgación, la voz media entre el yo y el otro, el yo y uno mismo.”<sup>176</sup> Es interesante notar con respecto a esta interpretación, dada la aparente complejidad del “acontecimiento de la persuasión” que describe, que en el conjunto de la obra de Homero la forma sustantiva de *peithō* no se utiliza ni siquiera una vez, y sólo las formas verbales están presentes en los textos atribuidos al poeta, junto con otros términos para señalar un giro o cambio interno. (El primer uso que se conoce de la palabra *peithō* como sustantivo se encuentra en Hesíodo, y justamente está personificada como una diosa).<sup>177</sup> Me atrevo a sugerir, sin embargo, y esto es un punto que Naas señala también, que la falta de un concepto definido o de una noción abstracta de la persuasión en los poemas de Homero evidencia que la persuasión es, y fue, un asunto demasiado complejo y demasiado omnipresente como para que sus acepciones puedan formar un sólo concepto. En esta etapa, su propio nombre la excede o no logra abarcarla, por lo que permanece sin nombre.

Hay que recordar que estamos hablando de una interpretación del significado de la persuasión en el contexto de las fuentes griegas más antiguas que tenemos, y en Homero, en particular. Este significado va a cambiar y va a transformarse rápidamente, un desarrollo visible en los textos existentes de pensadores presocráticos y dramaturgos, hasta la época de Platón, como veremos en el resto de este capítulo. Después de Homero, la actividad de la persuasión radicará cada vez más en ciertas personas u objetos; ya no se pensará en términos de una relación a la presencia, sino que se identificará con ciertas presencias, con un individuo que tiene una cierta *téchnē* de la persuasión, o bien con un objeto que porta un cierto poder mágico. La

---

<sup>175</sup> Naas, *Turning*, 28 (el énfasis es mío).

<sup>176</sup> *Ibíd.*

<sup>177</sup> Hes. *Th.*, 349.

persuasión se convertirá en un “poder mágico” que se opone a la ciencia: y no como una manera de entender la actividad de traer a la presencia que hace posible la ciencia. Sin embargo, creo que el valor de la interpretación de Naas radica precisamente en haber demostrado, en los orígenes más recónditos de la persuasión, el papel enormemente importante que desempeñó en la cosmovisión de los griegos. Un papel tan abarcador que no había un término único que lo denominara; un poder tan vasto y mutable que era temido por aquellos que buscaban definir la manera en que *debíamos* pensar. Aquéllos hicieron todo lo posible para virarla de sí misma, para socavar su propia naturaleza y someterla a sus reglas de argumentación. Para lograrlo, se aprovecharon del propio poder de la persuasión para afirmar que este aspecto “excesivo” o “maldito” de la persuasión no era más que un astuto truco de magia, un juego del lenguaje.

La tesis de Naas sugiere que una reevaluación de los orígenes de la persuasión puede ayudarnos a lograr algo similar a lo que Bernard Williams logra en su libro *La vergüenza y la necesidad* con relación a las nociones de la libre voluntad y la libre determinación. En esta obra, como hemos mencionado anteriormente, Williams rehabilita ciertos aspectos de la comprensión temprana griega de la autonomía, la responsabilidad y la identidad, entre otros conceptos. Además, demuestra cómo en muchos aspectos se podría alegar que esta comprensión es más válida que nuestras propias versiones modernas de los mismos conceptos. Del mismo modo, creo que enterrado en la historia remota de la comprensión de las relaciones y acciones humanas expresadas a través de los textos más antiguos griegos, es posible discernir una idea de la persuasión que no es un mero resultado de la retórica o de una simple transacción entre dos partes, sino que nos remite a ideas mucho más contemporáneas de lo que significa interactuar con otros a través del lenguaje, y de lo que significa ser una persona en una comunidad y en el mundo.

### 2.2.2 Peithō, Mnēmósynē, Lēthē

Antes de hacer a un lado el texto de Naas (aunque lo retomaremos en nuestra conclusión), vale la pena revisar dos aspectos de su análisis de la persuasión por las resonancias que establecen con nuestra propia lectura del tema hasta el momento. Estos aspectos se refieren, en primer lugar, a la relación entre la persuasión y la memoria, y en segundo lugar, a la noción de la persuasión y de la duplicación o repetición.

En concreto, Naas discute sobre la importancia del vínculo entre la persuasión, la memoria y el olvido. Desde un punto de vista, el viraje de la persuasión revela la naturaleza heterogénea del yo y su interpenetración con el otro. Desde otra perspectiva, la persuasión es lo que permite que el yo dure en el tiempo y realice un seguimiento de su propia consistencia o falta de ella. “Para mantener el orden a través del tiempo, para que una comunidad dure, la persuasión y la obediencia deben estar ligadas a la memoria. Mientras *peithōmai* – obedecer – sugiere un viraje hacia uno mismo con respecto a algo, con respecto a alguna ley o juramento, también sugiere un *recordarse* a uno mismo con respecto a algo”.<sup>178</sup> Es de esta manera que, con el fin de honrar y ser fieles a las versiones pasadas de nosotros mismos, anhelamos mantener y cumplir los juramentos y las promesas que hemos hecho: establecemos un marcador en el pasado y calibramos nuestro yo actual en relación con él. Uno de los ejemplos que proporciona Naas es el de Odiseo, quien al escuchar el llamado de Agamenón para que los griegos vuelvan a su patria – con la intención de engañar a los Troyanos, algo que no había sido comunicado a Odiseo – corre hacia los barcos con el resto de sus tropas, olvidando pro completo su deber declarado y su obligación de luchar.<sup>179</sup> La intervención de Atenea es necesaria para activar su memoria (como el *mnēmon* que le recuerda al héroe sobre su deber o su misión) y para que se arrepienta de la

---

<sup>178</sup> Naas, *Turning*, 74.

<sup>179</sup> Hom. *Il.* 2.169-73.

huida, reúna a sus hombres nuevamente y regrese al campo de los Aqueos. De manera significativa, una lectura cercana del texto revela que Odiseo ya había dejado de correr antes de llegar a las naves, dividido en su propio ser por el regreso de la memoria de su juramento, y la aparición de Atenea a su lado, susurrándole al oído, sirve para repetir o redoblar su determinación y retornarlo al espacio de la persuasión.

En este momento el héroe también se acuerda de la profecía de Calcante: que tan sólo en el décimo año del asedio lograrán tomar Troya. A causa de la desesperación y del olvido, Odiseo y sus tropas estuvieron a punto de rendirse y abandonar el campo de batalla. La memoria es lo que le permite a la gente trabajar en conjunto hacia una causa común, no sólo como resultado de la obediencia a un mandato actual, sino a través del recuerdo del pasado y a través del recuerdo de uno mismo en ese pasado. Este marcador del pasado de una decisión es comparable al *sēma*, un signo, pero también la palabra para un túmulo funerario, como el del guerrero muerto por Héctor que, como él mismo afirma, hará que los hombres se acuerden de él y de su gloria, *kléos*.<sup>180</sup> De esta manera el túmulo sirve para activar la memoria: “la memoria es este circuito entre un signo externo, un *sēma*, y el que se vira hacia este signo. A veces, un circuito entre los dioses y los mortales, a veces entre los mortales y ellos mismos, este circuito altera la separación nítida de sí mismo y de otro, pasado y presente.”<sup>181</sup>

La contraparte de la memoria es, por supuesto, el olvido. Para mantener la persuasión, es necesario no olvidar: el olvido en este caso es un desentenderse de la responsabilidad y un darle la espalda a los deberes y a los compromisos, que es nada menos que olvidarse de uno mismo. A la vez, el olvido es inevitable. No vivimos en el “presente eterno” de la memoria, sino que necesitamos recordatorios externos, marcadores hincados en la lengua que hacen presentes

---

<sup>180</sup> Hom. *Il.* 7.91.

<sup>181</sup> Naas, *Turning*, 14.

nuestros compromisos. “Por lo tanto, es necesario que se le recuerde a uno, y de manera constante, de tomar conciencia en el nombre de la comunidad, de voltear hacia la memoria misma, de recordarse a uno mismo con el fin de ser lo que uno debe llegar a ser.”<sup>182</sup> En los apartados 1.3 y 1.4, vimos el ejemplo de los epitafios de Simónides, las “piedras hablantes”, que invitan a renovar la memoria de la persona ausente al enunciar las palabras grabadas en su honor. Este ejemplo nos sugirió que la oscilación continua entre la memoria y el olvido es necesaria para activar este recuerdo de manera auténtica. Esta misma periodicidad también parece imponerse en el caso de la persuasión. La decisión que tomamos en un determinado momento, persuadidos de un curso específico de acción, será puesta en duda en un momento futuro, llevándonos a la vacilación. Por esto mismo es necesario externalizar esta decisión en el lenguaje, como si se escribiera un “epitafio” que se puede consultar para reafirmar (o no) su validez. Con las palabras se puede construir un pequeño “monumento” a la decisión (o, como bien se denomina al monumento en alemán, un *Denkmal*, un “momento para pensar”), y como las palabras son externas e independientes, servirán para recordarle a uno sobre el momento de la persuasión aún cuando las “razones” parecen yacer en el olvido.

La decisión del guerrero de poner en juego su vida a cambio de la fama parece acarrear el riesgo no sólo de la muerte sino también del olvido. En este sentido, la decisión es en sí una suerte de salto que merece reconocimiento. Anne Carson señala que los poemas de Simónides grabados en los monumentos públicos para los muertos en guerras ofrecen tal reconocimiento: “Estos poemas son encomios, no lamentaciones. Postulan una elección activa, y no un sufrimiento pasivo, de la muerte y expresan una fe trascendente en el valor de la elección: la gloria (*kléos*) es la medida del valor.”<sup>183</sup> El olvido es el revés de la fama o gloria, y por lo tanto el

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>183</sup> Carson, *Economy of the Unlost*, 88.

objetivo de la guerra: para derrotar completamente al enemigo se debe borrar hasta su memoria, de tal manera que sean *nonymnous*, es decir, que “no tengan nombre”.<sup>184</sup> Sin embargo, es fácil darse cuenta (y Naas también lo refiere) que la fama del vencedor depende también de recordar la memoria del vencido. Por lo tanto, el túmulo funerario provocará el recuerdo de la gloria de Héctor por las generaciones futuras, únicamente si se preserva también la memoria de la valentía propia del guerrero vencido que está enterrado allí.<sup>185</sup> Una vez más, percibimos que ni el recuerdo ni el olvido pueden ser absolutos o autónomos; uno está atravesado por el otro, y más aún, uno requiere del otro para constituirse a sí mismo.

Conectada a la importancia de la memoria y del olvido para la persuasión, la figura de la duplicación con frecuencia parece estar en juego en un encuentro persuasivo. Vimos anteriormente el ejemplo de Odiseo que huye hacia los barcos, olvidándose de las razones por las cuales los Aqueos estaban luchando contra Troya. El momento de la persuasión en el que Odiseo vuelve en sí y se detiene, permitiendo que el recuerdo de su deber lo haga darse vuelta y regresar hacia el campo de batalla, encuentra su eco en las palabras que Atenea le susurra al oído. A lo que podría entenderse como una simple causa y efecto, se le concede un doble origen, poniendo en duda cuál es la condición necesaria o suficiente para que el curso de acción del héroe cambie: “...una causalidad aparentemente natural no contradice, sino que coincide con, o duplica, la intervención divina.”<sup>186</sup> Esta forma de presentación del viraje, el cambio de opinión de un personaje, supera tanto los requisitos de la narrativa que parece atraer deliberadamente la atención sobre el doble aspecto inherente en el fenómeno de la persuasión: que es a la vez un proceso interno y externo. Hay muchos otros ejemplos en Homero. La escena en el Libro 1 de la

---

<sup>184</sup> Cf. Hom. *Il.* 12.70, 13.227, 14.70.

<sup>185</sup> Esta interdependencia mutua de la fama del vencedor y del vencido está referida en el fragmento 531 de Simónides. Véase Carson, *Economy of the Unlost*, 53-54.

<sup>186</sup> Naas, *Turning*, 75.



*Iliada*, donde Aquiles se prepara para atacar a Agamenón, ofrece un buen ejemplo. Por un lado, Aquiles, “dividido en su corazón”, decide por su propia cuenta calmar su ira y envainar su espada; y por el otro, Atenea aparece tras de él como un agente externo, que trata de convencerlo.<sup>187</sup> Naas interpreta esta acción de doble capa como un emblema de la persuasión antigua:

Una vez desplegada, la voz media de la persuasión siempre tiene dos caras, una interna, y una externa. Debido a que la persuasión es un hacerse presente de uno mismo para sí mismo con respecto a algo, la narración se desarrolla en dos direcciones. Estas no son las dos caras de una sola persuasión, dos expresiones de una sola línea de fuerza, sino la emanación de una persuasión ambivalente cuyo origen nunca está presente.<sup>188</sup>

La diosa Atenea le da voz a esta ambivalencia: “para apaciguar tu cólera, si obedecieras (*pitheai*)”.<sup>189</sup> La forma causal de esta frase apenas esconde la ambivalencia fundamental que subyace en ella. El fin de la cólera de Aquiles no depende de su aceptación voluntaria, de su obediencia deliberada, sino de una obediencia o un doblarse hacia él mismo *con respecto a algo distinto de sí mismo*. Dicha relación la expresa el propio Aquiles en la fórmula “Al que obedece a los dioses (*epipeithetai*), con gusto ellos le prestan su oído”.<sup>190</sup> Los dioses le prestan atención a aquellos que presten atención, viran hacia los que a su vez viren. La respuesta de los dioses a las oraciones no es simplemente la recompensa por la obediencia, sino la duplicación o el reflejo de la misma. La presentación doble de Homero de los acontecimientos en la *Iliada* quizás no sea tanto una doble interpretación del mismo acontecimiento, como si un acontecimiento pudiera ser entendido en términos ya sea humanos o divinos, sino más bien una inscripción de la duplicidad fundamental del acontecimiento en sí. Este acontecimiento, que es el de la persuasión, queda, pues, representado en repetidas ocasiones como si tuviera una naturaleza dual.

---

<sup>187</sup> Hom. *Il.*, 1.188-220.

<sup>188</sup> Naas, *Turning*, 127-8.

<sup>189</sup> Hom. *Il.* 1.207.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 1.218.

Esta doble naturaleza de la persuasión resulta demasiado frágil a la hora de resistir el interrogatorio por parte de un modo de pensar para el cual la identidad y la racionalidad de causa y efecto son intrínsecas. O, quizás, en su misma ambivalencia, la persuasión es susceptible a que su propia naturaleza la socave:

Debido a esta duplicidad<sup>191</sup> fundamental en el corazón mismo de la persuasión, el virar-hacia-dentro [turning-toward] siempre implica un virar-hacia-fuera [turning-away]. Aunque la persuasión es una acción humana por antonomasia, no deja de estar vinculada a los virajes de las pócimas o los hechizos. [...] Así como el olvido ambivalente de la voz media también fue olvidado en el pensamiento griego posterior, de la misma manera la persuasión ambivalente fue persuadida de ser otra cosa que lo que es – persuadida de convertirse en el *otro* de la filosofía, “la contraparte de la cocina en el alma.”<sup>192</sup>

¿Será que la propia naturaleza escurridiza de la persuasión facilitó la manera en que posteriormente perdería sus características “originarias” para ser asimilada a distintos aspectos del discurso? En el siguiente apartado veremos cómo la persuasión aún mantiene un papel central en los inicios del pensamiento racional, específicamente en Parménides.

### 2.3 Persuasión en Parménides

Con todo, a Parménides le quedaba aún por realizar la tarea de responder con precisión a la pregunta: «¿Qué es el devenir?» Y éste fue el momento en que tuvo que saltar para no caerse, aunque para naturalezas como la de Parménides, tal vez cada salto sea ya como una caída. Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*

Parménides juega un papel clave en la historia de la persuasión, por dos razones. Una línea del libro de Coxon sobre los fragmentos las resume a ambas: “Parménides fue el primero en hacer del razonamiento deductivo una parte fundamental de la práctica de la filosofía, como el ‘camino

---

<sup>191</sup> Es interesante notar que la ambigüedad inherente en la palabra “duplicidad” – que significa tanto “doble” como “engaño” – refleja la inhabilidad del pensar racional de hacer frente a la ambivalencia y su necesidad de aplicar un valor negativo automático a cualquier concepto dualista.

<sup>192</sup> Naas, *Turning*, 127 (el énfasis es mío). La identificación de la persuasión con la cocina es una referencia a la descripción de Sócrates de la retórica en *Gorgias* 465d: “la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia.”

de la persuasión’.”<sup>193</sup> Es decir, el pensador presocrático representa una etapa clave en el desarrollo de la lógica filosófica, y al mismo tiempo asimila el conocimiento verdadero de la filosofía a la idea de la persuasión que, como hemos visto, parece haber sido esencial para el discurso eficaz desde tiempos arcaicos.

En este sentido Parménides representa un verdadero hito en el camino de la persuasión, ya que en una mano sostiene la noción de la conexión mágico-religiosa entre el discurso persuasivo y eficaz y la verdad, y en la otra, sustenta el experimento novedoso de la lógica deductiva, por medio de la cual la estructura del lenguaje mismo nos lleva a conclusiones extraordinarias. Ya en el capítulo 1 hemos mencionado la cuestión de la seriedad con que debemos tomar una obra de filosofía escrita en forma de un poema épico.<sup>194</sup> No puede haber duda alguna de que Parménides se preocupa por las palabras y las elige con mucho cuidado, aunque él no sea considerado un poeta consumado en sí mismo.<sup>195</sup> Preguntarnos por qué escribe un *Poema* es de utilidad limitada. La idea misma que Parménides tuvo del conocimiento y de la verdad está tan íntimamente conectada con la búsqueda y con el viaje, que la forma del poema épico hubiera sido perfectamente natural en su momento. También es anacrónico preguntarnos por qué eligió una forma literaria de expresión, que está inspirada por las Musas, y que en la época en la que escribía simplemente no existía una clara distinción entre “filosofía” y “poesía”. Colli expresa muy claramente este “amasijo” de inspiración y pensamiento en un texto que busca definir la distinción entre Parménides y Gorgias:

Gorgias disocia completamente la palabra de la música, que en Parménides, y sobre todo en Empédocles, estaban todavía mezcladas. Las experiencias místicas de éstos buscaban, para la comunicación, el apoyo del verso, como el padre Orfeo: pero la violencia humana de la palabra que Parménides había desencadenado se separa de la intimidad y de la música ya en la mente [...] de Zenón y Gorgias, los jóvenes que escuchan.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> Coxon, *The Philosophy of Forms*, 20.

<sup>194</sup> Véase sección 1.1.3.

<sup>195</sup> Cf. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 36.

<sup>196</sup> Colli, *Parménides y Gorgias*, 247-8 nota 21.

En su *Poema*, Parménides hace el primer intento para tratar de desenredar la relación entre las palabras, las cosas, y el *to eon* – el “lo que es”, el ser o la totalidad de la existencia. Y al hacerlo presta una atención detallada a las palabras: a las imágenes que suscitan, a su respectiva aura, y a sus múltiples significados. Comparte con muchos de los primeros filósofos esta atención a “las palabras mismas”. Pero además, hace un esfuerzo particular para entender la manera en que las palabras nos guían hacia la verdad. Parménides también sabe que las palabras pueden ser engañosas: “El *kosmos* falaz de mis palabras” (B 8.52). La conciencia del lenguaje en sí en los fragmentos, notada por tantos glosadores, permite una riqueza y una profundidad de análisis que es muy sugerente.

Dada la prominencia de *peithein* y de palabras emparentadas en los fragmentos de Parménides, su uso del concepto “ha sido descuidado por la mayor parte de los estudiosos modernos.”<sup>197</sup> Por ejemplo, el libro clave de Buxton sobre el concepto de *peithō*, tan preciso y detallado en otras áreas, presta poca atención al uso del término entre los presocráticos. Su juicio sobre la naturaleza de la persuasión entre estos pensadores parece precipitado: “En los escritos de algunos de los presocráticos Peithō figura como una diosa de la persuasión ‘generalizada’. El ejemplo más famoso es, probablemente, en Parménides [...]. Es en el sentido *retórico* de Peithō que Parménides se basa aquí, como en otras partes lo hacen Empédocles y Demócrito.”<sup>198</sup> Esto parece ser erróneo, o en el mejor de los casos, impreciso. Primero, porque en el pensamiento griego no se habla de la retórica *per se* hasta dos generaciones más tarde, así que hablar del “sentido retórico” de *peithō* desorienta. En segundo lugar, descartar en breve el uso distintivo de *peithō* en el pensamiento presocrático desatiende el sentido de las “relaciones confiables” que posee la palabra. Tercero, el autor hace caso omiso a la relación entre *peithō* y *alētheia*

---

<sup>197</sup> Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 136.

<sup>198</sup> Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peithō*, 42-43 (el énfasis es mío).

establecida en el texto de Parménides. Ahí no habla de *peithō* en términos del “uso del lenguaje para convencer”; más bien describe una relación de confianza (*pistis*) y la disposición de prevalecer/cumplir. Como dice Mourelatos: “El *peithein* homérico generalmente no es un verbo de ‘esfuerzo’ o ‘intento’, sino uno de ‘logro’ o ‘éxito’, *la asociación con la retórica oculta esto, después de Gorgias.*”<sup>199</sup> Buxton también pierde de vista el significado epistemológico de la distinción que Parménides marca entre los dos caminos de verdad (*alētheia*) y de la opinión (*doxa*), y el hecho de que en la retórica la persuasión solía dirigirse al último de éstos.

Vayamos a los fragmentos mismos para atender las maneras en que Parménides hace uso de *peithō*.<sup>200</sup> El concepto aparece en distintas formas en tres contextos principales. El poema, retomando un tropo mítico u órfico bien establecido, describe a un joven (*kouros*) que es llevado en un viaje en el que encuentra a una diosa que le presenta el don de la sabiduría.<sup>201</sup> El primer uso de *peithō* se da en el fragmento B 1.15, que describe cómo las Helíades (doncellas) persuaden a Dikē (Justicia) para abrir los portones y poder emprender el viaje: “las muchachas, hablando con suaves palabras, la convencieron hábilmente para que el cerrojo con fiador de las puertas de un vuelo descorriese.” El texto dice que utilizaron *μαλακοῖσι λόγοισιν*, “palabras melosas”, que comparte la etimología de la palabra “miel”.<sup>202</sup> El verbo utilizado es *πεῖσσαν*, la forma del aoristo que, precisamente como hemos visto en el apartado 2.2.1, indica una relación complementaria de persuasión-obediencia, en cumplimiento con un acuerdo preestablecido entre los dos. Así percibimos una relación de complicidad: si las Helíades hablan de cierta manera, Dikē responderá con los actos requeridos.

---

<sup>199</sup> Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 137 (el énfasis es mío).

<sup>200</sup> Las traducciones de los fragmentos son de Alberto Bernabé, salvo donde apunto una divergencia.

<sup>201</sup> Para un análisis minucioso de la posibilidad de que Parménides haya sido influenciado directamente por la tradición órfica, véase Bernabé, *Parménides y el orfismo*, 2009. Disponible en: <http://www.uco.es/sifg/memoria/documentos/parmenides-orfismo.pdf> (consultado marzo 17, 2012)

<sup>202</sup> Además, la frase idéntica aparece en la *Odisea* para describir como Calipso seduce a Odiseo, Hom. *Od.* 1.56-7.

A continuación la diosa habla al *kouros*, describiendo los dos caminos (llamados indistintamente *hodos* o *keleuthos*) que está a punto de mostrarle: “Preciso es que todo lo conozcas, tanto el corazón imperturbable de la verdad persuasiva, como pareceres de los mortales, en que no cabe convicción.” (B 1.28). La “verdad persuasiva” aquí es *alētheis eupeitheos*, que admite dos interpretaciones.<sup>203</sup> La primera – epistemológica – entiende que la verdad es “confiable”, invita a confiar, ejerce *peithein* sobre nosotros. En contraste, las opiniones (*doxai*) de los hombres carecen de la “convicción”, *pistis alēthes*, también “fe verdadera”. La segunda interpretación – ontológica – lee a *eupeitheos* como “obediente”, “fiel”, en el sentido de que la verdad es fiel al poder de “lo que es” (*to eon*): “El poder de persuasión que la verdad ejerce sobre nosotros se basa en la sumisión agradable de la verdad a la autoridad de la Coerción-Destino-Justicia.”<sup>204</sup> Mourelatos concluye, sin embargo, que “no tenemos que elegir entre estas dos interpretaciones. La verdad en Parménides es tanto el *objeto* de la búsqueda y la *propiedad* de la ruta positiva (verdadera).”<sup>205</sup>

La fórmula *pistis alēthes* aparece en cinco ocasiones más en los fragmentos existentes del poema. El tercer contexto en el que aparece *peithō* es quizás el más significativo de todos, siendo el único en donde parece estar personificada como una diosa, Peithō. Surge en una descripción del primero de los dos senderos que se puede elegir: “El uno – el que <es> y no es posible que no sea, es ruta de la Persuasión (pues acompaña a la verdad)” (B 2.4). La segunda línea en el original dice: Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ); traducida literalmente, sería: “de Persuasión es el camino (porque a la verdad sigue)”. La traducción de *opēdei* es clave aquí: *peithō* atiende/asiste/sigue a la verdad (*alētheia*). La interpretación de Mourelatos es que *peithō*

<sup>203</sup> Leyendo εὐπειθέος con la mayoría de las ediciones; Diels-Kranz sigue a Simplicius escribiendo εὐκυκλέος, mismo que traduce Bernabé como la verdad “bien redonda”. Véase la traducción al inglés de Gallop de los *Fragmentos*, 36 n. 55 y 52 n. 1; Henn, *Parmenides of Elea*, 20 y Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 155 y 157.

<sup>204</sup> Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 156.

<sup>205</sup> *Ibid.*

es quien custodia a la verdad, o la que confiere su favor a la verdad. En un comentario de su propia traducción en verso, Martín Henn hace referencia a Peithō como la sierva (“handmaiden”) de la verdad.<sup>206</sup> Teniendo en cuenta lo que hemos visto antes acerca de la exigencia en los mitos, en Hesíodo y en Homero de la presencia de la “miel” de la persuasión para suscitar un discurso verdadero, propondría una interpretación de la línea en términos que sitúan a la persuasión como testigo del acontecimiento de la verdad.

En este contexto el acercamiento de Colli al tema de la persuasión en Parménides es interesante. Colli señala lo que él considera que son ambigüedades en la descripción de los dos caminos, de la “verdad” y de las “opiniones”, que implica entre otras cosas que la primera es efectivamente inalcanzable para el ser humano. Sin embargo, *peithō* ofrece por lo menos la posibilidad de vislumbrarla:

La persuasión acompaña la teoría del ser en el sentido de que esta teoría es el único instrumento de la persuasión: el hombre no está en condiciones para comunicar la *alētheia* con un *logos*, pero es susceptible de ser persuadido, de recibir un discurso racional que en algún modo refleja la *alētheia*, el que queda señalado en las δοκοῦντα (B1.31): el “*logos* en torno a la verdad” (B8.50-51). Se trata de persuadir a los hombres de esta enseñanza que es la única que, aún sirviéndose de medios humanos, inesenciales por naturaleza, es capaz de captar de cierto modo la *alētheia*.<sup>207</sup>

Aquí el papel de la persuasión como *opēdei* parece ser más el de una partera que de una sierva de la verdad. En la oposición postulada entre un mundo inmediato y visible y otro invisible, la persuasión es lo que nos permite ver señales de este último, aunque sea en una visión parcial: “Por tanto los términos πίστις y πειθώ aparecen siempre en el poema para caracterizar la teoría del ser. La posición de Parménides resulta así más bien ambigua: la verdad es incomunicable, pero Parménides habla de ella en una esfera intermedia – precisamente la esfera racional –

---

<sup>206</sup> Henn, *Parmenides of Elea*, 60.

<sup>207</sup> Colli, *Gorgias y Parménides*, 154.

inventada por él.”<sup>208</sup> Aunque el lenguaje es insuficiente para hablar del ser, no se tiene otra opción que empezar con lo conocido. Es como si la persuasión llamara “a través de la brecha” que separa los caminos de la verdad y de las opiniones. Esta interpretación, que recalca el papel ambiguo que *peithō* parece mantener por doquier, encontrará un eco particularmente fuerte en la distinción que Michelstaedter hace entre “persuasión” y “retórica”, y la necesidad de hablar de la primera a través de la segunda, como veremos en el siguiente capítulo.

Los exegetas mencionados son de los pocos estudiosos del tema que remarcan la relación llamativa entre la verdad y la persuasión mencionada en el fragmento B2.4. Parece haber un curioso punto ciego con respecto al hecho no sólo de que Parménides se refiere a *peithō* como diosa, sino de que le atribuye un papel clave en la posibilidad humana de alcanzar el sendero de la verdad. Un ejemplo entre tantos de tal ceguera es el reciente libro de Raymond Tallis, *The Enduring Significance of Parmenides*, en donde la conexión simplemente se pasa por alto. En su libro dedicado a Parménides, Karl Popper hace una alusión breve al camino de la persuasión pero define a *peithō* así: “persuadir con el significado de convencer, hacer que las cosas parezcan plausibles o probables, subjetivamente probables por supuesto...”<sup>209</sup> Nuevamente, el autor entiende el concepto de la persuasión según categorías que sólo aparecerían posteriormente. Mientras tanto, en el ciclo de conferencias de Heidegger sobre Parménides no hay ni una sola referencia, incluso cuando analiza los distintos significados del término “camino”.<sup>210</sup> Es asombroso que una relación tan significativa y central haya sido generalmente ignorada, particularmente cuando el contexto en que aparece *peithō* es precisamente opuesto al que se podría esperar del punto de vista de la filosofía posterior, que la relaciona con las opiniones (*doxai*) y la decepción (*apatē*).

---

<sup>208</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> Popper, *El mundo de Parménides*, 52.

<sup>210</sup> Cf. Heidegger, *Parménides*, 59, 66, 83.



Mourelatos analiza de la siguiente manera las tres formas principales en que *peithō* incide en el *Poema* de Parménides: “el ‘camino de la persuasión’ es también el curso seguido por los hombres que son sensibles al *peithō* que la diosa Peithō misma ha otorgado a lo real.”<sup>211</sup> Es decir que, por su calidad inherentemente persuasiva, la vía de la verdad atrae, y *peithō* se suma como el cuarto y último atributo de la verdad, después de *anangkē* (necesidad), *moira* (destino) y *dikē* (justicia).<sup>212</sup> En conjunto, los cuatro esbozan un espectro completo que va de la fuerza bruta a la suave concordancia; todos los aspectos, o “cabezas”, como una hidra, del *to eon* o “lo que es”. Este último es, por supuesto, el tema principal del *Poema* de Parménides, que se propone demostrar la unicidad del *to eon* cómo el objeto propio de la mente. En el proceso, formula argumentos fundamentales para la lógica, como el principio de la no contradicción. El punto de interés particular para la presente investigación es cómo se caracteriza al ser con esta serie de atributos que corresponden a las divinidades, y que al recorrer la gama de la necesidad, el destino, la justicia y finalmente la persuasión, van incrementando el nivel relativo de libertad, de heteronomía hacia la autonomía. En Parménides esta agrupación de conceptos está transformada en “una matriz en la que los conceptos de confianza y el compromiso sostienen el centro.”<sup>213</sup>

En esta interpretación del *Poema* de Parménides queda implícita la idea de que la elección del camino de la persuasión es una elección que pone en acción la única autonomía que tenemos (en los términos de Parménides): de *aceptar y comprometernos* conscientemente con lo que ya está decidido, con lo que es nuestro destino, “como si” hubiera una elección efectiva de

<sup>211</sup> Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 158.

<sup>212</sup> Esta interpretación se encuentra sustentada en Cordero: “L’exposition de ces ‘preuves’ du caractère absolu et nécessaire du fait de l’être constitue la première thèse parménidienne [...] le seul chemin que mérite ce nom : c’est le chemin ‘authentique’ (ἐτήτυμος) . Cela revient à dire que seul le chemin authentique peut être parcouru par la pensée avec la certitude qu’elle atteindra son but : la Vérité. [...] Le premier chemin est un raisonnement fiable (πιστὸν λόγον 8.12), car il a la force de la conviction (πίστιος ἰσχύς 8.12). Pour cette raison, lorsque Parménide énonce le premier chemin de la recherche pour la première fois, il dit qu’il s’agit du chemin de la Persuasion : la force de conviction propre à la Vérité persuade ; l’absence de conviction qui caractérise la Doxa, au contraire, n’est qu’une trompeuse ‘série de paroles’ (8.52).” Cordero, *Les Deux Chemins de Parménide*, 192.

<sup>213</sup> Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 29.

destinos. En este sentido la tarea del discurso, o de escoger el camino de la verdad, sería hacer explícito lo que ya cuenta, de cierta manera, con nuestro compromiso, y de reafirmar este pacto con Peithō, en vez de someternos a *bia* o a la fuerza de *anangkē*.

Se podría preguntar entonces cómo habremos de escoger entre los dos caminos, si la deducción principal realizada por Parménides declara que el ser es el único objeto posible de la mente. La deducción, sin embargo, sucede a nivel ontológico, en el pacto entre la Justicia y el Ser. Retomando los dos niveles en los que opera el argumento, a nivel de la epistemología la mente de todos y de cada uno puede responder a la elección planteada por la diosa al viajero, el *kouros*, y optar por el camino positivo, el de la persuasión. No tomarlo sería rendirse ante el habla confusa o el lenguaje engañoso en el cual “los mortales piensan y hablan en términos que ocultan o esconden de ellos mismos el hecho de que se han desviado de su curso, que están viajando por el camino negativo.”<sup>214</sup> Significaría una renuncia a la llamada de empeñarse con la existencia, al explícito compromiso ontológico, resultando en un dejarse “vagar” en la “distracción”. La deidad llama a esta decisión la *krisis* (B 8.15):

La diosa le ofrece al *kouros* dos rutas y lo invita a seguir la ruta correcta. Esta está condicionada por una relación parecida entre la justicia y el *to eon*. La elección fue ofrecida y *to eon* accedió a aceptar los amarres de la justicia; la solicitud, en efecto, era “Sé lo que eres!”, y es por eso que el amarre de la justicia es el amarre de la persuasión: es a la vez el más seguro y el más ligero.<sup>215</sup>

Siguiendo la lógica del argumento de Mourelatos, podríamos decir que la exhortación de la deidad al viajero era: ¡Vuélvete lo que eres! Y no es el único lema de Nietzsche que se inserta fácilmente en el argumento: la *krisis* que requiere una decisión a favor de la autenticidad, de

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, 176.

<sup>215</sup> *Ibid.*, 154.

escoger nuestro destino y ser persuadidos por él en vez de someternos a su inevitabilidad, nos remite a su idea clave del *amor fati*.<sup>216</sup>

El camino u *hodos* en sí no lleva a la revelación prometida por la diosa al viajero; más bien, la promesa es el camino mismo. No es un camino de salvación, pero sí un proceso o una tarea: la palabra se refiere más a un curso o a un derrotero (“a *bearing*”, diría en inglés)<sup>217</sup> que a un camino físico. “A medida que el viajero avanza a lo largo de la ruta, se dice que ‘cumple’, ‘efectúa’ o ‘consume’ el viaje.”<sup>218</sup> En este sentido es una decisión mental, algo que se refleja en una actitud o una disposición: “Las exhortaciones y los imperativos de la diosa [...] son los imperativos de la actividad mental.”<sup>219</sup> Todo este nexo de ideas, al relacionarse con la “perfección del camino”, con el “errar”, con la “orientación” versus la “dirección”, proporcionan indicios para una comprensión más cabal y adecuada del camino de la persuasión.

Finalmente, la *krisis* con la cual Parménides nos confronta es también, y de manera fundamental, una cuestión del lenguaje:

En Parménides, el problema del Ser surge en la problemática de las relaciones entre la palabra y la realidad, problemática planteada en términos de *alētheia* y de *apatē*: en el momento en que se insinúa la distancia entre las palabras y las cosas, el filósofo que está pendiente del Ser trata de distinguir en el lenguaje lo estable de lo no-estable, lo permanente de lo que fluye, lo “verdadero” de lo “engañoso”.<sup>220</sup>

Por supuesto que Parménides está abriendo una auténtica caja de Pandora. La problemática de lo “resbaladizo” del lenguaje va a terminar siendo el gran desafío para la filosofía, con una tentativa tras otra para distinguir entre un habla verdadera y otra falsa, empezando con el mismo Parménides. En el contexto del presente trabajo, veremos en el siguiente capítulo que para Carlo

---

<sup>216</sup> “Werde, der du bist” es el subtítulo de su libro *Ecce Homo*, una adaptación de la línea 72 del *Pítica 2* de Píndaro: γένοι’ οἷος ἔσσι μαθών. *Amor fati* es un concepto que aparece por primera vez en *Así habló Zaratustra*, “Antes de la salida del sol”, 233-236. Cf. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, “El lanzamiento de dados”, 40-43.

<sup>217</sup> La palabra “bearing” tiene una polisemia sumamente productiva, que vincula nociones de “demora” (en el sentido de rumbo), de “cargar” y de “engendrar”, entre otras.

<sup>218</sup> Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 18.

<sup>219</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>220</sup> Detienne, *Maestros de la verdad*, 140.

Michelstaedter este esfuerzo es fútil de antemano, ya que el lenguaje nunca puede recuperar la relación directa con las cosas que alguna vez existió. Esta “caída” del lenguaje en lo que él denomina “retórica” y que opone a la autenticidad de la “persuasión” es, desde su punto de vista, el resultado del desarrollo de la filosofía sistemática. Sin embargo, la conclusión que debemos acarrear de este análisis de Parménides es que en el origen de esta filosofía lo que se conocía como la persuasión estaba claramente vinculado con el camino de la verdad.

## 2.4 La persuasión en la tragedia griega

Las obras dramáticas griegas de la época clásica nos proporcionan la evidencia más abundante para entender cómo se percibía y se entendía la persuasión en la sociedad griega durante este periodo clave de transición de una sociedad dominada por el mito y la religión, a una regida por el pensamiento racional. Todas las características importantes de *peithō* que hemos visto en esta investigación hasta el momento están presentes, incluidos sus aspectos ambivalentes o contradictorios. En particular, el drama griego pone de relieve el importante papel que desempeña la persuasión en términos de restaurar la armonía en la sociedad cuando ésta se encuentra dividida por un conflicto. La persuasión es un tema central en los conflictos representados en muchas de estas obras, y retiene mucho de la complejidad que, como vimos, posee en el mito y en la poesía homérica. Esto es a pesar de la emergencia de sofistas y filósofos que buscaban secuestrar los poderes de *peithō* y adaptarlos a sus propios fines: “el carácter original de *peithō* o de la palabra persuasiva se conserva en la poesía griega trágica, en resistencia a la reconstrucción de *peithō* por la filosofía como inferencia lógica.”<sup>221</sup> Incluso podemos suponer, tomando en cuenta que los dramaturgos reflejaban los cambios actuales en la sociedad, que la centralidad del concepto en las obras dramáticas recalca lo candente del tema.

---

<sup>221</sup> Smith, “Poetic *Peithō* as Original Speech” en *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*, 199.

Este apartado se enfocará en tres obras del canon del drama clásico griego: dos de Esquilo, *Las Euménides* y *Las suplicantes*, y una de Sófocles, el *Filóctetes*. También voy a hacer una breve mención a algunas referencias clave de *peithō* en Eurípides. He elegido estas obras debido a la forma clara en que demuestran, y cuestionan, la operación del discurso persuasivo a nivel del individuo (*Filóctetes*), en relación con las leyes y costumbres de una sociedad (*Las Euménides*), y a través de una combinación de ambas (*Las suplicantes*).

En la sección anterior hemos visto cómo en la introducción al texto de Parménides, conocido como el “proemio” (B 1.16), las Helíades aparecen en la acción de convencer a la Diosa de abrir las puertas. Esta escena tiene un parecido notable con la última escena de *Las Euménides* de Esquilo (a partir de línea 794), en donde se destaca el papel de *peithō*, personificada como una deidad del mismo nombre y también como un poder abstracto del habla persuasiva. En esta dramática conclusión de la obra, Atenea debe convencer a las Erinias de dejar de perseguir a Orestes, que padece *miasma*, la culpa heredada, por los múltiples delitos de la casa de Atreo. La primera palabra que utiliza Atenea para dirigirse a ellas es *pithesthe*: “cedan” o “ríndanse”. A continuación recorre un itinerario de cuatro pasos para llevar a cabo la persuasión: primero, les da el ejemplo de su propia sumisión (*pepoitha*) a su esposo todopoderoso, Zeus; segundo, insiste en que las Erinias mismas terminarán por alabar su argumento; tercero, explica dos veces que desistir de la persecución será en beneficio propio; y cuarto, apela a su reverencia a *Peithō*:

ATENEA “Si es para ti santa la majestad de Persuasión, dulzura y encanto de mi lengua, te quedarías aquí.”<sup>222</sup>

Aunque empieza el argumento amenazándoles con los rayos de Zeus, o sea la fuerza, *bia*, las Erinias terminan accediendo cuando Atenea reitera los términos del beneficio mutuo. El pacto que ofrece la diosa mantiene el poder de las Erinias, pero como protectoras de la ciudad (por eso

---

<sup>222</sup> Aesch. *Eum.*, 885-887.

les renombra las Euménides, “las amigables”) ya que admite que el poder de *philia* y *peithō* no será suficiente para mantener el orden después de la *stasis*.<sup>223</sup> Podemos remarcar aquí otra vez un eco de la importancia de la repetición para el funcionamiento de *peithō*, que requiere reafirmarse periódicamente.<sup>224</sup> Además, en el ejemplo presentado por Atenea de la relación vigente entre ella y Zeus, se nota nuevamente el vínculo de *pistis*, de confianza recíproca. El ejemplo a su vez nos remonta a las ataduras que rigen entre Justicia y *to eon* en el *Poema* de Parménides. Mientras en el poema el ejemplo le sirve a la diosa para instruir al viajero en la relación que se debe establecer con la verdad, aquí le sirve a Atenea para ejemplificar la relación que debe regir entre las Erinias y ella.

Un tercer aspecto de *peithō* que vuelve a aparecer en el contexto de este conflicto es su carácter de ser un poder *suplementario* al habla. Una vez domadas las Erinias, Atenea declara:

ATENEA “Amo los ojos de Persuasión porque han dirigido mi lengua y mi boca ante éstas que rehusaban fieramente.”<sup>225</sup>

Es decir: la persuasión y el discurso en sí no son idénticos. Así como las representaciones visuales que examinamos en el apartado 2.1 retrataban a Peithō apartada, velando por el discurso de Afrodita, en las obras dramáticas también funciona como una fuerza externa que guía a la palabra.

La razón, sin embargo, de por qué esta tragedia es una de las más destacadas para mostrar la importancia de la persuasión se debe a que retrata el momento en que la sociedad civil se establece, y logra reemplazar a la hegemonía de los azares del destino. En respuesta al argumento de Atenea, las Erinias, transformándose en las Euménides, terminan por pedir la paz:

---

<sup>223</sup> Cf. Vernant y Vidal Naquet, *Mito y tragedia*, vol. 1, 28-9, nota 3.

<sup>224</sup> Véase apartado 1.3 sobre el olvido y la repetición en el contexto de la *Euménides*.

<sup>225</sup> Aesch. *Eum.*, 970-972.

CORO: “Pido que la discordia civil, insaciable de males, jamás brome en esta ciudad [...] Que unos a otros se concedan gozos, con sentimiento mutuo de amistad, y que odien con un solo corazón.”<sup>226</sup>

Esta transformación es de una magnitud simbólica comparable sólo a aquel momento en *Antígona* que Hegel llama el ejemplo paradigmático del conflicto trágico,<sup>227</sup> cuando el mundo de la tradición, el mito y el regir a la fuerza, se sitúa cara a cara con el mundo de las leyes, la responsabilidad social y el regir por consenso. Es decir, el momento representa la transición del mundo de la *stasis*, del conflicto permanente, al mundo del orden y de la sociedad civil. Como hemos visto antes, eso es precisamente uno de los atributos de la diosa Peithō.

Sin embargo, el drama griego también contiene referencias a una *peithō* que crea discordia y obra por medio del engaño. En dos obras de Esquilo la diosa Peithō se muestra en una luz muy diferente, en relación con la capacidad de las palabras para el engaño, *dolos*:

CORO “Ahora es el momento preciso de que baje a ayudar la trapacera Persuasión y de que Hermes, subterráneo y sombrío, tome a su cargo estos combates en que se mata con espadas”<sup>228</sup>

CORO “...no hay defensa para el hombre que, ahído de riqueza, cocea contra el gran altar de la Justicia para destruirlo. Le fuerza la funesta Persuasión, hija irresistible de Ate consejera. Todo remedio es inútil.”<sup>229</sup>

Estas líneas nos recuerdan a la profunda ambivalencia que yace al centro del concepto de *peithō*. A pesar de la dulzura a la que se le suele asociar, a pesar del papel fundamental, casi mágico, que parece jugar como un “portador” del discurso veraz, eficaz, no hay nada que evite que el misterioso poder de las palabras se utilice para fines nefastos. Al igual que muchas de las deidades en el panteón griego, Peithō no favorece ni lo bueno ni lo malo en sí misma: sus propios poderes son amorales.

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, 976-986.

<sup>227</sup> “[...] dem absoluten Exempel der Tragödie, Antigone”. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 133.

<sup>228</sup> Aesch. *Lib.*, 725-8.

<sup>229</sup> Aesch. *Ag.*, 384-6.

Los hombres van en busca de signos. El universo relativo en el que viven es el de la Persuasión, *Peithō*. ¿Pero se trata de esa “santa persuasión” a la que alude Atenea al final de los *Euménides*, “que proporciona a [sus] propósitos su mágica dulzura” (886) y que transforma a las Erinias en Euménides, o se trata de esa “persuasión traicionera” evocada por el corifeo en *Las coéforas* y que provoca la muerte de Clitemnestra, así como había colaborado en la muerte de Agamenón?<sup>230</sup>

Sin embargo, la persuasión tampoco es un poder arbitrario, ni es implacable como el destino. En las relaciones humanas, el discurso persuasivo depende de un equilibrio sutil de la confianza, la *pistis*. Este aspecto se analiza en toda su complejidad de manera especial en las obras de Sófocles. En sus obras, se observa un desarrollo de la noción de *peithō* centrándose en los distintos niveles de las relaciones que pueden establecerse por medio del discurso. Además, se advierte cómo los individuos muestran un dominio relativamente logrado de este poder maleable que es la persuasión. El *Filóctetes* es, quizás, la obra que presenta la mayor complejidad e interés desde este punto de vista, y siendo posterior a Esquilo, refleja el desarrollo contemporáneo de la argumentación llevada a cabo a través del diálogo.

En el *Filóctetes* vemos nuevamente cómo la persuasión soslaya la relación de *bia*, la fuerza, establecida a partir del hecho que Filóctetes posee el arco de Heracles que Odiseo desea recuperar, y al final, logra establecer una relación de iguales en el discurso. Al principio de la confrontación Odiseo y Neoptólemo intentan quitarle el arco con la decepción (*dolos*). Odiseo dice a Neoptólemo: “Debes engañar el ánimo de Filóctetes con tus palabras.”<sup>231</sup> Con este lenguaje rechaza la *bia* para recurrir a una forma de *peithō* basada en confundir el otro con la magia de las palabras. Pero cuando esta estrategia no funciona, Neoptólemo renuncia a la decepción y, después de guardar silencio por un tiempo, opta por otra forma de persuasión: aún basada en el lenguaje pero a través de un diálogo abierto, sin la intención de confundir al otro. Esto requiere el restablecimiento de *pistis*, la relación de confianza entre los dos, pero Filóctetes,

---

<sup>230</sup> Vernant y Vidal-Naquet, *Mito y tragedia*, vol. 2, 97.

<sup>231</sup> Soph. *Phil*, 54-5.



habiéndose dado cuenta del primer intento de engañar, ya no puede confiar en Neoptólemo. Sin esta fe en el otro, *peithō* pierde su eficacia, que en este caso se encuentra reemplazada, en efecto, por la intervención de Heracles, quien llega del inframundo para sellar la decisión de Filóctetes de regresar a Troya con su arco.

Doblemente interesante en esta obra es la conciencia explícita que se demuestra de la discusión contemporánea acerca de las modalidades de la persuasión: queda claro que, en aquella época, el tema era sumamente candente y estaba en estado de flujo. Parte de la intención de Sófocles aquí es de cuestionar su funcionamiento y presentar ejemplos del buen y mal uso de los poderes de *peithō*.

En resumen, podemos decir que en el *Filóctetes* la persuasión es defectuosa, vulnerable y a veces ineficaz: siendo tan estrechamente relacionada con las debilidades de los simples hombres, carece de la cualidad mágica y casi divina que puede tener en Esquilo; y sin embargo, si se basa en la confianza, *peithō* todavía puede hacer que el más duro y amargo de los corazones ceda.<sup>232</sup>

Finalmente, con respecto a la misma obra, hay una referencia un tanto llamativa que retoma un aspecto de *peithō* ya mencionado arriba en conexión a su poder sobre la vida:

El arco es la garantía de la vida de Filóctetes. Sófocles, siguiendo a Heráclito, juega con la palabra *bios* (arco) y *bios* (vida): ἀπεστέρηκας τὸν βίον τὰ τόξ' ἔλων (931).<sup>233</sup>

“Me quitaste la vida cogiéndome el arco”, son las palabras de Filóctetes, refiriendo al inicial éxito de Neoptólemo de quitar el arco por medio del engaño.<sup>234</sup> El griego hace clara referencia al aforismo de Heráclito, que reza τῶ τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος (D 48). “Su nombre es vida/arco, su obra es la muerte.” ¿Cómo podemos interpretar esta referencia? ¿Es simplemente un guiño dirigido a los que conocen a Heráclito, repitiendo su intrigante juego de palabras? O acaso en este contexto, del debate sobre los distintos modos y eficacia de *peithō*, ¿no será un

---

<sup>232</sup> Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peithō*, 132.

<sup>233</sup> Vernant y Vidal-Naquet, *Mito y tragedia*, vol. 1, 168.

<sup>234</sup> Soph. *Phil.* 933.

intento de vincular de una manera más profunda el proceso de la persuasión con la actividad vital?

El poder de la persuasión sobre la vida y la muerte también sobresale en *Las suplicantes* de Esquilo. Esta obra, aunque tal vez carezca de las sutilezas de la comprensión más sofisticada de la persuasión de Sófocles, es de particular interés ya que combina un conflicto dentro de las leyes y costumbres de una sociedad, con una lucha interna entre la violencia y la persuasión que toma forma de una apelación personal al rey Pelasgo. *Las suplicantes* es la única parte que ha sobrevivido de una trilogía que relata la leyenda de las cincuenta Danaides, que ya hemos mencionado anteriormente con cierta amplitud en relación a su incapacidad para resistir el impulso de la violencia.<sup>235</sup> Su castigo en el Hades consistía en verter el agua desde el río Estigia usando un recipiente agujereado que, como hemos visto, es una metáfora frecuente en relación a la persuasión.

*Las suplicantes* revela una compleja interacción de la violencia, la *bia*, y la *peithō*: “El temor de las Danaides de la violencia entra en conflicto con su propia propensión a la violencia. La exploración de esta lucha interna proporciona la exhibición de un *kratos* [fuerza] que es independiente de cualquier motivo, objetivo o deseo, el reconocimiento del cual disminuye la distinción entre la violencia y la persuasión.”<sup>236</sup> La violencia explorada en esta primera parte de la trilogía proviene de la amenaza de Egipto, que quiere obligar a las Danaides a casarse con sus cincuenta hijos. Esto las ha llevado a huir a Argos y rogar al rey Pelasgo que las proteja, basándose en la pretensión de que tienen lazos familiares (a través del mito de Io). De ahí su denominación como “suplicantes”. Sin embargo, la práctica ritual de la súplica no se logra simplemente como una victoria de la persuasión: más bien sucede a través de la explotación de

---

<sup>235</sup> Véase la sección 2.1.

<sup>236</sup> Brill, “Violence and Vulnerability: Aeschylus’ *Suppliants*”, 163.

una posición más débil para inducir una obligación en el “anfitrión”, casi como un parásito en un ente acogedor:

Un elemento final del acto ritual de súplica es el establecer un contacto físico entre el suplicante y el suplicado, sujetando las manos, las rodillas o la barbilla del suplicado. Tanto compele este elemento de contacto físico que no se escatiman esfuerzos para inducir a los suplicantes para romper el contacto físico con el anfitrión en lugar de utilizar la fuerza física para hacerlo [...]. Puesto que el pago (el honor) ya se ha rendido, el anfitrión es inhibido por la vergüenza de denegación de la petición [...]. Por lo tanto, la capacidad del suplicante para envolver a su anfitrión en un contexto de la vergüenza que implica a los dos se encuentra, paradójicamente, en la exhibición de su impotencia.<sup>237</sup>

La palabra griega para la súplica es *hiketeia*, de *hiko*, “venir a”, y esto sugiere una conexión con “el viraje” en la *Iliada* al que hacía referencia Michael Naas. “*Hiketeia* se asocia de esta manera con la llegada en múltiples sentidos: sugiere no sólo el movimiento de vuelo, en el que las *hiketes* llegan como desconocidas, sino también el movimiento de la persuasión, por medio del cual se ejerce la influencia de uno y se alcanza el objetivo propio.”<sup>238</sup> Sin embargo, el objetivo de las Danaides no es tan fácil de lograr: el rey Pelasgo teme, con razón, que si las acepta en su ciudad, correrá el riesgo de una guerra con los egipcios. Es decir, la obligación de proteger al forastero de un *kratos*, muy posiblemente generará otro *kratos*.

Los intentos de las Danaides para convencerlo se vuelven cada vez más acuciantes. Pelasgo repetidamente solicita algún medio para alcanzar la claridad: “Tenemos que buscar un pensamiento que nos pueda salvar, un ojo penetrante y nítido que descienda al abismo, como un buzo rastreando el fondo del mar” (407-409). Llamativamente, repite esta frase singular una vez más: “Tenemos que buscar un pensamiento que nos pueda salvar” (417). Sin embargo, su “pensamiento fuerte” se encuentra con la necesidad (*anangkē*): “He reflexionado. Aquí encalla mi nave” (438). Esto significa: se necesita un intento más de persuasión para ir más allá de esta *aporía* del razonamiento, un gesto de naturaleza irracional que reúna a varios de los elementos

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>238</sup> *Ibid.*

que tipifican la persuasión en su ambivalencia. Una frase clave del rey Pelasgo invita a un discurso persuasivo para salvarlo de su dilema imposible: “como una lengua ha lanzado flechas inoportunas que remueven dolorosamente el corazón: una palabra puede ser el bálsamo de otra” (καὶ γλῶσσα τοξεύσασα μὴ τὰ καίρια, γένοιτο μύθου μῦθος ἄν θελκτήριος, 447). Estas palabras curativas son “*muthou mythos an thelktērios*”: el habla que cura al habla.<sup>239</sup> Sin embargo, el próximo paso en el intento de las Danaides de persuadir parece representar un retorno a la amenaza de la violencia, la *bia*. A continuación, sigue un rápido intercambio entre Pelasgo y las Danaides (455-467):

CORIFEO. Escucha el fin de tantas palabras suplicantes.

REY. Escucho, habla; no se me escapará.

CORIFEO. Tengo lazos y cinturones para sostener mis vestidos.

REY. Sin duda son objetos apropiados a la indumentaria femenina.

CORIFEO. Pues sabe que de ellos espero un hermoso recurso [*mēchanē kalé*].

REY. Explicame qué significan estas palabras tuyas.

CORIFEO. Si no ofreces a esta gente una promesa...

REY ¿Qué vas a realizar con ayuda de los ceñidores?

CORIFEO. Adornar estas imágenes con ofrendas insólitas.

REY Estas palabras son enigmáticas; habla claramente.

CORIFEO. Colgarnos lo más rápidamente posible de estos dioses.

REY. He oído una palabra que me flagela el corazón.

CORIFEO. Has comprendido; te he abierto los ojos.

Varias líneas en este fragmento merecen un análisis minucioso. En primer lugar, la línea 457, proferida por el coro: ἔχω στρόφους ζώνας τε, συλλαβὰς πέπλων (*ekho stróphous zónas te, sullabas péplōn*). Se traduce así: “Tengo lazos y cinturones para sostener mis vestidos”. Aunque

---

<sup>239</sup> Compárese *Od.* 1.337.

mi intención no es, en lo absoluto, cuestionar la traducción establecida, en la elección de las palabras y de las imágenes parece sugerirse una serie de significados secundarios u que en el original permanecen ocultos. Cada una de las palabras en esta línea, además de ser una descripción de la vestimenta de las Danaides, también parece hacer referencia al discurso persuasivo y al trabajo de *peithō*. *Stróphous* (“cuerda torcida”), vinculado al verbo *strephein*, girar, también nos remite, evidentemente, a la palabra “estrofa” en un sentido literario, cuyo significado preciso es “una oda cantada, mientras que el coro está girando” y que aquí funciona como metáfora por el viraje que quieren lograr en la mente de Pelasgo.<sup>240</sup> A continuación, *zona* es el nombre habitual que se le da al cinturón o cinto que, como ya hemos visto, es uno de los principales atributos de la diosa Peithō, algo que en sus representaciones siempre lleva cargando, en pos de simbolizar el carácter vinculante de las palabras y los juramentos.<sup>241</sup> La primera parte de la oración por lo tanto contiene referencias implícitas al canto, a dar vueltas, y a un elemento clave asociado a la diosa de la persuasión. Del mismo modo, aquí *syllabas* significa un “recogimiento” en el sentido de que los lazos sostienen su vestimenta, y más comúnmente se refiere a las letras reunidas en una sílaba. El *peplos* es una tela tejida en forma de una prenda de uso común para las mujeres. No sólo existe una asociación de larga data entre los tejidos, lo textil y el texto, ya sea en el mito de Ariadna o bien en un sinnúmero de metáforas que aluden al “tejer” una historia o a “hilar” cuentos, pero además el *peplos* se conoce específicamente como una prenda ceremonial bordada con relatos mitológicos y usada en las celebraciones de la diosa Atenea.<sup>242</sup> Incluso, el filósofo neoplatónico Porfirio hace referencia a un tratado perdido de Aristóteles conocido como el *Peplos*, como una metáfora para una obra que trataba de la

---

<sup>240</sup> Liddell and Scott's *Greek-English Lexicon*, qv. στρόφή.

<sup>241</sup> Véase la Fig. 2 arriba en el apartado 2.1.

<sup>242</sup> Véase Nagy, *Homer the Preclassic*, esp. “The Peplos of Athena and the Poetics of Split Referencing”, 266-272.

mitología.<sup>243</sup> Así que la segunda parte de la oración también podría interpretarse, con precisión gramatical, como “las sílabas de mi *muthos*”.

La respuesta del rey en la siguiente línea es que “Sin duda son objetos apropiados a la indumentaria femenina”. Una vez más, esta afirmación tiene un doble significado: no se trata simplemente de que estos artículos sean típicamente usados por las mujeres, sino que las palabras “retorcidas” (es decir, que tienen múltiples sentidos o que engañan) y el ceñidor seductor siempre se han asociado con el poder femenino.<sup>244</sup> Ahora es el turno del coro de las Danaides para que disimuladamente muestren su mano, refiriéndose a lo anterior como “un hermoso dispositivo” (*mēchanē kalé*), casi como si se tratara de un recurso retórico, que en efecto lo es. *Mechane* se refiere a un instrumento o máquina, y también específicamente al mecanismo en el teatro a través del cual se solía hacer aparecer a los dioses en el aire, es decir, el *deus ex machina*: a partir de este uso, también pasó a significar cualquier cosa que apareciera de repente o inesperadamente sobre el escenario, y este significado es más que apropiado aquí. Las Danaides están obligando al rey a defenderlas dada la amenaza explícita de una violencia cometida contra ellas, lo que suscitaría la *miasma*, la impureza ritual (línea 473) para la ciudad. Como tal, el rey “es rehén de su propia piedad y de su preocupación por el bienestar de su ciudad”.<sup>245</sup> Debido al uso de este término “rehén” (“hostage”, en inglés), Brill pone de relieve una ambigüedad fundamental con la que Esquilo está jugando: la interdependencia inherente a la relación entre el “anfitrión” y el “extranjero”, que se representa en la conocida conexión etimológica que se da entre las palabras “huésped” (en sus dos sentidos de “anfitrión” e “invitado”), y “hospitalidad”, “hostage”, “host” y “guest”, todas arraigadas en el latín *hospes*. La

---

<sup>243</sup> Cf. Gutzwiller, “Heroic Epitaphs of the Classical Age: the Aristotelian Peplos and Beyond”, 224.

<sup>244</sup> Nótese que la traducción al español citada no es fiel al texto: el original no menciona ni “objetos”, ni “indumentaria”, sino que simplemente dice “las cosas antes mencionadas son adecuados para las mujeres”.

<sup>245</sup> Brill, “Violence and Vulnerability: Aeschylus’ *Suppliants*”, 169.

misma ambigüedad se encuentra en la palabra griega *xenón*. En la obra, el rey Pelasgo se refiere a las Danaides con el término oximorónico *astoxenia*, que significa literalmente “ciudadano-extranjero” (356). Desde mi punto de vista, esto parece sugerir un intento de establecer algo así como un término medio, que tal vez se remita a la heteronomía de la voz media que, como ya lo hemos examinado en el apartado 2.2, es fundamental para la comprensión de la relación entablada por un intento de persuasión.

A lo largo del intercambio clave expuesto anteriormente, el rey Pelasgo y las Danaides parecen ser reflexivamente conscientes del doble juego en el que todos están involucrados. Estas últimas declaran su intención de persuadir con “palabras dignas de reverencia”, en la línea 455. Dos veces, el rey exige mayor claridad, diciendo que están hablando con palabras enigmáticas, ἀίνιγματῶδες (464). La “persuasión” está completa cuando el rey se da cuenta del significado de las acciones que las Danaides amenazan con cometer, y reacciona con horror, tanto a nivel personal (“una palabra que me flagela el corazón”), como a nivel social, ya que permitir que se suiciden allí representaría una maldición para su pueblo. Así, el “cinturón” (*zona*) del discurso persuasivo se transforma en un “latigazo” (*mastiktōr*), estableciendo una obligación. Esto nos recuerda a un verso del *Hipólito* de Eurípides “el lazo de las palabras”, κάθαμμα λύειν λόγου; palabras que la protagonista afirma conducirán a su muerte. “Una vez dicha, la palabra posee una especie de necesidad fatídica y muestra el carácter vinculante que las palabras pueden tener.”<sup>246</sup> Por otro lado, la misma obra también sugiere que las palabras pueden curarla: “Que la poesía podía contar con el poder de la magia o ser psicológicamente terapéutica era un lugar común; se piensa, por ejemplo, de la enfermera en el *Hipólito* de Eurípides, que asegura a Fedra que las palabras encantadoras (*thelktrepioi logoi*, 478) pueden actuar como una droga (*pharmakon*) en

---

<sup>246</sup> Sweet, “The Noose of Words” s/n.

contra de su enfermedad, que es el *eros*.<sup>247</sup> Una vez más, se observa una ambigüedad fundamental inherente a la persuasión: es eficaz, pero está sujeta a un mal uso, si se confunde con la imposición de la *bia*. Al rey no le queda más remedio que ir y tratar de convencer a su pueblo a aceptar las Danaides como refugiadas, pidiéndoles que asistan a las urnas para resolver el asunto.

¿Se resolverá con esto el conflicto y se restablecerá la armonía? Esquilo está más interesado en mostrar que ciertos requisitos rituales o legales son irremediamente opuestos entre sí, y también está interesado en demostrar las limitaciones de la persuasión, cuando el origen de la controversia radica en *kratos* o en *bia*.

Las Danaides tratan al conflicto entre el gobierno por la fuerza y el gobierno por la persuasión no como una tensión a resolver, sino como algo irresoluble, precisamente porque en última instancia se trata de dos manifestaciones, dos expresiones de un mismo *kratos*. Así Danaos [su padre] puede decir de los resultados de la votación, a favor de él y de sus hijas, que “giros hábiles de la palabra los convenció, pero Zeus puso su sello en el resultado también” (623-624).<sup>248</sup>

Estos “giros hábiles de la palabra” son εὐπιθῆς στροφᾶς: *eupithēs strophas*. Es decir, precisamente los mismos términos utilizados para el significado “oculto” en mi interpretación de las palabras del coro de las Danaides en la línea 447. Esto indica que la necesidad (*anangkē*) que las Danaides le impusieron a Pelasgo con sus palabras vinculantes, enredadas en amenazas violentas, se ha transferido – o contagiado – al propio discurso del rey. Ahora que la relación correcta entre anfitrión y forastero se ha roto, este discurso no puede estar libre de *kratos*, a pesar de que explícitamente no impone la decisión a su pueblo, sino que les permite votar por ella. Por lo tanto Zeus, el representante supremo de la fuerza, es responsable del resultado final (*telos*).

Al igual que en el caso del *Filóctetes* discutido anteriormente, al fin y al cabo este es un caso de persuasión fallida. El hecho de que las Danaides recurren a las amenazas de violencia

---

<sup>247</sup> Sprague Rothwell, *Politics and Persuasion in Aristophanes' Ecclesiazusae*, 26-27.

<sup>248</sup> Brill, “Violence and Vulnerability: Aeschylus’ *Suppliants*”, 175.



socava los lazos familiares que han alegado, y la *pistis* que deben respetar como suplicantes que son, *hiketes*: “vienen” a buscar ayuda, se vuelven hacia los argivos, pero en el momento crucial, cuando el rey les pide un *mythos muthou an thelktorios*, una “palabra para curar a la palabra”, una palabra persuasiva, se voltean y se alejan. Aunque prometen un *strophous*, no llevan a cabo el viraje interior necesario para desistir de sus amenazas de violencia. Merecen sus recipientes agujereados.

En Esquilo, hemos visto dos casos de cómo la persuasión juega un papel clave en los conflictos públicos, uno de los cuales parece estar resuelto satisfactoriamente al renunciar a la fuerza, y el otro, más ambivalente, donde se confunde con una amenaza de violencia. En Sófocles, vimos a la persuasión funcionando a un nivel personal, sin poder alcanzar sus objetivos debido a la traición de confianza a través del empleo del engaño, *dolos*. Para cerrar esta sección me referiré brevemente a dos obras más de Eurípides, a *Ifigenia en Aulide*, y a la fragmentaria *Antígona*, que son importantes por el prestigio que le otorgan a *peithō*. De un interés específico es el aparente desplazamiento sutil del enfoque de la persuasión: de la relación vinculante de *pistis* a un enfoque en las palabras mismas, como si la persuasión *residiera* en ellas. En el primer caso, nos encontramos con la protagonista, Ifigenia, expresando el deseo de disfrutar de la maestría de la persuasión que Orfeo poseía: “Padre mío, si yo tuviera la elocuencia de Orfeo, / para persuadir con mi canto a las rocas, de modo que me siguieran, / y hechizar con mis palabras a los que yo quisiera, / apelaría a ello.”<sup>249</sup> En el segundo, del cual existe sólo unos pocos fragmentos, se exalta el poder supremo de las palabras: “Más aún que las casas de mármol en que se venera a los dioses, la palabra es el verdadero templo de Peithō.”<sup>250</sup> Al comentar este breve fragmento, Pedro Laín Entralgo concluye: “Para un griego, nada podía expresar con más

---

<sup>249</sup> Eur. *IA.*, 1211-1214.

<sup>250</sup> Eur. *Ant.*, fr. 170N.

fuerza y eficacia la conexión entre la persuasión y la palabra.”<sup>251</sup> Al parecer, para el más tardío de los tres grandes dramaturgos griegos, el contemporáneo más cercano de Sócrates y de Gorgias de Leontino, dentro de la persuasión es la elocuencia la que ha llegado a importar por encima de todo. Como señala Colli, “la sofística influye por sobre casi todas las manifestaciones culturales: son innegables, por ejemplo, las relaciones entre Eurípides y los sofistas”.<sup>252</sup> En el último apartado de este capítulo, presentamos un breve análisis de la manera en qué *peithō* fue transformada como consecuencia del desarrollo paralelo de la filosofía y de la retórica.

## **2.5 Persuasión en Platón y los sofistas: la lógica de la opinión**

Dadas las restricciones de espacio, es imposible hacer justicia aquí a cada una de las sutilezas de la transformación sufrida por *peithō* con el florecimiento de la filosofía y de la retórica. Por un lado está la comprensión compleja, e inestable, del discurso persuasivo que se encuentra en las obras de Platón. Por otro está la evolución de la disciplina de la retórica que busca categorizar los aspectos del discurso para poder enseñar la persuasión de manera sistemática. Mientras tanto, entre los dos “campos” parece existir un tipo de lucha por controlar la “voz” de la persuasión. Para abarcar adecuadamente esta etapa sería necesario un libro entero, y efectivamente muchas obras se han escrito sobre este mismo tema.

Como tal, el alcance de este apartado se limita a poner de relieve una serie de puntos de interés que surgen en relación con lo que hemos identificado hasta ahora como aspectos recurrentes de la *peithō* antigua. Enfocaremos la mirada en ciertos detalles del uso de *peithō* en la *República* de Platón, y en algunas declaraciones relevantes del sofista Gorgias.

---

<sup>251</sup> Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, 67.

<sup>252</sup> Colli, *Gorgias y Parménides*, 31.

En líneas generales, lo notable es cuán distinta es la visión de la persuasión en el período clásico tardío. Como habrán dejado entrever las referencias a *peithō* en Eurípides, dentro de la persuasión es el enfoque en las palabras mismas y en la elocuencia lo que sale a la palestra. Además, vemos que la profunda conexión entre *peithō* y el discurso confiable o verdadero, que predominó en el mito, los primeros poetas, el *Poema* de Parménides y aún mantuvo vigencia en Esquilo y Sófocles, parece haberse perdido. Por extensión, la relación heterónoma de confianza en el otro que apuntalaba el discurso verdadero también se desvanece. Una profunda desconfianza con respecto a la fiabilidad de las palabras parece haber echado raíces, y la persuasión se desprende de su anterior asociación necesaria y esencial con la verdad.

Esta desconfianza en el discurso es, en parte, el resultado de la actividad de los practicantes del discurso conocidos como sofistas. Su aprovechamiento deliberado de los aspectos “engañosos” del discurso en su práctica termina por contaminar a la idea misma de la persuasión, con la cual su arte, la retórica, está identificada. Nietzsche nos remite a la fuente de esta identificación, aludiendo a uno de los sofistas más tempranos, de quien poco se sabe: “Se atribuye a Corax la famosa definición ἡ ῥητορικὴ πειθοῦς δημιουργὸς: la retórica es la creadora de la persuasión”.<sup>253</sup> Al principio σοφιστής, *sofistes*, se utilizó de manera amplia para referirse a los “hombres que profesaban sabiduría en el sentido de habilidad política y de inteligencia aplicada a la práctica”.<sup>254</sup> Por un tiempo denominó todo tipo de “buscadores del conocimiento”, incluyendo a Sócrates mismo. Sin embargo, *sofistes* pronto se vinculó específicamente con los que enseñaban retórica y otras artes a cambio de dinero.<sup>255</sup> Se volvió un término sumamente despectivo: para Jenofonte “los que por dinero venden la sabiduría a

---

<sup>253</sup> Nietzsche, *Historia de la elocuencia griega*, 181.

<sup>254</sup> Colli, *Gorgias y Parménides*, 34.

<sup>255</sup> Véase *ibíd.*, 32-42.

cualquiera son llamados sofistas, que es como decir prostitutas [πόρνοῦς].<sup>256</sup> Sobre todo, sugiere que el conocimiento que manejan no es auténtico, sino que sirve únicamente para “impresionar” a los demás. Para Aristóteles el sofismo se distingue de la filosofía como lo aparente se distingue de lo real.<sup>257</sup>

Según Aristóteles, Gorgias de Leontino fue el sofista que introdujo la retórica a Atenas. En la introducción de Giorgio Colli a una traducción al italiano de los fragmentos de Gorgias, ya citada anteriormente, se enfatiza que la claridad que tenía el sofista acerca del poder de las palabras se debía a su comprensión de que Parménides había “desencadenado la violencia de la palabra”: sin embargo “Gorgias humaniza la palabra, haciendo que se acompaña tan sólo del ritmo, y así nace la retórica”.<sup>258</sup> Para Gorgias y los sofistas y los oradores que le siguen, el vínculo esencial entre el discurso, el *logos*, y la naturaleza escondida del mundo – es decir la verdad – se había perdido. Por lo mismo el enfoque del discurso en adelante tendría que ser otro: ya no era la verdad, sino el poder:

La ciudad ávida de poder está bien dispuesta ante quien promete enseñar el dominio público. Gorgias es el hombre que representa una disolución imparable: en vano Sócrates y Platón, que han comprendido la naturaleza del *logos*, tratarán de disimularla, se esforzarán por adueñarse de la retórica, y defender lo divino con la palabra. Gorgias se presenta ante los griegos con el desafío: *Interrogadme, os responderé. Puedo demostrarlo todo, y persuadir a todos.*<sup>259</sup>

Uno de los textos de Gorgias, el *Encomio a Helena*, basándose en un número de diferentes perspectivas arguye a favor de la inocencia de Helena en el conflicto de Troya. En este texto describe a la palabra de una manera que podemos entender como una defensa de su propio método: “[la palabra es] un gran potentado que, con muy pequeño e imperceptible cuerpo, lleva a cabo obras divinas, ya que puede tanto calmar el miedo como quitar la pena, engendrar el gozo y

---

<sup>256</sup> Xen. *Mem.* 1.6.13.

<sup>257</sup> Arist. *Soph. el.* 165a 21.

<sup>258</sup> Colli, *Gorgias y Parménides*, 247-8 nota 21.

<sup>259</sup> *Ibid.*

acrecentar la misericordia.”<sup>260</sup> Se admite una fascinación por la maleabilidad del lenguaje, que puede ser moldeado y formado para dirigir a las almas de los oyentes en diferentes direcciones: “Y merced a que la persuasión, uniéndose a la palabra, también modeló al espíritu como quiso [...]”.<sup>261</sup> La verdad ya no es objeto de la persuasión, más bien se la sustituye por los *doxai*, las opiniones de los hombres, que son todo lo que se necesita para ganar la discusión en los tribunales de justicia, o en el ágora. Como se puede observar, este es el polo opuesto a la afirmación hecha por Parménides acerca de *peithō*, cuando declara que es el “portador” o “asistente” de la *alētheia*.

Esta es la base de la práctica retórica, que desde el principio se distingue de la filosofía de Sócrates precisamente porque tiene que ver con *doxai*, y no con el verdadero conocimiento. Como hemos señalado, la estrecha asociación resultante entre la retórica y la persuasión explica la definición ceñida y limitada de *peithō* que ha dominado desde entonces. Así, la persuasión se convierte en un mero resultado, el producto de un proceso, una técnica que se puede enseñar y aprender, y que pronto sería objeto de numerosos manuales que durante siglos formaron la base de una “educación clásica”.

Existen, sin embargo, ecos de la tradición heredada de *peithō* que aún operan en el desarrollo de la retórica como una *téchnē* particular. Por ejemplo, en el *Encomio*, Gorgias parece otorgarle a la memoria un papel importante:

¡Cuántos a cuántos, en torno a cuánto, han persuadido y aún persuaden, pero plasmando un discurso mentiroso! Pues si todos en torno a todo tuvieron tanta memoria de lo pasado como consideración de lo presente y previsión del porvenir, no sería igualmente igual la palabra para quienes ciertamente, hoy, ni es fácil recordar el pasado ni observar el presente ni vaticinar el porvenir.<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> Gorgias, *Encomio de Helena*, 8.

<sup>261</sup> *Ibíd.*, 13.

<sup>262</sup> *Ibíd.*, 11.

Este pasaje es difícil de interpretar, pero sin duda evoca la importancia que los poetas antiguos y los adivinos conferían a la Mnēmósynē para garantizar un discurso verdadero, es decir uno que regía tanto para el presente, como para el pasado y el futuro. Además, es cierto que el uso y la práctica de la memoria adquirirían gran importancia en los manuales de retórica, al menos desde la publicación del *Rhetorica ad Herennium*, si no antes, específicamente para la importancia de aprender la mnemotécnica con el fin de memorizar largos discursos. Sin embargo, la preocupación de Gorgias aquí parece estar más ligada a la naturaleza engañosa de la palabra persuasiva: es fácil que signifique una cosa en un momento y otra cosa en el siguiente. Esto nos recuerda a los *amyētoi*, en el diálogo de Platón que lleva el nombre de Gorgias mismo, cuyas almas se comparan con “recipientes agujereados” a causa de su incapacidad para retener algo, perdiéndose en el momento presente. Ellos son “fácilmente persuadidos”, movidos por las palabras dirigidas a ellos.<sup>263</sup> La atención a la duración, que exige cierta memoria de lo que ha pasado antes, así como la anticipación de lo que está por venir, implica una resistencia a los “discursos mentirosos” y una exigencia de “una palabra diferente”.

Sin embargo, en el método de Gorgias, está claro que la preocupación por la verdad, en el fondo, ha desaparecido. En su obra principal, *Sobre lo que no es*, aunque en algunos aspectos procede según una argumentación lógica, en el estilo de sus antecesores Parménides y Empédocles, constantemente rompe las fronteras impuestas por la metodología:

Mientras que en Zenón el razonamiento es lineal, en Gorgias hay como un exceso de demostración. A pesar de que Gorgias conducía el discurso racionalmente [...] el método es original y característico de Gorgias, y la cosa se explica fácilmente considerando la importancia que la retórica tiene para él, que apunte ciertamente más a la persuasión – a una persuasión colectiva, la más extensa posible – que al rigor del método.<sup>264</sup>

---

<sup>263</sup> Véase el apartado 1.5.

<sup>264</sup> Colli, *Gorgias y Parménides*, 51. En este texto Colli lleva a cabo un análisis minucioso del Περὶ τοῦ μὲ ὄντος y señala, precisamente, los momentos en que Gorgias abandona la demostración (δέδεικται) porque “prefiere la pseudo demostración brillante”, de manera que “interviene el elemento retórico de la persuasión, que corrompe gravísimamente la demostración”. Véase páginas 97, 99 y 106.

De esta manera, vemos que Gorgias posee una lucidez preclara en cuanto a los poderes de la oratoria persuasiva. A la vez, el hecho de que favorece la retórica no es porque no tiene la capacidad de entender el *logos* (y tampoco porque el oficio de sofista paga mejor que el de filósofo), sino porque realmente cree que comunicar la verdad de las cosas es imposible, dado que las palabras no son idénticas a las cosas. Para él, no existe un lenguaje privilegiado que ofrezca acceso a la verdad. Así es que Gorgias nos alerta sobre la imposibilidad de aislar o restringir los aspectos escurridizos del lenguaje a un tipo particular de discurso, asignando una parte considerable del *Encomio de Helena* a realizar una anatomía de las fuentes y los componentes de *peithō*. Tradicionalmente, muchos de aquellos habían pertenecido al dominio de la poesía; Gorgias ahora los reclama para vincularlos a la retórica y al discurso persuasivo en general:

Por medio de la palabra del encantamiento (*epodē*) el oyente se puede quedar encantado (*thelgein*); Gorgias compara explícitamente el efecto del discurso al de una droga. Tanto los aspectos mágicos como los terapéuticos implican, en distintos grados, que las palabras por sí solas pueden alterar la psicología de los demás como si los manipularan tangiblemente o los marcara (*tupousthai*).<sup>265</sup>

En este contexto, uno de los primeros diálogos platónicos, el *Cármides*, es revelador por su uso de una metáfora casi idéntica con respecto al habla – sólo que en este caso se trata del habla verdadera, o la sabiduría, en el pensamiento platónico. Sócrates describe su programa de aprendizaje como un “remedio”, *pharmakon*, para los “dolores de cabeza” sufridos por el hombre joven y apuesto que es su interlocutor en este diálogo:

Así que le dije que la cosa en sí misma era una cierta hoja, pero que había un encanto para acompañar el remedio, y si se pronunciaba el encanto (*epodē*) en el momento de su aplicación, el remedio (*pharmákon*) funcionaría muy bien, pero sin el encanto no habría ninguna eficacia en la hoja. (Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι αὐτὸ μὲν εἴη φύλλον τι, ἐπωδὴ δέ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ εἶναι, ἣν εἰ μὲν τις ἐπάδοι ἅμα καὶ χρωῶτο αὐτῷ, παντάπασιν ὑγιᾶ ποιοῖ τὸ φάρμακον· ἄνευ δὲ τῆς ἐπωδῆς οὐδὲν ὄφελος εἶη τοῦ φύλλου.)<sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> Sprague Rothwell, *Politics and Persuasion in Aristophanes' Ecclesiazusae*, 26-27.

<sup>266</sup> Plat. *Charm.*, 155e

El encanto, *epodē*, se puede entender como la palabra persuasiva – la miel o la picadura – que conlleva el efecto de la medicina para la educación del alma. Esto coincide con el patrón recurrente que hemos observado de la persuasión tratada como un elemento suplementario, pero a la vez indispensable, para el discurso. No tan disímil a la “lógica del suplemento” a la que Derrida se refiere y descubre en múltiples contextos,<sup>267</sup> *peithō* siempre se presenta como un aspecto adicional, como el ingrediente añadido, y al mismo tiempo necesario, para que el discurso logre sus fines, y sea eficaz.

Sin embargo, la aparente similitud aquí con Gorgias es limitada: la mayor parte del tiempo Platón parece estar implacablemente en contra de la argumentación sin fundamentos de los sofistas: “Sócrates luchó contra la persuasión carente de la verdad como frente a una forma de engaño vil. Sólo la verdad puede persuadir, y el pedagogo verdadero debe preocuparse más por la verdad que por el argumento victorioso”.<sup>268</sup> Uno de los aspectos de la retórica que Platón consideraba especialmente irritante era su amoralidad: siempre podía argumentar con igual virtud a favor de ambas caras del argumento. “Una acusación hecha en el *Fedro* en contra de la retórica es indudablemente cierta: que es amoralmente neutral con respecto a los valores que reclama.”<sup>269</sup> Hemos visto, sin embargo, que éste es un rasgo bien establecido de *peithō*: está siempre abierta al uso engañoso o beneficioso.

Entonces, ¿cómo vamos a juzgar lo que es verdadero, y lo que es mera apariencia? Ya no es posible distinguir entre los dos. Lo más importante es cuál de las opiniones es la más fuerte: el argumento se pierde ante la *bia*, la fuerza, de las meras palabras:

---

<sup>267</sup> En breve, la tesis de Derrida analiza el concepto de *mimesis*, sugiriendo que el suplemento “añade a” y “reemplaza” el texto “original” de una manera que socava la unicidad esencial de éste último, estableciendo una relación de interdependencia en vez de una relación ordinal. Véase en particular Derrida, “La doble sesión” en *La diseminación*, 263-428.

<sup>268</sup> Bini, *Carlo Michelstaedter and the Failure of Language*, 26.

<sup>269</sup> Halliwell “Philosophy and Rhetoric” en *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, 232.



Cuando los ciudadanos hablan de sus asuntos es para adquirir convicciones. Todo lo demás va dirigido a ese punto. Así como el razonamiento es lo que lleva al *logos* científico, la antilogía lleva derecho a la técnica de la persuasión, que es algo así como la lógica de la opinión. Como ser es parecer, persuadir será hacer que una opinión parezca más fuerte que otra. Y se conseguirá cuando logre hacer vacilar al adversario, conmoverle. El razonamiento quedará sustituido por el discurso: es la Retórica. A partir de este momento, la Sabiduría, como educación cívica, se concreta, por el lado intelectual, en retórica.<sup>270</sup>

Parecería que la persuasión, entonces, se ha asimilado a la retórica. La persuasión *dólos* – cuyo empleo por personajes en Homero y las tragedias griegas llevaba a la pérdida de la relación de confianza (*pistis*) en el otro – se vuelve decepción, *apatē*. El aspecto engañoso de la persuasión pasa a primer plano y – como aseveran los sofistas – las palabras se refieren solamente a las superficies de las cosas, a las apariencias. Como la poesía y la pintura para Platón, el lenguaje persuasivo se preocupa únicamente de lo que es temporal, ilusorio o aparente. Pierde su vínculo antiguo e intrínseco con la memoria, y con la verdad interior: “Para Platón, la pintura no es filosofía, sino sofistería, una forma de arte dedicado a la sustitución de la vida con lo que tiene apariencia de vida y la verdad con lo que convence.”<sup>271</sup>

Es preciso reconocer, sin embargo, que la forma del argumento desarrollado en Platón conserva y salvaguarda aspectos significativos de la persuasión. De hecho, al “salvar” el mito, como anuncia en las últimas líneas de la *República*, se podría sugerir igualmente que ha intentado salvar también a la persuasión. Es difícil imaginar que Platón realmente considerara a la dialéctica como un sustituto adecuado: “A uno le resulta difícil, en este sentido, no asombrarse ante la trivialización sistemática llevada a cabo por la dialéctica platónica como una cuestión de contienda argumentativa que involucra a ganadores y a perdedores.”<sup>272</sup> Este hecho puede ofrecer

---

<sup>270</sup> Zubiri, “Sócrates y la sabiduría griega”, *apud* Laín Entralgo *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, 87-88.

<sup>271</sup> Carson, *Economy of the Unlost*, 48.

<sup>272</sup> Baracchi, *Of Myth, Life, and War in Plato's Republic*, 152. Vale la pena citar el pasaje completo: “Performatively, if not thematically, this dialogue [the *Politeia*] confronts the question of the discursive *agon* at a most fundamental level, by showing the struggle of persuasion as other than a rhetorical game, and instead as a mode of living. Not simply as a way of preserving (one's) life, but rather as a way of letting life flow in its manifold

un poco de consuelo a la filosofía; sin embargo no representa ningún consuelo para la persuasión, que ha sido vista con recelo desde entonces.

En el apartado 1.5 observamos que la persuasión aparece hacia el final de la *República* para construir un tipo de puente entre el *mythos* y el *logos*, como si Platón ofreciera un gesto de reconocimiento a sus fuentes, en el mismo momento en que pretende superarlas. Sin embargo, un análisis más detenido de esta obra revela que no es únicamente en las últimas líneas donde aparece el tema de *peithō*. En una curiosa simetría, también parece ser el tema principal de las primeras líneas. Además, el inicio de la obra está repleto de imágenes que aluden a motivos míticos, salvo que en esta ocasión, no son de ninguna manera explícitas, sino que requieren de una lectura atenta para elucidarlas.

El tratado abre con una imagen de descenso: la primera palabra del texto es κατέβην, “bajé” o “descendí”, enunciada por Sócrates, que declara: “bajé a Pireo [...] con el objeto de ver la festividad”. La festividad referida es la de Bendis, una diosa de Tracia identificada con Hécate, diosa del inframundo.<sup>273</sup> El idéntico término *katébēn* es utilizado por Odiseo cuando describe a Penélope su descenso a Hades para preguntar por el eventual regreso a Ítaca de él y sus compañeros.<sup>274</sup> Además, poco después Sócrates se encuentra en la casa de Céfalo, quien está descrito como “en el umbral (οὐδῶν)” de la muerte.<sup>275</sup> No es difícil concluir que Platón está retomando el tropo clásico de la consulta chamánica a los muertos para conocer la verdad, así como discutimos en el apartado 1.2 en el contexto del *ékklēsis*. Aunque aparezca de manera

---

openness, in the blossoming of its possibilities. Not simply as a way of surviving, but in fact as a way of opening up, grasping at, glimpsing the possibilities of the living. One finds it difficult, in this respect, not to marvel at the systematically trivialising appropriations of the Platonic dialectic as a matter of argumentative contention conducted for its own sake and involving winners and losers. For, indeed, even if winning and losing were recognisably an issue, it seems clear that the battle carried out at the level of discourse is never simply kept within the logico-discursive bounds and that the stake is not reducible to the reward for rhetorical skill.”

<sup>273</sup> Plat. *Rep.* 1.354a. Cf. Brann. “The Music of the Republic”, 3.

<sup>274</sup> Hom. *Od.* 23.252-3.

<sup>275</sup> Plat. *Rep.* 1.328e

disfrazada, este pequeño relato inicial presenta un espejo o paralelismo con el mito de Er que, como hemos visto, es narrado al final de la obra, y que justamente trata de un descenso al inframundo.

En cuanto a la persuasión, la relevancia de este descenso es el encuentro que tiene lugar una vez que Sócrates, acompañado por Glaucón, ya *viene de regreso* de Pireo: Polimarco, el hijo de Cefalo, lo espía desde lejos y manda a un joven para pedirles que los esperen. Sócrates “da la vuelta” (μετεστρόφην) y Polimarco y sus compañeros los alcanzan (1.327b). Lo que procede es un diálogo curioso en donde estos últimos amenazan – de manera lúdica – al filósofo y a Glaucón, declarando que como son más numerosos (ὄσοι), pueden obligarlos a regresar con ellos al pueblo. Sócrates propone, en cambio, una alternativa diciendo que “podríamos persuadirles” (πείσωμεν) para que así puedan continuar con su camino de regreso a Atenas (1.327c). Polimarco contesta preguntando si son lo suficientemente fuertes (δύναισθ’) como para persuadirlos en caso de que ellos se negaran a escuchar. Sin embargo, ante la disposición de Sócrates de intentar llevar a cabo un acto de persuasión, cambian de táctica y empiezan a enumerar los posibles placeres que los esperan si decidieran quedarse (1.328a): “Adeimantus y luego Polimarco mismo empiezan a describir los atractivos por los cuales Sócrates y Glaucón deben quedarse en Pireo. Es sólo entonces que Sócrates accede a quedarse, es decir, únicamente cuando la persuasión comienza a reemplazar a la fuerza.”<sup>276</sup> La palabra que utiliza Sócrates para señalar su asentimiento es δοκεῖ (*dokei*), cuya raíz es la misma que δόξα (*doxa*), una opinión, y que a la vez es la palabra específica utilizada en las asambleas políticas para aceptar una decisión, en el sentido de “que así sea” (1.328b).<sup>277</sup> La implicación clara es que se ha inaugurado una república en miniatura entre el grupo de amigos, con el acuerdo de proceder por medio de la

---

<sup>276</sup> Sallis, *Being and Logos*, 322.

<sup>277</sup> Cf. Bloom, *The Republic of Plato*, 441 n 6.

persuasión y no por la fuerza. El resto del diálogo tiene lugar en la casa de Céfalo, el padre de Polimarco, donde en vez de disfrutar de las cosas atractivas que les fueron prometidas, el grupo pasa su tiempo hablando de los temas propuestos por Sócrates: es decir, las distracciones del presente se sustituyen por una atención seria hacia las cuestiones perdurables.

Esta confrontación entre la fuerza y la persuasión, retratada de manera simbólica en las primeras líneas del diálogo, parece establecer la escena para el discurso sobre la justicia y la ciudad ideal que ocupa el resto de la obra. La cuestión fundamental de la *República*, por lo tanto, es si Sócrates tendrá éxito o no en sus esfuerzos para persuadir. Además, esta oposición entre *peithō* y *bia* es recurrente a través de toda la obra. Por ejemplo, más adelante Sócrates describe al hombre que no se interesa por la filosofía de la siguiente manera: “Ya no utiliza la persuasión (πειθοῖ) por medio del discurso (διὰ λόγων) sino que hace todo por la fuerza (βίᾳ).”<sup>278</sup> Y como ya hemos visto, es la pregunta que cierra también el libro, cuando Platón utiliza dos veces el verbo πειθώμεθα: si nos dejamos persuadir por el mito, lograremos cruzar el Río Leteo; y si nos dejamos persuadir por él, conseguiremos la inmortalidad para nuestras almas. Es decir, atendiendo a la persuasión, franqueamos el umbral (οὐδὼν) del Hades.

Debe quedar claro, entonces, que la intención de Platón es de afincar la reivindicación del terreno de la persuasión para la filosofía, para no cederlo a Gorgias y los demás sofistas. La oposición con la persuasión engañosa de los sofistas se vuelve evidente al inicio del Libro 2, cuando después de una pausa en el diálogo, en el cual Sócrates parece concluir que “no sabe nada” con respecto a la cuestión de la justicia, Glaucón pregunta: “Sócrates, ¿es su deseo parecer (*doxai*) habernos persuadido o verdaderamente (*alethōs*) habernos persuadido...?”<sup>279</sup> Con esto, Sócrates se da cuenta que el diálogo hasta este punto sólo se trata de un preludeo (προοίμιον), y

---

<sup>278</sup> Plat. *Rep.* 3.411d-e.

<sup>279</sup> Plat. *Rep.* 2.357a-b

se vuelve a abrir el debate. Esta misma distinción aparece en los mismos términos en el *Fedro*: “Pues la persuasión se deriva de lo que parece (δόξει) ser verdadero, y no de la verdad (ἀληθείας)”.<sup>280</sup> Tanto en el *Gorgias* como en el *Fedro* Sócrates critica a la retórica por no preocuparse del conocimiento verdadero sino de las opiniones preconcebidas de los interlocutores. En este último texto, sin embargo, Platón desarrolla más ampliamente la posibilidad de un arte de la persuasión que sirva para perfeccionar el discurso y cuyo objeto sea la verdad.

En las primeras líneas de la República, cada palabra parece cargada de un significado que proviene del otro mundo; cada palabra se refiere a algo distinto de lo que parece decir: exactamente como es el caso de los textos míticos y religiosos. En este contexto profundamente simbólico, cada gesto debe ser atendido. Así, cuando Sócrates se da la vuelta para esperar al joven que envía Polemarco – el mensajero del inframundo – debemos leer este giro en todos los niveles. Inevitablemente esta vuelta hacia atrás mientras vienen saliendo de “Hades” nos recuerda a una versión específica de los múltiples relatos que involucran viajes al inframundo: el de Orfeo y Eurídice. Así es que Sócrates, disfrazado de Orfeo, realiza un viraje (*strephein*) hacia la muerte, cuyos representantes le retan a persuadirlos no de manera engañosa, sino auténtica. Aún en Platón, entonces, los atributos fundamentales de la persuasión que han estado presentes desde el inicio siguen vigentes, aunque de manera disimulada.

En el siguiente capítulo examinaremos la obra del pensador que, voy a postular, hace un intento único al inicio de la época moderna para restaurar una forma de persuasión que se asemeja a la que hemos estudiado hasta ahora, distinguiendo e incluso oponiéndola a la retórica. De este modo, Carlo Michelstaedter presagia importantes aspectos del pensamiento filosófico en la segunda mitad del siglo XX.

---

<sup>280</sup> Plat. *Phaedrus* 260a.

### Capítulo 3: Lenguaje y autenticidad

Cada vida se define por una mayor o menor  
capacidad de ser persuadido, como cada viaje  
transcurre entre la inmovilidad y la fuga.  
Claudio Magris, *Danubio*

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων  
Heráclito, DK 119

#### Introducción

Al comienzo de este trabajo, se hizo una pregunta acerca del vínculo entre la decisión y la persuasión. ¿Cuál – preguntamos – es la diferencia entre la persuasión de uno mismo y la persuasión de los demás? ¿Cuál es, en esencia, la diferencia entre los dos ejemplos clave de “dirigir las almas de los hombres” expuestos en el capítulo anterior, dentro del contexto de nuestra discusión de la persuasión en la *Iliada*? Por un lado, en medio de la huida hacia los barcos atracados en la playa, Odiseo se da la vuelta “por propia voluntad”, gracias a la activación de la memoria de su deber, con la ayuda de las palabras de Atenea. Esencialmente, se reafirma una decisión previamente tomada, y regresa al campamento. Podemos decir que esto es un ejemplo de la persuasión de uno mismo: la reflexión sobre un curso de acción nos puede llevar a cambiar nuestro derrotero y tomar otro curso, que está más en concordancia con nuestros objetivos e intenciones, o con los compromisos que hemos asumido frente a los demás. Mientras tanto, por otro lado, al final de la *Iliada* se observa cómo Agamenón finalmente persuade a Aquiles para dejar de lado su enojo y entrar, junto a los aqueos, a la batalla contra Troya. Este es un ejemplo de la persuasión del otro: una persona hace que otra actúe de acuerdo con las intenciones del primero. Sin embargo, según el análisis realizado por Michael Naas, discutido anteriormente, hemos visto que este proceso se revela como más complejo. De hecho, parece insinuar que hay un viraje que Aquiles realiza dentro de su propio ser, un viraje que lo orienta

hacia la comunidad; así, se abre en él la posibilidad de la persuasión. Del mismo modo, hemos visto cómo el cambio que tiene lugar en la mente de Odiseo está mediado por una fuerza externa, a pesar de ser algo que se lleva a cabo “dentro de sí mismo”. Por lo tanto, podemos decir que la operación externa de la persuasión está duplicada por una operación interior, mientras que la resolución interna hace eco en, y está atravesada por, el mundo exterior. Por lo tanto, es difícil establecer una clara distinción entre interior y exterior, o entre la decisión personal y la persuasión de otros.

Esta “voz media”, entonces, ve a la persuasión como un doble movimiento de viraje interno hacia una voz externa. ¿Cuál sería, podemos preguntar, el equivalente de la voz de Atenea que sea válido en el mundo contemporáneo del *deus absconditus*? ¿Quién está susurrándonos en el oído cuando nos volvemos hacia una determinada elección? En este capítulo me gustaría hablar de la relación entre el lenguaje y la decisión, y de cómo estos dos factores influyen en nuestras nociones de la autenticidad. En este análisis los escritos del filósofo italiano Carlo Michelstaedter, de principios del siglo XX, tendrán un papel clave gracias a su manera singular de entender la persuasión, relacionándola, precisamente, con cuestiones de autenticidad y de identidad. Michelstaedter, a mi parecer, es el primer filósofo moderno que se enfoca en los aspectos fundamentales de la persuasión que, como hemos observado, fueron tan importantes en los albores del pensamiento griego para las relaciones humanas y para la relación con el lenguaje. De esta manera, esboza un mapa de ruta que sugiere cómo instrumentar algunos de estos aspectos para la época actual.

### 3.1 Persuasión y modernidad

Todo lo que puede ser expresado en absoluto puede ser expresado claramente, y sobre aquello que no puede ser expresado debemos guardar silencio.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Proposición no. 7

El comienzo del siglo XX está marcado por una crisis de valores de todo tipo. Muchos aspectos del orden político y social que hasta este momento habían parecido estables, asentados y decididos – por décadas si no siglos – se vieron cuestionados por los filósofos, escritores y artistas, que consideraron imperioso criticar las estructuras de poder dominantes en aquel entonces. Siguiendo el ejemplo de Nietzsche, estos sectores de la sociedad empezaron a cuestionar las bases mismas de los valores éticos y del sentido. Más radical aún, el lenguaje mismo se puso en el candelero. La apreciación clave, presentada en múltiples formas en los escritos de Nietzsche, era que todo concepto es esencialmente una metáfora, y que el conocimiento por lo tanto no es más que interpretación.

En su temprano texto, *Curso sobre la retórica*, Nietzsche hace una distinción pragmática entre la retórica como la elocuencia, y la retórica como tropo, retomando una tradición del Romanticismo alemán. Nietzsche rechaza el sentido popular de la retórica como mera elocuencia y privilegia las figuras retóricas por encima de la persuasión. En este sentido, en estas conferencias, Nietzsche no se desvía de la línea establecida en cuanto a la forma en que se utiliza el término “persuasión”. De hecho, en general en sus escritos posteriores el concepto no llega a adquirir ningún significado especial. Sin embargo, con este enfoque en la retórica como tropo, Nietzsche abre una nueva e importante comprensión de la argumentación que es de suprema importancia para nuestra preocupación acerca de las bases de la decisión. Paul de Man recapitula la ambigüedad en la relación de la retórica con la filosofía, y dice lo siguiente:

El lugar de la retórica siempre ha sido ambivalente: por un lado, en Platón, por ejemplo, y también una y otra vez en los momentos cruciales en la historia de la filosofía (Nietzsche es



uno de ellos), la retórica se convierte en el fundamento para las especulaciones dialécticas de mayor alcance que la mente puede concebir; por otro lado, tal como aparece en los libros de texto que han sufrido pocos cambios desde Quintiliano hasta hoy, es la sierva humilde y no tan respetada de la gramática fraudulenta de la oratoria.<sup>281</sup>

La conclusión radical a la que llega Nietzsche, que le da este lugar destacado en la historia de la retórica – y que rescata el papel fundamental de la retórica de los manuales de Quintiliano – es que todo lenguaje en sí funciona de una manera retórica: “*el lenguaje es retórico*, pues sólo pretende transmitir una δόξα, y no un ἐπιστήμη.”<sup>282</sup> Es decir, nuestro conocimiento sólo puede ser una interpretación, una opinión, y no puede decidirse a través de la argumentación lógica, que más tarde Nietzsche compara con la gramática. Este perspectivismo trata al conocimiento como una “traducción”, y por lo tanto, como una forma de poesía. Esta afirmación categórica acerca de que la estructura paradigmática del lenguaje es retórica, más que representativa o expresiva de un significado referencial, es lo que distingue Nietzsche de sus antecesores en la tradición Romántica. Marca una inversión total de las prioridades establecidas, que tradicionalmente basan la autoridad del lenguaje en su adecuación a un referente o a un significado extralingüístico, más que a los recursos intralingüísticos de las figuras. Paul de Man pone de manifiesto el resultado de esta inversión radical en nuestra comprensión de la lengua: “La retórica es un *texto* en el que se permite dos puntos de vista incompatibles y mutuamente autodestructivos; por lo tanto, pone un obstáculo insalvable en el camino de cualquier lectura o comprensión.”<sup>283</sup> Este conflicto quizás nos remita a Carnéades, el orador escéptico de quien hicimos mención en la introducción, que un día argumentó en favor de la justicia, y al día siguiente en su contra. En su momento dijimos que esa falta de convicción, o la oposición de dos convicciones igualmente defendibles, parecía socavar la noción misma de lo que se espera puede acarrear la persuasión. Sin embargo, parece

---

<sup>281</sup> De Man, *Allegories of Reading*, 130.

<sup>282</sup> Nietzsche, *Descripción de la retórica antigua*, 92.

<sup>283</sup> De Man, *Allegories of Reading*, 131.

que después de todo esto es una meta imposible. ¿Cómo se supone, en ese caso, que debemos afrontar una toma de decisión de cualquier tipo, sin el apoyo del lenguaje?

Como se ha mencionado, la inversión radical de Nietzsche en cuanto a cómo entender el lenguaje – que prefigura el desarrollo del estructuralismo en el siglo XX, sobre la base de importantes avances en la lingüística realizados por Saussure – no implica ningún acercamiento particular al concepto de la “persuasión”. Hay, sin embargo, una sola línea en estos primeros escritos que sugiere una apertura a una noción diferente de la persuasión: “No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en que nosotros estamos ante ellas, el *πιθανόν*.”<sup>284</sup> En este sentido, *pithanón*, el carácter persuasivo de algo, parece referirse a un cierto estado de ánimo, el punto de vista, o a la postura de una persona. Como se sabe, éste es un tema fundamental que Nietzsche desarrollará en detalle a lo largo de su pensamiento: asevera que lo que es importante en la filosofía es el “quién” y el “cómo” de una proposición tal, no el “qué” y el “por qué”. Este parece ser el único punto, sin embargo, en que sus escritos abarcan un sentido de la persuasión que nos remite al significado de la noción en el mundo de la Grecia arcaica, donde dependía de una disposición particular de la mente, es decir una demora o un “viraje” hacia el otro.

El viraje que hace que la filosofía se vuelva nuevamente hacia la persuasión es un acontecimiento que, como señala Michael Naas, se inicia con el cuestionamiento de Nietzsche sobre la relación entre el lenguaje y el significado, aunque se manifiesta a partir del pensamiento que se desarrolla en la segunda mitad del siglo veinte. No obstante, este acontecimiento está anticipado, en cierta manera, en la obra breve y poco divulgada de Carlo Michelstaedter. Este último no provocó dicho cambio, ni puso en marcha la tendencia en el pensamiento que condujo a una nueva comprensión o la recuperación de la persuasión. Michelstaedter era, más bien, una

---

<sup>284</sup> Nietzsche, *Descripción de la retórica antigua*, 91.

voz en el desierto declamando una visión profunda de la “otra” naturaleza de la persuasión. Nació en el seno de una familia burguesa en la ciudad de Gorizia, ahora en Italia pero entonces parte del imperio austrohúngaro. De origen judío, su abuelo era un respetado rabino, aunque Michelstaedter repudió la religión. Su breve vida nos legó su libro *La persuasión y la retórica*, originalmente escrito como su tesis de grado, los *Apéndices críticos* a la misma, un libro de poesía, otro conocido como los *Diálogos sobre la salud*, un *Epistolario* y una *Obra gráfica*. Su obra pasó casi desapercibida, hasta los años ochenta del siglo pasado, cuando fue editada por Sergio Campailla.<sup>285</sup>

En sus escritos, Michelstaedter no hace ninguna referencia directa a Friedrich Nietzsche, pero la influencia del pensador alemán es más que evidente. Específicamente, recoge la idea de que todo lenguaje es retórica, pero en un sentido normativo más que en un sentido epistemológico: Michelstaedter ve a la persuasión no como el producto de la retórica, sino como su *otro*. Es posible trazar otros paralelos entre la filosofía de Michelstaedter y la de varios pensadores y escritores de *Mitteleuropa* que compartían cierto sentido trágico de la vida, abarcando Max Stirner, Otto Weininger o Franz Kafka. Sus escritos marcan un ejemplo claro de un pesimismo ontológico, epistemológico y existencial. Su obra es, además, un intento de tomar posesión del legado de aquellos pensadores de la “sabiduría oscura” de la época presocrática en general,<sup>286</sup> y de Parménides en particular, junto con unas cuantas otras figuras – no sólo filósofos – que, según él, persiguieron el “camino de la persuasión”. Esto no quiere decir que esa sea una búsqueda motivada por la nostalgia, aunque sí se podría argüir que es una búsqueda generada por el rechazo del presente. Michelstaedter es demasiado perspicaz como para imaginar que un

---

<sup>285</sup> Únicamente *La persuasión y la retórica* ha sido traducido al español, y algunos de los demás textos (notamente el *Epistolario* y los *Apéndices críticos*) son difíciles de conseguir en el original, por lo que nuestro análisis estará basado tanto en textos originales como en traducciones.

<sup>286</sup> El término es de Giorgio Colli. Véase, por ejemplo, *El nacimiento de la filosofía*, 13-16.

retorno a los valores o modos del pensar del pasado sea factible. Y por supuesto que, escribiendo en 1910 como es su caso, también articulaba una crisis generalizada de la época que lo vincula con muchos contemporáneos, en las artes plásticas y en la literatura, así como también en la filosofía.<sup>287</sup> Habiendo dicho eso, el diagnóstico que lleva a cabo sobre la situación del hombre en el mundo – sobre su relación con el lenguaje, con el tiempo, con la verdad – sobrepasa la vorágine de la difícil gestación de lo que se daría a conocer como “la modernidad”, para volverse relevante para la condición humana en sí.

Michelstaedter lamenta la pérdida, en los tiempos actuales, de dos aspectos de la “primera filosofía”: el primero es la separación de las palabras y las cosas, y la “caída” de las palabras en meros términos técnicos, que nos deja siempre titubeando en nuestros intentos de establecer relaciones con otros y con el mundo. El segundo aspecto, menos explícito pero claramente presente, es la pérdida de una idea de la filosofía misma como una práctica transformadora. Ya no se trata de definir a la filosofía como una manera óptima de vivir: la filosofía académica no es considerada una práctica que transforma al que la practica. Aunque se llama una “disciplina” lo es sólo en su denominación: no es una *melétē*, una práctica disciplinada, sino un tipo de juego mental, un pasatiempo.

Para Michelstaedter el pensar debe ser una práctica en la que se juega la vida misma, donde se ponen a prueba todas las convicciones de uno en un combate mortal. La persuasión, a su entender, significa enfrentarse cada día con la decisión más fundamental de todas: la decisión de vivir. “*El nacimiento es el accidente mortal* y en la vida cada uno puede mostrar hasta qué punto se encuentra a merced de las cosas o posee en sí mismo la razón y ve el destino propio y ajeno. Cada uno puede dejar de girar en la esclavitud de lo que no conoce – y, rechazando la

---

<sup>287</sup> Para una excelente visión general de los vínculos entre Michelstaedter y el arte expresionista de su época veáse Harrison, *1910: The Emancipation of Dissonance*.

oferta de palabras vacías, entablar un cuerpo a cuerpo con la vida.”<sup>288</sup> Mientras para muchos tales declaraciones pueden pertenecer a la bravura de una mente joven, todavía en formación, y no ser fruto de la reflexión madura, un análisis más detenido nos mostrará que a pesar de sus pocos años, Michelstaedter gozaba de una perspicacia preclara sobre el tema. Por otra parte, Michelstaedter llevaría su manera de pensar al extremo. A la edad de 23 años, se quitó la vida con dos disparos de revolver, un día después de terminar de escribir los apéndices a su *tesi di laurea*, que es el libro que conocemos como *La persuasión y la retórica*. Sin entrar, por el momento, en las difíciles implicancias de un posible “suicidio filosófico”, pasamos a enfocarnos en el significado que su obra tiene sobre nuestra “historia oculta” de la persuasión. Procederemos entonces a analizar qué sentido le daba el joven pensador italiano a la idea de la persuasión.

### 3.2 Persuasión en Michelstaedter

All speech is “rhetorical”; all deliberative speech is seductive inasmuch as it seeks to persuade. One cannot critique these qualities of speech without reproducing them.  
Victoria Wohl, *Love among the Ruins*, 97

El título de la obra principal de Michelstaedter, *La persuasión y la retórica*, establece una oposición entre los dos términos que, como hemos visto hasta ahora, se toman generalmente como complementarios. De hecho, el joven filósofo transforma el significado de ambos términos hasta el punto que es casi irreconocible con respecto a su uso establecido en el discurso filosófico. El concepto de la retórica está sujeto a una transformación; su significado se expande tanto como para abarcar la totalidad del comportamiento humano, la “esencia” del lenguaje, y los fundamentos de cualquier sistema filosófico. Siguiendo la tradición platónica, Michelstaedter entendió “retórica” como un tejido de discursos que no tenían interés en la “verdad”. El acceso a

---

<sup>288</sup> Michelstaedter, *La persuasión y la retórica*, 127. En este capítulo las citas de este libro aparecerán en el texto con las siglas “PR”, mientras citas de los *Appendici Critiche* aparecerán con las siglas “AC”.

esta última sólo se logra en la “persuasión”, que por lo tanto se eleva a un nivel onto-epistemológico más alto. Lejos de ser una mera función de la retórica, (como se entendía en la tradición clásica), la persuasión es elevada a la “certeza del ser” previa a la falsificación que lleva a cabo el lenguaje.

Así es que, en la obra de Michelstaedter, la persuasión y la retórica se disocian de su campo clásico habitual y original (filológico y lingüístico), para volverse las representantes de dos modalidades ontológicas opuestas, dos actitudes epistemológicas, y dos alternativas existenciales. Para Michelstaedter la retórica significa el mal uso del lenguaje, pero también es hipocresía, falta de autenticidad, entendido como correspondencia entre palabras y acciones. Por lo tanto Michelstaedter habla de una “retórica” de la vida, de la ciencia, de la educación, de la sociedad, y entendemos así el mal uso del lenguaje que emplea para encubrir o esquivar la verdad.

¿En qué sentido, entonces, debemos entender la persuasión, de acuerdo con Michelstaedter, cuando se entiende que la retórica abarca la totalidad del discurso humano? Para contestar esta pregunta, nos presenta ejemplos de los “hombres de la persuasión” – entre ellos Parménides, Heráclito, Simónides, Sócrates, Cristo, y los poetas italianos Petrarca y Leopardi – pero en ningún momento especifica una definición del tema central de sus preocupaciones. Parece que la persuasión es una cualidad o un estado al que sólo es posible aludir, de manera indirecta, y que sigue siendo impermeable a la captura por las meras palabras: “El camino de la persuasión tiene sólo esta advertencia: no te adaptes a la suficiencia de lo que te es dado” (PR 107); o “La persuasión no vive en quien no vive sólo de sí mismo” (PR 53); o “Persuadido está aquel que *posee en sí su propia vida*; el alma desnuda en la isla de los bienaventurados” (PR 54).

Como señala un estudioso de Michelstaedter, hay una buena razón por la que no nos puede proporcionar indicaciones más claras:

“llegar a la verdad” – lo que él llama la “persuasión” es una forma de adivinación, al igual que lo que Platón llama *manía*. La filosofía de Michelstaedter es esencialmente opuesta a cualquier forma “discursiva”: la verdad debe ser poseída, y poseer la verdad es, precisamente, ser persuadido, pero la verdad y la persuasión no pueden ser articuladas ni comunicadas.<sup>289</sup>

Como resultado, Michelstaedter sólo habla de una manera elíptica y tangencial de la “persuasión”, aunque está claro que está interesado en establecer el concepto como un ideal al que aspirar. Sin embargo, una lectura atenta de sus textos nos permite esbozar las características de lo que significaría vivir una vida de la persuasión – de volverse un “*persuaso*”<sup>290</sup> – si, en efecto, fuera del todo posible. Para tener una idea de este ideal debemos examinar primero la visión de Michelstaedter en cuanto a la metafísica.

En el fondo es un problema de inconsistencia o incompatibilidad del ser y del devenir. El hombre se define por estar dividido entre el pasado y el futuro, y por tener la atención fija en el momento que está por venir. El problema fundamental para Michelstaedter es uno que él denomina la *filopsychia*, el “amor a la vida”,<sup>291</sup> que hace que las personas persigan siempre la *próxima cosa*, sin prestarle debida atención al momento presente que inevitablemente se les escapa. Así es la *aporía* de la existencia: al perseguir la vida, tratando de poseerla y dominarla, nos apuramos hacia la muerte, y la vida se nos va de las manos. Pero, si llegáramos a existir en el momento presente, a “consistir” como dice Michelstaedter, la vida acabaría en ese instante, porque la vida *es* esta constante búsqueda.

Esta contradicción central en la experiencia humana, que implica que la solución al problema no sólo acaba con el síntoma sino también con quien lo padece, se expresa igualmente en el “silencio” y en el “misterio” de la persuasión. Si se puede decir que es algo definitivo, la

---

<sup>289</sup> Moschetta, *Carlo Michelstaedter: Persuasion and Rhetoric*, 3.

<sup>290</sup> Este es el término italiano que usa Michelstaedter para denominar a la persona que vive en la persuasión.

<sup>291</sup> Así lo describe Michelstaedter aunque la traducción más correcta, por supuesto, sería “amor del alma” o “amor de la mente”. Significa el apego a los fenómenos de la vida personal, y lo contrasta con *filosofía*.

persuasión sería la experiencia de morar en la paradoja del ser: “La naturaleza de la *persuasione* es, de hecho, la misma imposibilidad de hablar de ella. La *persuasione* sólo puede ser vivida.”<sup>292</sup>

Es importante señalar en este punto que la alternativa de la persuasión no trata de “vivir el momento”: la exigencia de Michelstaedter de “vivir cada instante como si fuera el último” no implica caer en el “desviado culto, tan moderno, a *lo efímero*, al contrario, consiste en captar *la eternidad* que allí está depositada.”<sup>293</sup> Por lo tanto el enemigo del hombre es el tiempo: no porque termina con su vida sino porque mientras está vivo, no alcanza a asir la permanencia dentro del cambio, la fusión entre Parménides y Heráclito. Por otro lado, alcanzar esta percepción no significa quedarse atrapado en la inmovilidad; por el contrario, es la retórica que nos deja efectivamente inmóviles, ya que:

su movimiento rectilíneo, su continua proyección hacia adelante [...] se reduce a una penosa *stasis*, a la inmovilidad: su vivir es un dar vueltas, un recaer siempre en el mismo lugar, la reiteración del mismo calambre mental.<sup>294</sup>

Esta repetición inútil – que nos recuerda a los *amyētoi* de Platón mencionados en el primer capítulo de este trabajo, que cargan agua con una tinaja agujereada – es lo que llamamos la vida, e incluso nos provee de una identidad, lo que Michelstaedter llama con desprecio una “persona”: “Así que cada vez, en *la actualidad de su afirmación*, se siente superior al instante presente [...] se siente siempre igual en tiempos y cosas diferentes: dice ‘yo soy’.” (PR 62)

¿Cómo es posible, entonces, romper con este círculo de repetición y de inmovilidad en que se difumina la vida? Michelstaedter nos da una pista en la siguiente descripción del hombre persuadido:

Solo, en el desierto, vive una vertiginosa vastedad y profundidad de vida. Mientras la *filopsychia* acelera el tiempo, siempre ansiosa de futuro, y cambia un presente vacío por el siguiente, la estabilidad del individuo abarca un tiempo infinito en la actualidad y detiene el tiempo. Cada uno de sus instantes es un siglo de la vida de los demás, hasta que *haga de sí*

---

<sup>292</sup> Bini, *Carlo Michelstaedter and the Failure of Language*, 35.

<sup>293</sup> Paolo Magris, “Vecindad de las cosas lejanas”, en *PR*, 200.

<sup>294</sup> *Ibid.*, 206.



*mismo una llama* y llegue a consistir en el último presente. Entonces estará persuadido – y en la persuasión tendrá la paz. – Δι' ἐνεργίας ἐς ἀργίαν [por la actividad hacia la paz]. (PR 93)

La imagen de la llama evoca un fragmento de Heráclito que Michelstaedter cita frecuentemente a lo largo de sus escritos, según el cual “ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ ἀποθανῶν ἀποσβεσθεὶς ὄψεις” (“El hombre se enciende y apaga como una luz de noche”). Además existe evidencia, basada en una descripción que subrayó en un libro que le pertenecía, que Michelstaedter estaba pensando en el ejemplo de Cristo. También parece referirse a la figura de Cristo como ejemplo de la persuasión: “*Cada uno es el primero y el último*, y no encuentra nada que haya sido hecho antes de él [...] debe tomar sobre sí la responsabilidad de su vida [...] debe crearse a sí mismo y al mundo” (PR 80). Estas líneas retoman lo que dice Cristo según el Apocalipsis 1:17, “Soy el primero y último”, pero con el sentido de que todos y cada uno debe cargar su propia cruz por su propio camino, cada uno debe *ser* Cristo mismo.

Estas dos citas inevitablemente nos llevan a pensar en si acaso Michelstaedter tomó a Cristo como modelo para su propia decisión de morir. Según Massimo Cacciari, en un ensayo incluido en la traducción al español de *Persuasión y retórica*, no hay duda de que pensaba en un *imitatio Christi*.<sup>295</sup> Lo que sí los vincula a ambos es una fe absoluta: salvo que Michelstaedter era ateo. Esto lo convierte en un “ateo-que-cree, que se ve obligado a creer en la aporía: que ningún camino conduce a la Persuasión”.<sup>296</sup> Para Cacciari aquí se encuentra la diferencia fundamental entre Michelstaedter y Nietzsche, con quien por otra parte existen muchos lazos: pero este último descubre una delirante libertad en la *gaya scienza* (la que, en una inversión intrigante, siempre nombra con el término italiano), en la que se desembaraza del bagaje filosófico de las ideas platónicas por fin para afirmar que todo es devenir y todo es histórico. Michelstaedter, mientras

---

<sup>295</sup> Cf. Cacciari, “La lucha ‘contra’ Platón: Michelstaedter y Nietzsche” en *PR*, 231ff.

<sup>296</sup> *Ibid.*, 233.

tanto, insiste en recuperar la idea para salvarla “en su precisa in-mediatez intuitiva”,<sup>297</sup> para evitar que decaiga en la trama infinita de las formas, o que se vuelva mero lenguaje retórico, a raíz de su “paradójico platonismo”. En la siguiente sección analizaremos esta cuestión con más detalle.

Es importante señalar primero que la oposición entre persuasión y retórica sufre de ambigüedad en la práctica, ya que la retórica *busca parecerse a la persuasión*, y la persuasión siempre corre el riesgo de caer en la retórica, como resultado de la desatención, o la falta de intención clara en un acto. Según Michelstaedter hay dos formas de persuasión: 1) la persuasión verdadera, que se constituye en la antítesis de la retórica; y 2) la persuasión inadecuada (o ilusoria), que es una de las expresiones de la dialéctica retórica. Todo lo que puede ser la persuasión tiene su sombra, su contraparte hecha de la antimateria, en la retórica. La interpretación adecuada de un acto depende, podríamos decir, del “¿quién?” y del “¿cómo?”

En este sentido, existe una alta probabilidad de malinterpretar el acto final del goriziano. Incluso la renuncia a la vida que parece ser la única solución a la aporía – en el sentido extremo de suicidarse – arriesga con convertirse en retórica. Y él mismo lo acepta: “Temen más a la vida que a la muerte: renuncian de buena gana a afirmarse [...] con tal de que su renuncia tenga un nombre, un vestido, una persona...” (PR 127)

¿Pero, es realmente la *renuncia* a la vida lo que está promoviendo Michelstaedter?

Es su lucha consciente, inútil que lo distingue de los otros pensadores de la época. Michelstaedter sabe que su lucha es en vano, sin embargo, es un imperativo categórico del que el *persuaso* [persuadido] real nunca puede dissociarse. Si la esencia de la vida es contradictoria, es una consecuencia lógica de que la vida del hombre debe perseguir un objetivo contradictorio. Alcanzar el absoluto coincide necesariamente con la auto-negación y la autodestrucción.<sup>298</sup>

---

<sup>297</sup> *Ibid.*, 220.

<sup>298</sup> Bini, *Carlo Michelstaedter and the Failure of Language*, 13.

La decisión de retirarse de la vida, sin embargo, se puede tomar en un sentido activo o en un sentido pasivo. Michelstaedter escribió tres veces seguidas, sobre un dibujo suyo, la siguiente frase: Δι' ἐνεργίας ἐς ἀργίαν (“por la actividad hacia la paz”). Casi una invocación, un conjuro que, junto con la imagen repetida que alude a la lámpara que se extingue por sobreabundancia, busca mantener lejos de cualquier sospecha de que su acto haya sido uno de cobardía. También podemos discernir, si nos basamos en un detalle de los reportes sobre su suicidio que aparecieron en los periódicos contemporáneos, un gesto extraordinario, sugestivo de otro aspecto de la persuasión: la conmemoración del acto. Al parecer, Michelstaedter se disparó dos veces para darse la muerte. El suicidio es el único acto que no se puede hacer dos veces. Entonces, ¿cómo demostrar que se trata de una decisión tomada con la persuasión – con la necesaria repetición? *Tienes que disparar dos tiros...*

La frase citada, con la que Michelstaedter prevé su muerte, escrita en griego junto a su dibujo de una lámpara de aceite, en su totalidad reza “La luz se apaga por falta de aceite, yo me extinguí por desbordante abundancia.”<sup>299</sup> Esta línea es una referencia directa a Siddharta Gautama, el Buda, cuya muerte a la edad de 80 años se describe en estos mismos términos: “murió como una llama que se apaga por falta de combustible”.<sup>300</sup> Sabemos por las cartas que se han preservado, que un amigo de Michelstaedter, Enrico Mreule, le había hablado sobre el pensamiento oriental y le había dado libros sobre el tema; y no hay duda de que hay lazos entre su pensamiento y el budismo que valdría la pena investigar de manera más profunda.

---

<sup>299</sup> Citado en Bini, *Carlo Michelstaedter and the Failure of Language*, 253.

<sup>300</sup> Bechert y Gombrich (eds.), *The World of Buddhism*, 23.

### 3.3 Michelstaedter y el albor de la filosofía

Así surgió esta división absurda, dañina y deplorable entre la lengua y la mente.  
Cicerón, *De Oratore*, 3.61

Ya que hemos visto – brevemente – el singular uso que hace Michelstaedter de los conceptos de la persuasión y de la retórica, surge una pregunta de manera natural: ¿Existe precedente para esto? ¿Es su interpretación de estos términos que poseen tan larga herencia en la tradición filosófica simplemente idiosincrásica, o acaso tiene un fundamento dentro de esta tradición?

Afortunadamente – ya que resulta más interesante para los que estudian la historia de la retórica – es posible discernir los orígenes de las categorías establecidas por Michelstaedter en la filosofía presocrática y platónica, aunque con ciertas distorsiones dado el enfoque del goriziano en la crisis del hombre moderno. Pero a pesar de que la relación entre la retórica y la persuasión no es la que estamos acostumbrados a ver, “se trata de motivos bien asentados (...) en toda la tradición helenista.”<sup>301</sup> Es, sin embargo, una tradición que ha sido encubierta, y que se ha preservado como sombra del discurso dominante.

En primer lugar, existe una referencia clave en la ontología de Parménides, que como hemos visto en el capítulo anterior, tiene una relación singular y fundamental con *peithō*:

[Para Parménides] sólo el Camino del Ser, que reconoce que no hay nada estable en la experiencia es “el camino de la persuasión (*Peithō*). Solo ello atiende a la verdad.” Es en este sentido que Michelstaedter utiliza el término persuasión a lo largo de este trabajo.<sup>302</sup>

Al equiparar la persuasión con la verdad en este contexto, los editores de la edición inglesa de *La persuasión y la retórica* no ayudan mucho a esclarecer ni uno ni otro concepto. No hay duda, sin embargo, que tienen razón al sugerir que Parménides debe ser nuestro guía para entender el sentido radical en el que Michelstaedter trata el concepto de la persuasión. Efectivamente, el filósofo se refiere constantemente al pensador presocrático a lo largo de la tesis, con un total de

---

<sup>301</sup> Cacciari, “La lucha ‘contra’ Platón: Michelstaedter y Nietzsche” en *PR*, 228.

<sup>302</sup> *Persuasion and Rhetoric*, introducción de los editores de la versión en inglés al capítulo 1, 10.

trece referencias o citas (en su mayoría) directas. Cita un total de nueve pasajes distintos de los fragmentos, algunos más de una vez. No obstante, no se refiere ni una sola vez al pasaje clave en el que Parménides identifica el “camino de la verdad” con *peithō*. Hemos observado anteriormente cómo este fragmento, B 2.4 (Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος ἀλεθείη γὰρ ὀπηδεῖ), ha sido reiteradamente ignorado por los comentaristas sobre Parmenides.<sup>303</sup> Michelstaedter tampoco hace mención de la “*alētheis eupeitheos*”, la “verdad persuasiva” del fragmento B 1, o las múltiples ocasiones en que aparece “*pistis alēthes*”, la “fe verdadera”.

Otra influencia clara de parte de Parménides, justamente en esta cuestión de los “caminos”, está en el título del capítulo tres de la primera parte del libro de Michelstaedter. El capítulo se llama *Via alla persuasione*, que recuerda el uso de vía o de camino (*hodos/keleuthos*) por Parménides para nombrar sus dos alternativas, el camino del ser o de la verdad, y el camino de las opiniones. Incluso el hecho que la *Via alla persuasione* se contrapone a las *Ilusione della persuasione* descritas en el segundo capítulo establece una lógica paralela a los dos caminos de Parménides. La diferencia, aparentemente, es que se trata en el caso de Michelstaedter de un camino *alla*, hacia, la persuasión, y no *della*, de, desde, la persuasión. Dicho esto, si leemos con cuidado el fragmento B 8.18 de Parménides junto con Mourelatos, vemos que describe la ruta “positiva” como ἐπήτυμον, “verídico” (de *étymos*), un término que suele usarse para una afirmación que indica o señala la verdad:

Tomados en conjunto, “el curso de la persuasión” y “la ruta verídica” refuerzan la idea de que la ruta es *hacia* la verdad [...]. El título de “Camino de la Verdad” desafortunadamente se ha vuelto muy generalizado en los estudios de Parménides. Este término equivocado puede ser responsable de una buena dosis de confusión en las interpretaciones modernas. En el uso homérico el genitivo que acompaña a las palabras vinculadas con las rutas se refiere al *viajero* en la ruta.<sup>304</sup>

---

<sup>303</sup> Véase el apartado 2.3 arriba.

<sup>304</sup> Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 66-7.

En todo caso, queda claro que la ontología de Michelstaedter se basa en la unidad parmenidiana del ser y del pensamiento, y por lo tanto en la unión de la ontología y de la epistemología. Asimismo podemos decir que Michelstaedter interpretó la dicotomía “persuasión” versus “retórica”, primero como una ruptura ontológica (“ser” versus “apariencia”), y de ahí como un dualismo epistemológico (“certeza del ser” versus “opinión” [*doxa*]).

Esta interpretación se vuelve evidente en la siguiente cita de *La persuasión y la retórica*: “*Es lo mismo mi vivir y el mundo que vivo*. Así dice Parménides: ‘Una sola cosa es el pensamiento y la cosa que yo pienso.’” (PR 64) Michelstaedter utiliza la misma cita en el Apéndice 2 de los *Apéndices Críticos*, sólo que aquí sí intenta construir un argumento demostrativo:

Parménides había dicho: τῷ αὐτῷ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐκ ἐκέν νόημα [DK 8:34]: El pensamiento y la cosa que pienso son una y la misma cosa: no existe el pensamiento abstraído de las cosas. Mi vida y el mundo en que vivo son una y la misma cosa. Si mi vida es un saber absoluto, es decir, fuera de las relaciones actuales, o los cambios, el mundo en que vivo y yo, somos en un punto absolutos e inmutables: el persuadido: el individuo. (AC 62)

Aunque sería igualmente posible interpretar la identificación que hace Parménides como un idealismo subjetivo en el sentido de Berkeley, Michelstaedter insiste en una lógica que hace coincidir al individuo con el ser absoluto del *kosmos*. Aquí encontramos el fundamento de la metafísica que conforma el ideal de la persuasión: estar persuadido significa fundirse con el absoluto.

Nos puede extrañar que un filósofo con las características de Michelstaedter mantenga una noción del absoluto: “Al absoluto, nunca lo he conocido, sin embargo lo conozco como quien sufre de insomnio conoce el sueño, como quien mira la oscuridad conoce la luz” (PR 99). Sin embargo, insiste en que la ausencia, esta falta de “algo” que todo ser humano experimenta,

tiene un aspecto real, aunque lo presenta bajo la forma de una teología negativa. El comentarista Thomas Harrison responde así:

Michelstaedter nunca entendió, o no tuvo tiempo de comprender, que el sentido de que algo necesario le falta a la vida es en sí mismo evidencia de que este algo “informa el verdadero ser de uno”, como una “imagen remanente” de donde uno, misteriosamente, se ha caído y a lo que hay que volver.<sup>305</sup>

Por mi parte, propondría que Michelstaedter afirma este “absoluto” porque necesita un punto fijo donde sujetar su metáfora inicial del peso oscilante, que representa el deseo nunca satisfecho.<sup>306</sup>

Visto de otro modo, necesita un ejemplo que defina sin ambigüedad a la persuasión – aunque la coloque en una posición inalcanzable – para que desde ahí pueda trazar la “decadencia de la persuasión”.

Para Michelstaedter, no queda duda: la traición de la persuasión la realiza Platón, y la consolida Aristóteles. Las ideas platónicas, que en un principio fundaban la vida persuadida de quien tiene la mirada vuelta “solemnemente hacia lo alto”, se transforman en “sabiduría de nombres abstractos”, en el artificio de un mundo que sigue pretendiendo ser absoluto, pero que expresa más bien la absolutización de nuestras palabras y del orden de sus correlaciones. “Las dos vías de Parménides se confunden; la dialéctica trágica que establecía su diferencia abismal se traiciona en la dialéctica retórica que indaga las formas posibles de su participación recíproca.”<sup>307</sup> Siguiendo entonces el curso de la decadencia de la persuasión (como la describe Michelstaedter en la sección 4 del segundo *Apéndice crítico*) vemos que es el Platón de los

---

<sup>305</sup> Harrison, *1910: The Emancipation of Dissonance*, 139.

<sup>306</sup> Esta metáfora abre el libro y constituye una ilustración de la paradoja de la “βίος αβίος”, la vida sin vida. Lo resumo aquí: “Un peso pende de un gancho, y al pender sufre porque no puede bajar: [...] lo que es peso pende y lo que pende depende [...]. Lo liberamos de su dependencia; que sacie su hambre de lo más bajo [...]. Sin embargo, en ningún punto se sacia y quiere siempre seguir bajando [...]. Y ninguno de los puntos futuros será capaz de satisfacerle, mientras le espere uno más bajo aún [...]. Y es que, si en un punto ésta se le acabara y en un punto pudiera *poseer* el infinito descender del infinito futuro – en ese punto ya no sería lo que es: *un peso*.” (PR 51-52).

<sup>307</sup> Cacciari, “La lucha ‘contra’ Platón: Michelstaedter y Nietzsche” en *PR*, 216.

últimos diálogos – el *Sofista*, y (con cierta ironía quizá) el *Parménides* – quien traiciona a su maestro:

Sócrates puso al alcance de todos los hombres el supuesto de la persuasión con la pregunta: τί ἐστὶ ¿qué significa lo que haces, lo que dices? ¿Quién eres tú? [...] Sin embargo, gracias a su conocimiento de sustantivos abstractos que todos pueden adquirir, Platón posee un mundo para el pensar y otro para las cosas. (AC 63)

Y podemos decir sin exagerar que para Michelstaedter – y creo que no sólo para él – toda la filosofía desde entonces ha representado, para citar erróneamente a A.N. Whitehead, “una serie de notas al pie de página del error de la filosofía platónica.”<sup>308</sup>

Es por eso que los nombres que constituyen esta sabiduría y brillan en todo su esplendor en la boca del verdadero Sócrates y el verdadero Parménides, ahora deben, incluso en boca de Platón, caer en el lodo para hacer que la oscuridad luzca bien. (AC 65)

La crítica fundamental que Michelstaedter dirige hacia Platón, no obstante, no es simplemente una cuestión del lenguaje, sino que Platón deja de preguntar *si vivir es bueno* (una pregunta que sí aparece, por ejemplo, en la dramaturgia de esta época), y reemplaza esta pregunta con la de “¿cómo debemos vivir bien?” Este es un cambio que transcurre mientras Platón desarrolla su propio pensamiento. Como señala Cacciari, el Platón temprano tiene más parecido con Michelstaedter de lo que se vislumbra a primera vista: “Sócrates afirma aquí, en *Gorgias* 481c, que el bien no consiste en ‘salvar la vida’, en la prolongación de la vida y los placeres que en ella es posible procurarse, sino en salvar la nobleza del alma.”<sup>309</sup>

Más que señalar los puntos en donde el pensamiento de Michelstaedter encuentra eco en la tradición clásica de la retórica, lo que me interesa examinar es si su obra refleja aspectos del concepto antiguo de *peithō*, cuyo sello distintivo era la ambigüedad. Al distinguir, como hemos señalado arriba, entre dos formas de la persuasión, Michelstaedter retoma y instrumenta para un nuevo fin la división dentro de la persuasión que existía en la Grecia arcaica, ampliamente

---

<sup>308</sup> “La caracterización general más segura de la tradición filosófica europea consiste en una serie de notas al pie de la obra de Platón.” Whitehead, *Process and Reality*, 39.

<sup>309</sup> Cacciari, “La lucha ‘contra’ Platón: Michelstaedter y Nietzsche” en *PR*, 227.



detallada en el capítulo 2. La persuasión del *dolos*, el engaño, sería la persuasión “retórica”, aunque para Michelstaedter está dirigida, en primer lugar, a uno mismo: para mantener una imagen falsa de la consistencia o coherencia de la vida, tanto para uno mismo como para la sociedad. De manera parecida, hemos analizado casos en textos griegos en donde también la “voz de la persuasión” es retratada como una suerte de voz interior. En la siguiente cita aparece, además, la “dulzura” de las palabras que a menudo se emplea para describir la persuasión engañosa en los textos antiguos:

El maestro, el dios en el cual se inspiró el joven Platón, murió tan pronto como Platón aceptó la servidumbre a otro dios en cada punto contrario al primero: el dios de la φιλοψυχία cuyos labios portan dulces palabras y en su corazón la terrible necesidad. (AC 38)

Michelstaedter quiere acabar precisamente con esta dualidad en el significado de la persuasión, la ambigüedad inherente en *peithō* que ha estado presente desde el principio:

Y parece que es precisamente este nudo gordiano sobre lo que Michelstaedter quiere irreversiblemente *decidir*, “absolutizando” la auténtica Persuasión de cualquier vínculo con el arte oscilante y engañoso del convencer, con las mudables formas de la fe o la creencia.<sup>310</sup>

Las últimas dos palabras en la cita nos remiten, por supuesto, al término *pistis*, que como vimos en el capítulo anterior conlleva una relación ambigua con su prima etimológica, la *peithō*.

A pesar de que la siguiente cita niega que la persuasión sea un objeto exterior, a mi parecer sí se trata de algo externo al hombre, en la que “participa” de manera intermitente:

La persuasión no se busca con la voluntad, porque no es un objeto exterior al que lo busca y menos aún una simple actitud emotiva, sino que es la mirada misma que ve la realidad como inevitablemente es: una totalidad eternamente presente.<sup>311</sup>

Paolo Magris comenta también que el mejor acercamiento a la persuasión logrado por Michelstaedter se encuentra en su poesía, en “su perfume, su sonido”: las dos percepciones más vinculadas a la memoria. Por lo tanto, no podemos asir la persuasión, sino que la percibimos de manera repentina y fugitiva; no la encontramos nosotros, más bien, ella nos encuentra a nosotros.

---

<sup>310</sup> *Ibid.*, 223.

<sup>311</sup> Paolo Magris, “Vecindad de las cosas lejanas”, en *PR*, 207.

Se la podría comparar con el recuerdo involuntario que nos toma por sorpresa y, a veces, nos sacude. En este sentido también es como la diosa Peithō, que como hemos visto actúa de manera externa al hombre, añadiendo una fuerza a sus palabras o a sus acciones para volverlas efectivas.

### **3.4 El lenguaje de Michelstaedter**

Para entender cabalmente la crítica que lleva a cabo Michelstaedter de los conceptos “heredados” de la persuasión y la retórica, y su intento de recuperar o restaurar sus significados “verdaderos”, es importante que entendamos su propia manera de concebir el lenguaje. Sin embargo, esto no es una tarea sencilla, en primer lugar porque él mismo nunca entra en detalle sobre su propia teoría del lenguaje, sino que alude de una manera indirecta a ella. En segundo lugar, porque su propia manera de escribir se conforma de múltiples estilos en los que impera una especie de frenetismo, un constante desplazamiento dentro del lenguaje como si se intentara esquivar quedar atrapado en la “retórica”. Cabe decir, sin embargo, que este mismo rasgo sobresaliente de sus textos nos puede proporcionar pistas que, a su vez, ofrezcan posibles respuestas a su propia crítica. Primero tendremos que examinar más de cerca la manera en que Michelstaedter mismo considera el papel del lenguaje en la filosofía y en la vida.

#### **3.4.1 Michelstaedter sobre el lenguaje**

Acostumbrarse a una palabra es como contraer un vicio.  
Michelstaedter, *La persuasión y la retórica*

Ya hemos visto cómo Michelstaedter identifica una ruptura entre las palabras y las cosas, llevada a cabo por Platón, cuando empieza a elevar el conocimiento de las ideas por encima de conocerse a sí mismo. Si bien hoy en día es difícil contemplar seriamente una posición que considera el *étimos*, el origen verdadero de las palabras, como natural y no como un producto de

accidentes y convenciones, como enseñaba Heráclito, en la postura de Michelstaedter hay una crítica que vale la pena considerar. Igual como sucede en el caso de su posición con respecto al absoluto ontológico, que le ayuda a esclarecer un nuevo significado para la persuasión, es la crítica que realiza la que tiene valor, más que las posiciones incómodas que debe adoptar para realizarla.

La crítica con respecto al lenguaje refiere a su supuesta transformación en una mera herramienta de trabajo, para que el hombre domine el mundo, otras personas, y por sobre todo, para dominar su propio miedo al vacío:

Aunque Michelstaedter acusa a los hombres de atribuir una realidad a las palabras y a las ideas, este proceso de hipostasiar es inherente al lenguaje mismo. Así es el riesgo del pensar; es la amenaza que el hombre siempre enfrenta mientras el lenguaje se vuelve más complejo. La sociología, la medicina, la antropología le da nombres a las necesidades y los miedos; y a través de este nombrar, el hombre encuentra justificaciones. Revestidos con nombres, los rasgos oscuros de la naturaleza humana adquieren una falsa transparencia y una familiaridad que los vuelve maleables y susceptibles de tratar.<sup>312</sup>

Convertir las palabras – móviles y flexibles – en nombres – fijos y cerrados – es una tendencia natural del lenguaje, pero una que nos da una falsa percepción de que hemos dominado el misterio del mundo. Por lo mismo, crea la ilusión de que podemos comunicar nuestras ideas a los demás, proporcionándonos un tipo de registro – la palabra – que hace que el valor de una cosa para uno sea el mismo que para otra persona, y por lo tanto, ambos sabemos a qué nos referimos:

Así como no tienen nada y nada pueden dar, se abandonan a las palabras que fingen la comunicación: dado que ninguno de ellos puede hacer que su mundo sea el mundo de los demás, fingen palabras que contienen el mundo absoluto [...]. Cada palabra contiene el misterio – y en ellas se entregan, con palabras que tejen así un nuevo velo tácitamente adecuado para la oscuridad: *kallōpísmata orphnēs*. (PR 102)

Aquel resquebrajamiento de las funciones de la lengua, nos recuerda a otro gran contemporáneo de Michelstaedter: el austriaco Hugo von Hoffmanstahl, quien en su *Carta a Lord Chandos* escribe una de las expresiones más sobresalientes acerca del límite del lenguaje:

---

<sup>312</sup> Bini, *Carlo Michelstaedter and the Failure of Language*, 44.

Las palabras abstractas, de las que conforme a la naturaleza, se tiene que servir la lengua para manifestar cualquier opinión, se me desintegraban en la boca como saetas mohosas.<sup>313</sup>

Todo se me desintegraba en partes, las partes otra vez en partes, y nada se dejaba ya abarcar con un concepto. Las palabras aisladas flotaban alrededor de mí; cuajaban en ojos que me miraban fijamente y de los que no puedo apartar la vista: son remolinos hacia los cuales me da vértigo asomarme, que giran sin cesar y a través de los cuales se llega al vacío.<sup>314</sup>

Aquí vemos como la desintegración del sentido de las palabras se vincula con la abstracción de las mismas. Para Michelstaedter, estas mismas abstracciones hacen que en la vida moderna no exista posibilidad alguna ni de la persuasión ni de un hablar “verdadero”.

El fin seguro, la razón de ser, la libertad, la justicia, el poseer, todo les es dado en *palabras* finitas que se aplican a cosas diferentes y después se abstraen de éstas. Si en cada cosa ellos piden la vida, para cada cosa reciben como respuesta “a esta curiosidad” el ὄνομα ἐπίσημον: el nombre que haya sido convenido como signo. (PR 103)

¿Qué sería, entonces, aunque sea en sentido teórico, el lenguaje auténtico? ¿Cómo suenan las palabras no contaminadas por la “disolución del mundo de las ideas en la infinita trama de las formas?” (PR 116 n.1)

El único poder de las palabras es el de la palabra viva del filósofo [...]. Cada palabra escrita fija los conceptos de manera arbitraria, mientras sólo en el encuentro de dos individuos nace y se establece el valor individual.<sup>315</sup>

Esta nota de Michelstaedter nos remite de inmediato al *Fedro* de Platón y, seguramente, también a la crítica realizada por Derrida acerca de los intentos en este texto de privilegiar la oralidad por encima de la escritura. Ya analizamos este tema en el apartado 1.3. Como bien señala Derrida en el ensayo *La farmacia de Platón*, la escritura es tanto veneno como remedio, porque atenta contra la presencia viva del lenguaje y contra el ejercicio de la memoria, mientras a la vez es “un medio indispensable para quien desea grabar, transmitir o de alguna manera conmemorar esta presencia.”<sup>316</sup> Como hemos visto, sin embargo, no hay duda de que el mismo Michelstaedter está

---

<sup>313</sup> Von Hofmannsthal, *Carta de Lord Chandos*, 6.

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> Michelstaedter, *Opere*, 263, citado en Bini, *Carlo Michelstaedter and the Failure of Language*, 20.

<sup>316</sup> Derrida, “La farmacia de Platón”, *La diseminación*, 175.

consciente de la ambigüedad inherente al acto de escribir. Lo que debemos enfatizar de esta última cita es el enfoque en el momento presente del lenguaje, y la aversión a los conceptos fijos:

Para Michelstaedter, una carta es la manera de dar cuenta de cada instante a sus compañeros, la manera de responder a una *urgencia*. Una urgencia de hablar de la deriva de un mundo condenado a la dominación de la retórica (en el sentido michelstaedteriano), una urgencia de prevenir cada pérdida de atención, una urgencia entonces de una nueva profecía *salvífica*, antes de que, como “filósofo sin falta” él sea tocado por la muerte.<sup>317</sup>

Esta urgencia de escribir por parte de Michelstaedter queda manifestada en una carta dirigida a su amigo Enrico Mreule, con fecha de 16 febrero de 1910, en donde expresa el deseo de “escribir a cada instante.”<sup>318</sup> Por lo mismo no nos debe preocupar si el lenguaje que usa es hablado o escrito. Lo importante es que la palabra se actualiza, que nos *enfrenta* en cada momento a través del desafío de concretizar su sentido.

La definición de Michelstaedter de cómo era el lenguaje antes de que se volviera retórica es casi tan insondable como su manera indirecta de describir a la persuasión. Unas cuantas descripciones que aparecen a lo largo de sus textos nos brindan algunas pistas:

Y las palabras, como al hablar quedan oscuras y vagas, pierden la posibilidad de la plenitud de las referencias por la que, de otro modo, se harían transparentes. De ser cuerpos vivos que pueden adherirse y determinarse, adquiriendo y determinando por muchas partes y de muchos modos, han pasado a ser materia que por su fuerza no puede referirse más que de un sólo modo. (PR 161-2)

Lo interesante para un acercamiento entre la perspectiva de Derrida y la de Michelstaedter con respecto al lenguaje, es que aún cuando este último identifica la palabra (significante) con la realidad de su objeto (significado), busca y celebra la multiplicidad de asociaciones que ésta puede evocar. A esta potencia múltiple le atribuye la capacidad de la lengua de sorprender: “Por lo demás, el hermoso organismo vivo de un periodo *revelador* se reduce a la pesada secuencia de proposiciones descoloridas...” (PR 162). ¿Qué significa que una palabra o una oración sea

---

<sup>317</sup> Farrazi, “Kaddish pour Michelstaedter”, *Pardès* no. 12, París: Le Cerf, 1990, *apud* Michelstaedter, *Épistolaire*, presentación de Michel Valensi, 9.

<sup>318</sup> Michelstaedter, *Épistolaire*, 57.

“reveladora”? A mi parecer implica que la palabra se le atraviesa al oyente (o al lector), obligándole a insertarse en el momento presente, a tomar conciencia de sí mismo. Michelstaedter sugiere algo parecido:

Y no le importa dar [...] a cada momento, a cada palabra, la presencia de cosas lejanas, de dar a cada palabra con sus diversas combinaciones, una riqueza reveladora de una gran cantidad de relaciones [...]. Las palabras ahora son como herramientas de trabajo: se convierten en términos técnicos. (AC 101)

Aún así cuando las palabras se vuelven meros términos técnicos, este hecho no les proporciona la precisión: “Ya no posee [...] la palabra precisa” (AC 101). Al contrario, la precisión es característica de la palabra poética, sin importar si ésta subsiste en el lado “*scuro*” de la vida. En el siguiente apartado abordamos la cuestión de la precisión y de la poesía en el lenguaje con respecto al estilo desenfrenado de Michelstaedter mismo.

### **3.4.2 Los estilos de Michelstaedter**

Desde el epígrafe de *La persuasión y la retórica* se le advierte al lector que no está a punto de leer simplemente otra contribución académica a la mole del conocimiento humano. Michelstaedter abre su texto citando a Electra dirigiéndose furiosamente a su madre Clitemnestra en la obra de Sófocles que lleva su nombre: “Sé que / hago cosas inoportunas e inconvenientes para mí.”<sup>319</sup> Y a lo largo de sus páginas procede a dirigirse al lector en una extraordinaria variedad de tonos y estilos, desde la furia a la ironía, del sarcasmo a la melancolía, del episodio cómico a la argumentación cuidadosa. Inserta diálogos que parecen pequeñas obras de teatro, y otros fragmentos imitando a Platón. A su vez, también a la manera de Platón, presenta fábulas metafóricas. Al estilo de los presocráticos construye oraciones sombrías, lapidarias, que repite a lo largo del texto para generar un efecto mayor. Repentinamente, salta a un registro bajo, citando

---

<sup>319</sup> Soph. *El.*, 617-618.

canciones o frases populares. También salta de dirigirse directamente al lector con el uso de la segunda persona singular, a un “nosotros” general, para luego regresar a la abstracción crítica de la tercera persona plural (“Pero los hombres dicen...”).

En resumen, es una obra expresionista, parabólica, polémica y *sui generis*, que a veces incluso es casi incomprendible. Michelstaedter hace todo lo que puede para hacernos olvidar la condición del texto como una *tesi di laurea*. El texto que sí responde más adecuadamente a esta descripción es el que incluye los seis *Apéndices Críticos*. En un excelente ejemplo concreto de lo que Derrida llama “la lógica del suplemento”,<sup>320</sup> es sólo recurriendo a aquellos apéndices que podemos entender verdaderamente la argumentación de Michelstaedter, por lo menos en lo que se refiere a su “propósito declarado” de llevar a cabo un análisis de los conceptos de la retórica y de la persuasión en Platón y Aristóteles (como reza el subtítulo de su tesis).

Veamos algunos ejemplos de los múltiples estilos de Michelstaedter. El humor, a pesar de su mensaje pesimista, está siempre presente. Muchas veces es amargo, o se mofa de sí mismo, de su “mesianismo”. Otras veces es simplemente cómico: “El camino de la persuasión no es un recorrido en ‘autobús’, no tiene señales, indicaciones que se puedan comunicar, estudiar, repetir.” (PR 107) Cómica también es su descripción extensa de una escena imaginaria, que recuerda los mitos inventados o adaptados por Platón (como el de la Caverna). En esta descripción, Platón mismo lleva a sus discípulos de viaje en un globo aerostático, para comprobar que ha descubierto la “ligereza”. Tiene una intención seria, naturalmente, en cuanto a lo que Michelstaedter considera la traición del legado de Sócrates por Platón, y el comienzo de la decadencia de la filosofía, pero ante todo, es una parodia brillante.

Otro ejemplo verdaderamente cómico de sus habilidades satíricas es el diálogo con un gentilhomme burgués – y podemos imaginar que Michelstaedter conoció muchos ejemplos, si

---

<sup>320</sup> Véase nota 267.

pensamos en los allegados a su familia o en la vida cotidiana de la ciudad habsburgiana – en el curso del cual termina aseverando que no le preocupa la muerte, ya que “ha comprado un seguro de vida.”

Escritas en un registro completamente diferente, también aparecen de manera frecuente declaraciones aforísticas o lapidarias. En este respecto Michelstaedter nos recuerda estilísticamente a Nietzsche por su rechazo del proyecto del idealismo alemán – de forjar una síntesis de las tradiciones helénicas y judío-cristianas – a cambio de un regreso a la “dura”, “oscura” sabiduría que se encuentra en los orígenes presocráticos del pensamiento occidental. Pero Michelstaedter va más allá de Nietzsche, en el sentido de que, primero, su estilo imita de manera intermitente a los fragmentos de aquellos primeros pensadores que se movían entre el mito, el misticismo y la filosofía, y segundo, a menudo traduce sus propias conclusiones o frases clave al griego, como si al expresarse en esta lengua se exhibiera de manera más clara la verdad cristalina al centro de su pensamiento.

Un ejemplo de tales afirmaciones aforísticas, que imitan, en particular, a Heráclito en cuanto a su aparente estructura contradictoria, sería una descripción de la persona cuya vida es sumergida en la “retórica”: “Su amor es odio, como su vida es muerte” (PR 58). Y un ejemplo de entre muchos de la segunda tendencia sería: “No se da por haber dado, sino por dar (ἰδοῦναι!)” (PR 86). Inevitablemente, nos recuerda a la afirmación de Heidegger de que la filosofía sólo se puede hacer en alemán o en griego. Sin embargo, mi impresión es otra: que lo hace en parte por el placer de expresarse en este idioma. Por ejemplo, escribe un diálogo completo en griego, el “*Dialogo tra Carlo e Socrate*”, que aparece en una colección de textos sueltos, *Los diálogos sobre la salud*. Más fundamental, escribe de esta manera en un esfuerzo de realizar su proyecto



de “regresar a las palabras sus sentidos originales”. Retomaremos este punto en el capítulo siguiente.

A su vez, los constantes cambios de registro ayudan a Michelstaedter a lograr que las citas frecuentes de los presocráticos adquieran una nueva relevancia, establezcan vínculos con la vida familiar del presente. Por ejemplo, citando a Heráclito DK 26 “El hombre se enciende y apaga como una luz de noche” (PR 67) – un fragmento que cita a menudo – Michelstaedter procede a relacionar la frase inescrutable con la imagen de un niño en la oscuridad de su recámara nocturna, su imaginación invadida por el miedo; o, con un efecto más cómico, imagina los pensamientos y exclamaciones de un “hombre de retórica” al despertar de una pesadilla y gradualmente restablecer su equilibrio reconociendo los objetos familiares en su cuarto.

Un efecto de esta multiplicidad de técnicas estilísticas y cambios abruptos de registro es el de desfamiliarizar al lector: no sabemos cómo disponernos ante el texto, o qué posición tomar. Por lo tanto, hay mayor grado de probabilidad de que permanezcamos abiertos a romper con nuestros preconceptos. Aunque, por supuesto, puede tener el efecto opuesto.

La escritura de Michelstaedter es “disonante” de manera expresionista. Fiel al contenido de su obra, Michelstaedter rechaza cualquier intención de “persuadir” o “divertir” a sus lectores [...] una estrategia paradójica y retórica que hace que el lector tome un paso fuera de los patrones establecidos de pensamiento.<sup>321</sup>

Podemos decir que el texto es algo así como un muestrario de técnicas literarias y retóricas, con cada tropo y estilo imaginable desplegado a la vez, vinculados entre sí de la manera más escueta, con una puntuación mínima – oraciones y párrafos entretejidos entre sí, unidos por una serie de guiones o de paréntesis – lo que, como ha comentado Sergio Campailla, hace que el trabajo de edición el libro sea un verdadero *vía crucis*. Está de más decir que este estilo variopinto, que es tan distintivo de Michelstaedter, es en sí altamente retórico en su conjunto. Michelstaedter

---

<sup>321</sup> *Persuasion and Rhetoric*, introducción de los editores a la edición en inglés, xxiv.

mismo demuestra que es consciente de esto, como es de esperar, con la llamativa primera línea de su prefacio:

*Io lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno – e questo è disonestà – ma la retorica mi costringe a forza a far ciò.* (“Yo sé que hablo porque hablo pero no persuadiré a nadie; y eso es deshonesto – pero la retórica me obliga por la fuerza a hacer esto.”)<sup>322</sup>

Sin embargo, aunque los críticos han sugerido que su uso magistral de tropos retóricos socava su posición respecto al fracaso del lenguaje y la imposibilidad de la persuasión, yo aventuraría a decir que la proliferación cacofónica de estilos es tal que cualquier “intención” retórica en sí está socavada. Aunque Michelstaedter admite que el uso de la retórica es inevitable – dado que, desde su punto de vista, en el fondo todo lenguaje es retórica – sobrecarga deliberadamente el texto para cambiar constantemente entre estilos y registros, de manera que nadie lo pueda acusar de haber *construido un argumento*. Pero a la vez, no hay duda que se encuentra en una aporía: se siente constreñido a hablar, pero detesta el modo en el cual tiene que expresarse. Por eso, el epígrafe a los *Appendiche Critiche*: “Guerra alle parole con le parole” (AC 2). *Guerra a las palabras con las palabras*. No es que exista un mejor modo de expresión para él: el silencio, asevera, es la mejor opción.

A mi parecer, sin embargo, hay una contradicción que no es simplemente el dilema superficial entre considerar el lenguaje insuficiente y tener que escribir para expresar esta opinión. Escribe *a pesar de sí mismo*, y escribe bien, también *a pesar de sí mismo*. En el prefacio a *Persuasión y retórica* mantiene que no ha escrito otra cosa que la tesis que se esperaba para cumplir con sus deberes académicos, y aún así, lo ha hecho sin arte:

Si ahora repito [esta verdad perenne] en la medida en que sé y puedo, ya que lo hago de tal forma que no puede divertir a nadie, sin dignidad filosófica ni determinación artística, [...] en el mejor de los casos habré hecho... una tesis de licenciatura. (PR 48)

---

<sup>322</sup> PR (47), aunque la traducción al español, absurdamente, se lee “pero no convenceré a nadie”, ignorando el contraste evidente entre las dos palabras del título en la primera línea del libro.

Por supuesto, Michelstaedter está siendo ingenuo, utilizando otra técnica retórica más, que en inglés llamaríamos *self-deprecation*, porque es perfectamente consciente de sus propias habilidades literarias, y porque sabe que este texto representa no sólo su tesis sino su legado a la filosofía. Es difícil imaginar qué es lo que anticipaba que sucedería con su texto después de su muerte. No me cabe la menor duda de que estaría asombrado de saber que un siglo después, cada uno de sus ensayos escritos como estudiante está disponible en formato de libro. Al leer este texto fragmentario – aunque coherente – tengo la impresión de que hubieses deseado que sus textos se perdieran por siglos, para posteriormente ser exhumados en un estado deteriorado, con apenas un manojó de enunciados herméticos aún legibles, reincorporáde ese modo a la compañía de sus únicos verdaderos contemporáneos, los presocráticos.

Sin embargo, si tomamos el texto por su valor aparente, algo que sí demuestra es su propio amor y el deleite por el lenguaje, el juego de la expresión y el poder de la palabra: algo que a en mi opinión sugiere una respuesta a la aparentemente irresoluble contradicción entre la persuasión y la retórica. La picardía con la que Michelstaedter trata el lenguaje es un intento para recuperar la relación con el lenguaje que mantuvieron los primeros poetas, los presocráticos, incluso Sócrates y los dramaturgos. Ya no guarda referencias a la noción de lo divino, ya sea en forma de los dioses o del *logos*, pero sin embargo, es un lenguaje que “llama a través de la brecha” para dirigirse a los significados ocultos e invisibles, mismos que desoculta y sostiene momentáneamente. Se niega a tratar el lenguaje como una mera herramienta, a pesar de su “caída” o de su naturaleza desacralizada. Más bien, lo trata como un poeta, lo que aparentemente representa nuestra única esperanza de alcanzar alguna vez la persuasión: al tratar las palabras que enunciamos – cualquiera palabra que sea – con la atención y la precisión de un poeta.

## Capítulo 4: La sanación de las palabras

γένοιτο μύθου μῦθος ἂν θελκτῆριος  
Una palabra puede ser bálsamo de otra.  
Esquilo, *Las suplicantes*

### Introducción

Cuando empezamos a pensar en la persuasión, la vemos actuando por todas partes, en tanto la mayor parte del discurso parece ser un ejemplo de persuasión en acción. En anuncios, discursos políticos, el periodismo, los argumentos sobre el fútbol en un bar, intentos de seducción: la mayoría de las voces que oímos o textos que leemos parecen estar enfocadas en la persuasión. Sin embargo, a la manera del discurso del amante que está guiado únicamente por el deseo de conquista sexual, aquellos discursos sólo reflejan a la persuasión como en espejo, y así como una imagen en un espejo, son planos, bidimensionales. Les falta el espacio tridimensional que el giro inherente en la persuasión exige. Sin este espacio para el “desvío” a través del otro representado en la metáfora de las dos partes que se giran una hacia la otra en el reconocimiento mutuo, no puede haber una auténtica persuasión. Esta imagen espejeada, este juego de sombras de la persuasión, que en efecto podríamos llamar la retórica, junto a Michelstaedter, busca un simple mecanismo de causa y efecto: se concibe a las palabras como meras herramientas para alcanzar sus fines. Sin embargo, la naturaleza dual del lenguaje mismo parece ofrecer un camino para contestar a la *aporía* pesimista en la que nos deja Michelstaedter, y que resultó fatal para él: un camino de la persuasión que nos lleva a su encuentro, para traerle de regreso con nosotros del reino de la muerte.

### 4.1 Las palabras mágicas

El epígrafe a los *Appendici Critiche* de Michelstaedter, como hemos mencionado en el apartado anterior, reza “Con le parole guerra alle parole”: *Guerra a las palabras con las palabras*. En la

edición del texto en francés aparece la siguiente observación por parte de la traductora, evidentemente refiriéndose al epígrafe: “[...] C’est le lieu utopique dont la langue est en guerre éternelle avec elle-même - où la langue n’est jamais guérie (Proverbes XV, 4)”.<sup>323</sup> (“Es el lugar utópico donde el lenguaje está eternamente en guerra consigo mismo – donde el lenguaje nunca está sanado.”) Una investigación etimológica de los términos *guerre* y *guérir* en francés refuerza aquel vínculo sugerente entre la “guerra” declarada por Michelstaedter y la “sanación” del lenguaje:

GUERRE, subst. fém.

De l'a. b. frq. *\*werra* « troubles, désordres; querelle », cf. l'a.h. all. *werra* « scandale; querelle », m. néerl. *werre* « confusion, désordre; querelle, guerre ». Attesté en lat. médiév. au ix<sup>e</sup> s. (Du Cange; Nierm.), *\*werra* a éliminé le lat. class. *bellum* « guerre ».

GUÉRIR, verbe

De l'a. b. frq. *\*warjan* « défendre, protéger » (cf. a. h. all. *werian* « id. », all. *wehren* « défendre ») qui est attesté d'abord en a. fr. sous la forme *garir/guarir* puis, vers la fin du xiii<sup>e</sup> s. notamment dans les parlers de Champagne, sous la forme *guerir* (1288, C.A. Bevens, *The Old French Vocabulary of Champagne*, 33). *Garir* et *guerir* coexistent jusqu'au xvii<sup>e</sup>.<sup>324</sup>

¿Es demasiado especulativo establecer un lazo entre los conceptos de guerra y de defensa, cuando las palabras tienen raíces en el antiguo alemán, *werra* y *werian*, que se asemejan tanto? ¿O acaso es la cuasi homofonía de los dos términos nos intenta convencer con simple y suave sonoridad? Cualquiera sea el caso, estamos ante un ejemplo de una “palabra mágica”, aunque en realidad sólo sea el resultado de las circunstancias. Resulta conveniente para expresar este algo particular de una manera resonante y económica: su verdad – expresada en la observación del traductor sobre el texto de Michelstaedter – no depende del accidente de la etimología. En sí,

---

<sup>323</sup> *Appendice Critiques*, presentación de la traductora, x. Un poco más adelante la traductora hace referencia a la herencia judía de Michelstaedter y se pregunta por un lazo entre su rechazo de esta herencia y su posición pesimista sobre el lenguaje “Aie regret et désormais étudie la Tora: elle guérit la langue: c’est un arbre de vie (Talmud de Jérusalem, Taanith, 5)” (xii, nota 12).

<sup>324</sup> Todas las referencias tomadas de artículos disponibles en línea en la página del Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, véase: [www.cnrtl.fr/etymologie/](http://www.cnrtl.fr/etymologie/)

esto nos dice mucho acerca de la utilización errónea de las etimologías fantasiosas por parte de los filósofos a lo largo de la historia, desde Platón hasta Heidegger, e incluso más allá.

Sin embargo, la filosofía contemporánea muestra una sana desconfianza hacia los intentos de establecer vínculos entre el discurso verídico y el uso de lenguas o de palabras específicas. Esto a pesar del cuasi-fetichismo que existe con respecto a ciertos términos “clave”, como se puede constatar leyendo, por ejemplo, a los estudiosos (o imitadores) de Heidegger y Derrida. En este punto, sin embargo, Derrida busca diferenciarse de Heidegger. Para llegar al “verdadero” origen de las palabras y “demostrar” alguna afinidad “esencial” entre distintos conceptos, Heidegger se basó en gran medida en la etimología. Derrida no necesita las pociones mágicas de *Eigen* o *Wesen* para formular su argumento. Cualquier palabra le sirve. Sin embargo, la “singularidad de ocasiones textuales abre el campo de un ‘cálculo estratégico’ con respecto al mejor ejemplo para una ocasión dada.”<sup>325</sup> En “La doble sesión”, por ejemplo, analiza el poema *Mimique*, de Mallarmé, como un ejemplo de lo que él denomina la lógica del doble, sin que este texto sea más excepcional que los textos de Platón en su despliegue de esta lógica. Es simplemente una cuestión de observar cómo términos particulares dentro de un texto “dan un paso adelante” y se ofrecen para ser explotados de una determinada manera. Pero de ningún modo son indispensables estas “palabras mágicas”, sino que se limitan a permitir “una cierta condensación o acumulación económica”: no se trata de si su “riqueza léxica natural esté en juego o no”, sino que se trata simplemente de “la *praxis* formal o sintáctica que compone y descompone la palabra.”<sup>326</sup> Incluso el *pharmakon*, la palabra que significa tanto “remedio” como “veneno” y que le sirve para realizar un extendido y agudo análisis del *Fedro*, no ofrece ningún remedio mágico. Para que Derrida pueda mantener su estrategia fundada en la inestabilidad de

---

<sup>325</sup> Bennington, “Derrida’s Mallarmé”, 138.

<sup>326</sup> Derrida, *La diseminación*, 333.

las palabras, no se puede permitir a él mismo privilegiar de manera coherente a ningún grupo de signos como más significativo o más verdadero que otros:

todas las “sustancias” (fónicas, gráficas) y todas las “formas” pueden asociarse en todas las distancias y según todos los regímenes para producir contenidos nuevos en “lo que se calla del discurso”.<sup>327</sup>

Asimismo, en su ensayo *Pas*, Derrida insiste en que su aprovechamiento de la polivalencia de la palabra “pas” (que significa “paso” y se usa para formar el negativo en francés) es meramente accidental, ya que esto sería “recaer una vez más en una lectura del texto en términos de la manipulación subjetiva de un autor. El término [...] *se impone* en la proporción en que uno considera la naturaleza de la heteronomía en cuestión.”<sup>328</sup>

Este aspecto rige tanto para las palabras como para las lenguas particulares. Por lo tanto, como he señalado al principio de este trabajo, aunque la relación emocional e intelectual con la lengua materna puede afectar el proceso de la persuasión a un nivel individual, no me queda duda que es el *uso del lenguaje en sí* el que nos hace virar hacia otras personas. Y así como debemos traducir – es decir externalizar – nuestros pensamientos en la palabra hablada o escrita, una traducción más a un segundo idioma es sólo una transformación de grado, y no una transformación esencial. Del mismo modo que no hay idioma que goce de una relación privilegiada con la verdad o con orígenes culturales en un sentido absoluto – *pace* Heidegger – y que todos los idiomas ofrecen sus formas singularmente provechosas de acceder y expresar verdades universales humanas, de la misma manera estoy convencido de que cualquier discurso persuasivo se puede traducir a cualquier idioma y con la misma validez. Su capacidad de persuasión no depende, precisamente, de la elección exacta de palabras, de palabras “mágicas”,

---

<sup>327</sup> *Ibid.*, 414.

<sup>328</sup> Clark, *Derrida, Heidegger, Blanchot*, 136.

misteriosamente eficaces, sino que depende de la persuasión anterior del hablante que expresa su apertura a la comunidad de oyentes, los oyentes en todos los diferentes idiomas.

La traducción, por lo tanto, funciona según el principio de la curva asintótica, como, para Michelstaedter, lo hace también la persuasión:<sup>329</sup> uno sólo puede acercarse cada vez más a la punta de la traducibilidad y a la equivalencia perfecta, pero nunca alcanzarla. La traducción en este sentido es ejemplar en cuanto a todos los esfuerzos que emprende para comunicar y persuadir. La imperfección de la traducción es equivalente al intento de reconciliarnos con la imposibilidad de la persuasión. Una vez que se haya obtenido un cierto nivel de experiencia y de habilidad, ya no es posible decidir de manera final y definitiva cuál es la mejor manera de traducir una palabra, en el sentido de formular un argumento razonado para respaldar una u otra opción. Por el contrario, es necesario basarse en la relación del individuo con el lenguaje y en las resonancias que las palabras particulares tienen para con su historia personal.

Del mismo modo, la imposibilidad que experimentamos de ser coherentemente decisivos refleja un cierto fracaso, que no es un fracaso del lenguaje como tal, sino el resultado de nuestra insistencia en concebir al lenguaje como un conjunto de variables cuyo valor es conocido. Desde esta perspectiva, creemos que el lenguaje puede proporcionar “pasos” definitivos sobre los cuales basar nuestros cálculos. Esto, por sobre todas las cosas, es lo que nos enseña Michelstaedter: “Esta alienación filosófica se inicia en los albores del Occidente, cuando la sabiduría – la indivisa unidad del vivir y el pensar – es reemplazada por el saber y la organización del saber, por la ‘retórica’.”<sup>330</sup> El problema es que cuando una decisión se convierte en una cuestión de cálculo, ya no puede ser decisiva. En términos de Michelstaedter, cuando la persuasión se “degrada” a la “retórica”, se vuelve imposible ser persuadido: vivir en una

---

<sup>329</sup> Véase la gráfica que Michelstaedter dibuja (PR 141, nota 2).

<sup>330</sup> Claudio Magris, “El caso Michelstaedter, entre pensamiento y poesía”, *Il Corriere della Sera*, 16 de mayo de 1982, recopilado en PR, 244.



concordancia de pensamiento y acción. La cuestión de la persuasión es una que nos invita a aprender a convivir con una multiplicidad de opciones, y aún así, poder ser decisivos. Un exceso de cálculo sólo conduce a la inmovilidad: no a tomar mejores decisiones. Siempre llega el momento en que (de la mano de Kierkegaard, tal vez) debemos dar un *salto*, y aceptar que no hay nada en qué basar nuestra elección con absoluta certeza.

#### **4.2 A manera de conclusión: Orfeo, sanador de las palabras y maestro de la persuasión**

Al considerar la decisión que debe tomarse, siempre tenemos en mente un otro abstracto. La relación con el otro es fundamental para la definición de uno mismo, y una identidad coherente depende de la memoria de nuestras acciones – es decir, de nuestras decisiones. En conjunto, esto implica que nuestras decisiones están siempre determinadas por el desvío a través del otro. Persuadirnos a nosotros mismos, siempre es persuadir a un otro imaginario.

La persuasión exige ser exteriorizada: una idea, una convicción instintiva o una sensación de certeza, tiene que entrar en la comunidad de la lengua para realizarse. Incluso para persuadirse a uno mismo no es suficiente incubar una imagen mental en las estructuras del pensamiento interno, que no suelen tomar la forma de oraciones completas: es preciso darle forma dentro del lenguaje para que se compruebe contra la “lógica intrínseca” de la gramática y de la expresión en la lengua compartida, que con frecuencia nos revela las inconsistencias inherentes a una idea. La persuasión se logra en este giro hacia fuera del pensamiento, donde encuentra (o no) un hogar en el lenguaje. Es una traducción al presente, una actualización constante del pensamiento. Esto nos regresa una vez más a los epitafios de Simónides, y a la idea de las “piedras hablantes” mencionadas en el apartado 1.4. A su vez, la imagen se ve reflejada en un texto de Derrida sobre Freud:

¡Las piedras hablan! En el presente. ¡*Anamnesis* sin *hipomnesis*! [El archivo] termina por borrarse, se vuelve transparente o no esencial a fin de que el origen se presente en persona. En directo, sin mediación y sin demora. Sin ni siquiera el recuerdo de una traducción, una vez que el intenso trabajo de traducción ha tenido éxito.<sup>331</sup>

La frase “las piedras hablan” se refiere a la *Etiología de la histeria* de Freud, donde dice en latín “*Saxa loquuntur!*”, soñando en un instante “extático” en que el origen habla por sí mismo: el αρχή sin el archivo. Como señala irónicamente el traductor al inglés del libro de Derrida, “En la ensoñación excavacional de Freud, es como si el arqueólogo hubiera conseguido quitar al archivista de su trabajo. Y al traductor también, por supuesto.”<sup>332</sup>

Estas piedras hablantes también pueden remitirnos, sin embargo, a la legendaria música de Orfeo, cuya canción conmovía a los animales del bosque, a los árboles, a los pájaros – y hasta a las piedras. Orfeo es el genio de la persuasión, llegando a convencer incluso a Hermes para que lo lleve al Hades, el reino del inframundo: “En el pensamiento mítico, *Peithō* es una divinidad todopoderosa, tanto respecto a los dioses como respecto a los hombres; sólo la Muerte puede resistirse a ella.”<sup>333</sup> Un fragmento de Esquilo, de su obra perdida *Niobe*, es la fuente de esta observación: “Sólo entre los dioses, Tánatos (Muerte) no ama los regalos/ Ni libación ni sacrificio te ayudarán/ No posee altar y no escucha himnos de alabanza/ Únicamente de él *Peithō* (Persuasión) se aparta.”<sup>334</sup> Lo que se lleva a cabo en el Hades es igualmente interesante. Orfeo retoma su lira y canta, y “Sísifo se sienta en su roca, paralizado. La rueda de Ixion deja de girar. El jarrón agujereado de las Danaides deja de desbordarse. Por primera vez, las Moiras lloran. Hades y Perséfone están persuadidos de liberar a la sombra de Eurídice, pero con la condición de que Orfeo no mire hacia atrás hasta que llegue a tierra firme de nuevo.”<sup>335</sup> Este extraordinario

---

<sup>331</sup> Derrida, *Mal de archivo*, 92.

<sup>332</sup> *Ibid.*, notas del traductor a la edición en inglés, 110 y 111.

<sup>333</sup> Detienne, *Maestros de la verdad*, 69.

<sup>334</sup> Esquilo, fragmento 82, citado en Gleeson, *Rediscovering Rhetoric: Law, Language, and the Practice of Persuasion*, 5.

<sup>335</sup> McGahey, *The Orphic Moment. Shaman to Poet-thinker in Plato, Nietzsche and Mallarmé*, 17.

poder parece encarnar el ambiguo misterio de la persuasión en sí. Si tenemos en cuenta la imagen de las Danaides, y la idea del “jarrón agujereado”, retomada por Platón, podemos entender el significado de este “momento de contención”, suscitado por la canción de persuasión de Orfeo, un momento que nos recuerda a nuestra propia memoria y nos saca del olvido del momento presente. Es una aparente contradicción: que nos retiramos del “flujo del devenir”, de la mera incidencia de causa y efecto en el momento presente, no para viajar hacia el pasado o hacia algún refugio nostálgico, sino más bien para dirigirnos hacia una especie de “presente eterno”, que sólo aumenta nuestra conciencia del momento presente. Debemos entender la fugacidad y la contingencia de nuestras decisiones para poder afirmarlas decisivamente. Así es cómo curamos la herida, la incisión o escisión causada por una comprensión de la *de-cisión* como amputación. Es de notar que las pocas referencias que tenemos de Orfeo, como mortal más que como un ser mítico, aluden a él principalmente como un “místico y sanador mágico, [más] que como poeta.”<sup>336</sup> Así lo dice el poeta escocés Don Paterson, que compuso una “versión” de

*Die Sonette an Orpheus* de Rilke:

Rilke tuvo una visión de Orfeo como la resolución ideal de este cisma potencialmente intolerable. Orfeo fue un hombre que había encontrado el equilibrio perfecto entre la vida y la muerte, la eternidad y el presente vivo, cantando a través de la brecha y habitando en ambos a la vez. Los *Sonetos* implican que la eficacia con la que un hombre o una mujer lleva a cabo esta ciudadanía doble determina el grado de su autenticidad; y en el Orfeo, Rilke ve el poseedor ideal del “reino doble”. Él sabe que la respuesta es *vivir en el corazón de la paradoja misma*, formar una visión estereoscópica del mundo con un ojo en la tierra de los vivos y un ojo en la tierra de los muertos, en el presente latente y en la eternidad atemporal.<sup>337</sup>

Inevitablemente, esto nos recuerda a la “voz media” de la persuasión, que localiza a la persuasión en un punto intermedio entre el interior y el exterior, entre el yo y el otro. Ahora podemos ver cómo la persuasión también puede ayudarnos a entender mejor nuestra relación con el presente y con el pasado – o el futuro –, y por lo tanto, nos ayuda a tener en cuenta nuestras

---

<sup>336</sup> Schmidt, *The First Poets*, 34.

<sup>337</sup> Paterson, *Versions of Rilke's Sonnete an Orpheus*, 69.

decisiones a la luz de la contradicción de nuestra propia existencia y de nuestra eventual inexistencia.

Antes nos preguntábamos cuál sería el equivalente, en el mundo contemporáneo del *deus absconditus*, de la voz de Atenea susurrando en el oído de Odiseo. También vimos cómo Atenea misma, en la obra de Esquilo, elogia el poder de Peithō que guía sus palabras al hablar, para persuadir a las Euménides. Tal vez podríamos entender todo esto como el poder externo del lenguaje en sí, un poder que nosotros utilizamos y que nos guía con su propia lógica. Es la *verdad poética de las palabras* que viene a sustituir la necesidad divina en la persuasión: la seducción momentánea en la que la palabra límpida, libre de sus asociaciones con los conceptos y los nombres de las cosas, se convierte en un poderoso impulso en la mente de quien la lee, la pronuncia o la repite para sí mismo. Fiel a la naturaleza original de la persuasión, se trata de un poder ambiguo. La palabra, frase o fórmula mágica puede tomar cualquier forma, e igualmente puede ser mal utilizada por los malintencionados sobre aquél que no esté preparado.

El lenguaje es necesariamente público, sin embargo, y siempre y cuando las palabras individuales lleguen a tener un significado especial para nosotros como individuos, se trata en última instancia de asociaciones arbitrarias. Lo que determina el significado de las palabras es su uso en la comunidad, y si la comunidad es sabia, esto funciona, me permito sugerir, como un control constante para evitar que el poder de las palabras se vuelva demasiado poderoso. Su poder tanto sobre nosotros mismos como sobre los demás es sólo pasajero, y debe medirse contra la eficacia de su repetición.

La fuerza persuasiva de la fascinación sugestiva de las palabras es la razón por la cual, por ejemplo, finalmente no importa si se encuentra una “verdadera” etimología para asociar las palabras “guerra” y “curación” en francés, en un enlace demostrable entre *\*werian* y *\*warjan*.

De hecho, incluso si una asociación fuera “comprobada” por un filólogo, no sería tampoco razón suficiente para que signifique algo en absoluto: las palabras mismas no son portadoras de la verdad. Sea cual fuere la verdad que se les asigne, ésta depende de la susceptibilidad o de la sensibilidad del oyente en cuanto a sus resonancias. Y tal verdad poética que se le pueda asignar a una palabra, sólo sigue siendo tal, siempre y cuando el oyente reafirme la asociación, y mantenga su resolución.

A modo de conclusión se puede decir que la persuasión es lo contrario a la convicción: no es la posesión por certeza ciega que lo lleva a uno derecho hacia la batalla – o huyendo del campo de batalla –, ni es la simple fuerza de *ate* o *bia*, sino la fuerza redoblada, reflejada que requiere una calibración interna y externa, una revisión que reitera el carácter decisivo de la decisión. Esto no quiere decir que no debemos hacer las cosas con *pasión*, pero debemos prestar atención y ver si se trata de una pasión *activa*, y no de una pasión de *patio* – padezco, me someto – que nos remite al origen fatídico (*fate-ful*) de esta palabra en el *pathos*, con toda la parafernalia trágica del *Dikē* y del *Anangkē* que lo acompaña. Por el contrario, una pasión que reconoce una cierta paciencia, que no es impulsiva, sino que se *con-tiene* a sí misma (*with-holds itself*) en el tiempo, resistiéndose (*with-standing*) al flujo del curso de los acontecimientos de los que la principal cualidad y afecto es la *dis-tracción*, es decir, algo que nos hace perder tracción o acapara nuestra comprensión actual de nuestra posición, de lo que postulamos: nuestra actitud o postura ante las cosas. Esta fuerza redoblada de la persuasión es lo que nos permite escapar a la simple fuerza que “convierte a cualquiera que esté sujeto a ella en una cosa” – como se demuestra tan perfectamente en la *Iliada*, según Simone Weil: “Alguien estaba aquí, y al minuto siguiente no hay nadie en absoluto, este es un espectáculo que la *Iliada* no se cansa de

mostrarnos.”<sup>338</sup> Así, hablamos de cómo alguien “se deja llevar” por la pasión o por la fuerza de sus convicciones: se abstrae del presente, simplemente padeciendo el resultado lógico de su impulso o acción. Persuadido está aquél que permanece aquí en el presente, manteniéndose (*with-holding himself*); éste es el verdadero significado del “habitar en el momento presente” (como nos urge Michelstaedter), muy diferente a la interpretación común pero incorrecta que entiende este lugar común como “un dejarse llevar por el flujo de eventos” o estar “inmerso en el presente”. Esencialmente, hay en función dos nociones del presente: una es la falsa idea del “momento fugaz” del presente en el que actuamos, pero esto, como Bergson y muchos otros han demostrado, no es más que la mera sucesión del movimientos de los objetos, que no pueden estar en el mismo lugar al mismo tiempo. El otro presente se puede denominar el presente de la reflexión, según el cual elegimos nuestra posición, constantemente renovada y actualizada.

Sin embargo, el olvido también tiene un papel en la persuasión: de hecho, tiene dos papeles. En primer lugar, la resolución exige un momento de ausencia, de *lēthē*, de atención errante, para que el abandono por la persuasión se haga evidente, y así la memoria renovará sus esfuerzos, los *prapides* respirarán de nuevo. En segundo lugar, la persuasión implica el olvido o la suspensión de nuestra conciencia de sus propias limitaciones, de su relativa contingencia, de la ausencia de verdad absoluta – no es lo mismo, o no tiene las mismas pretensiones, que la convicción o la certeza. Para que la persuasión sea eficaz, por lo tanto, debe comportarse “como si” su objeto fuera cierto, lo que implica un “ángulo ciego” consciente que es necesario “acordarnos de olvidar”. De alguna manera, esto puede representar una contraparte a la “obligación de olvidar” los conflictos del pasado, analizada por Loraux en el contexto de la fundación de la comunidad en la Grecia clásica. Es el recuerdo repetido de la persuasión, la

---

<sup>338</sup> Weil, “The Iliad, or, The Poem of Force”, en *An Anthology*, 183.

práctica de la memoria, que permite el acceso a la verdad. La *mnēmósynē* es devuelta a la *alētheia*.

El recordar perfecto conlleva a la repetición pura. La persuasión, por su parte, es la diferencia en la repetición: es la dosis o la cuota cuidadosamente medida del olvido que nos cura de la toma de decisiones irreflexivas o del actuar a partir del mero hábito repetitivo. Este beber de las aguas del Lēthē se equilibra con el de la fuente de Mnēmósynē, al igual que los antiguos adivinos bebieron de ambos antes de deslizarse, con los pies hacia delante, dentro de las tumbas en forma de colmena de abejas conocidas como los *tholos*, donde el oráculo les hablaba, combinando el pasado y el futuro en el momento presente.

En el análisis final, Orfeo *falla* en la persuasión, porque no confía en la promesa de Hades que a Eurídice se le permitiría seguirlo cuando saliera del inframundo. En la necesidad de confirmación externa, y olvidándose de la precisión del mandato de no voltearse hasta que *los dos* ya estén afuera del reino de la muerte, Orfeo *se da vuelta* para ver si ella lo sigue, pero internamente no estaba *volteado* hacia el otro – hacia la Muerte, en este caso – y por lo tanto, por no enfrentarse a la muerte, Orfeo pierde la oportunidad de ganar la vida eterna para su amada. ¿Qué nos enseña la leyenda, aparte de la necesidad de fijarse en los detalles, “la letra”, de un pacto? Podemos deducir que su giro físico delata la falta de un viraje mental, una disposición a ser persuadido, a mantener la fe en la palabra del otro, y repetirla para sí mismo, en silencio, mientras caminaba delante de Eurídice fuera del inframundo. Orfeo, el maestro y el emblema de la canción persuasiva, que es capaz de encantar a las rocas mismas, no logró ser persuadido. Tal vez esto no nos deba sorprender, ya que la relación de la persuasión es una relación necesariamente recíproca, heterónoma – y *únicamente de Tánatos, la Peithō se aparta*. Pero si es así, ¿cómo puede Orfeo persuadir, si él mismo no está convencido?

La persuasión es lo que trastoca la naturaleza instantánea de la decisión. Su autenticidad está en su habitar la paradoja de la decisión imposible de tomar. La persuasión es, en este sentido, el *archivo* de la decisión. La persuasión es para la decisión lo que la fotografía es para un acontecimiento: la conmemoración de esa elección y el monumento que permite su persistencia. Su dulce “palabra mágica” se asemeja a la ofrenda votiva muy repartida en la Grecia antigua llamada un *xoanon*, que se solía esconder en cuevas y en otros lugares recónditos. Aquellas figuras eran de madera, y por lo tanto se desgastaban con el tiempo. Ninguna ha sobrevivido desde la época griega hasta nuestros días. Del mismo modo, quizá nunca pueda conocerse el “auténtico” (*étymos*) significado de las palabras griegas – como el *πείθω* – por más “mágicas” que sean.

Un fragmento del poeta escocés John Burnside señala a la perfección esta relación irremediabilmente dual con el lenguaje:

Sometimes you linger days  
upon a word,  
a single, uncontaminated drop  
of sound; for days

it trembles, liquid to the mind,  
then falls:  
mere denotation,  
dimming in the undertow of language.<sup>339</sup>

Hay veces que te detienes por días  
pensando en una palabra,  
una sola gota, impoluta  
de sonido; por días

tiembla, líquido para la mente,  
luego se cae:  
pura denotación,  
opacándose en la resaca del lenguaje.

---

<sup>339</sup> John Burnside, “Like me, you sometimes waken”, *Selected Poems*, 1.



## Bibliografía

Anacreonte, *Poemas y fragmentos*, trad. Mauricio López Noriega. México, D.F.: Textofilia, 2009.

Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. Nueva York: Penguin, 1977.

Atwood Wilkinson, Lisa. *Parmenides and to eon: Reconsidering Muthos and Logos*. Londres: Continuum, 2009.

Bambach, Charles. *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism and the Greeks*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

Barnes, Jonathan (ed.). *Early Greek Philosophy*. Londres: Penguin, 1987.

Baracchi, Claudia. *Of Myth, Life, and War in Plato's Republic*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Bechert, Heinz y Gombrich, Richard, eds. *The World of Buddhism*. Londres: Thames and Hudson, 1984.

Bennington, Geoffrey. "Derrida's Mallarmé", en *Meetings with Mallarmé in Contemporary French Culture*, ed. Michael Temple. Exeter: Exeter University Press, 1998.

Benveniste, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. París: Les Éditions de Minuit, 1993.

Bernabé, Alberto. *Parménides y el orfismo*, 2009. Disponible en <http://www.uco.es/sifg/memoria/documentos/parmenides-orfismo.pdf>

Bers, Victor, "Tragedy and Rhetoric", en *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, ed. Ian Worthington. Londres: Routledge, 1994.

Betegh, Gábor. *The Derveni Papyrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Bini, Daniela. *Carlo Michelstaedter: The Failure of Language*. Gainesville: University Press of Florida, 1992.

\_\_\_\_\_. "Il Peso e il Pendolo. The Precarious Balance Between Life and Thought." Disponible en <http://tell.fl.purdue.edu/RLA-Archive/1989/ItalianTamburri-html/Bini-FF.htm>

Brann, Eva. "The Music of the Republic," *Agon* 1, 1967.

Breitenberger, Barbara M. *Aphrodite and Eros: The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. Londres: Routledge, 2007.

Brianese, Giorgio. *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*. Milano: Mimesis Edizione, 2010.

Brill, Sara. "Violence and Vulnerability: Aeschylus' *Suppliants*" en *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*, ed. William Wians. Albany: State University of New York Press, 2009.

Brisson, Luc. *Platón, las palabras y los mitos*, trad. José María Zamora Calvo. Madrid: Abada Editores, 2005.

\_\_\_\_\_. *How Philosophers Saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, trad. Catherine Tihanyi. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Buber, Martin. *Pointing the Way: Collected Essays*, trad. Maurice Friedman. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1957.

Burnside, John. *Selected Poems*. Londres: Jonathan Cape, 2006.

Buxton, R. G. A. *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peithō*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. *El imaginario griego: los contextos de mitología*, trad. César Palma. Madrid: Cambridge University Press, 2000.

Cacciari, Massimo. *Posthumous People: Vienna at the Turning Point*, trad. Rodger Friedman. Stanford: Stanford University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Della cosa ultima*. Milano: Adelphi, 2004.

\_\_\_\_\_. *Dell'inizio*. Milano: Adelphi, 1990.

\_\_\_\_\_. *DRÂN. Méridiens de la decision dans la pensée contemporaine.*, trad. Michel Valensi. París: Éditions de l'Éclat, 1992.

Carson, Anne. *Economy of the Unlost*. Princeton, NJ: Princeton Universty Press, 1999.

Cicerón. *De la república*, trad. Francisco Navarro y Calvo. Madrid: Librería de Perlado y Paéz, 1912.

Clark, *Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Colli, Giorgio. *La sabiduría griega (2 tomos)*, trad. Dionisio Mínguez. Madrid: Trotta, 1995.

\_\_\_\_\_. *ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ. La naturaleza ama esconderse*, trad. Miguel Morey. México, D.F.: Sexto Piso, 2009.

\_\_\_\_\_. *El nacimiento de la filosofía*, trad. Carlos Manzano. México, D.F.: Tusquets, 2009.

\_\_\_\_\_. *Gorgias y Parménides*, trad. Miguel Morey. México, D.F.: Sexto Piso, 2012.

Cordero, Néstor-Luis. *By Being, It Is: The Thesis Of Parmenides*, trad. Dinah Livingstone. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.

\_\_\_\_\_. *Les deux chemins de Parménide*. París: Vrin, 1997.

Coxon, A.H. *The Philosophy of Forms: An Analytical and Historical Commentary on Plato's Parmenides*. Assen: Uitgeverij Van Gorcum, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Fragments of Parmenides: a critical text with introduction and translation, the ancient Testimonia and a commentary*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 2000.

De Man, Paul. *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press, 1979.

Derrida, Jacques, *El monolingüismo del otro*, trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1997.

\_\_\_\_\_. *The Gift of Death*, trad. David Wills. Chicago, IL: Chicago University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *La diseminación*, trad. José María Arancibia. Madrid: Editorial Fundamentos, 2007.

\_\_\_\_\_. *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 2005.

\_\_\_\_\_. *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1982.

\_\_\_\_\_. *Archive Fever: A Freudian Impression*, trad. Eric Prenowitz. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Khōra*, trad. Horacio Óscar Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

Detienne, Marcel. *La escritura de Orfeo*, trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Península, 1990.

\_\_\_\_\_. *The Masters of Truth in Archaic Greece*, trad. Janet Lloyd. New York: Zone Books, 1996.

\_\_\_\_\_. *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Trad. Juan José Herrera. México, D.F.: Sexto Piso, 2004.

Detienne, Marcel y Jean-Pierre Vernant. *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*. París: Flammarion, 1974.

\_\_\_\_\_. *Eumenides*, trad. Anthony J. Podlecki. Warminster: Aris and Phillips, 1989.

\_\_\_\_\_. *Agamemnon*, trad. Richmond Lattimore, en *Greek Tragedies, Vol. 1*, eds. David Grene y Richmond Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *The Libation Bearers [Choephoroi]*, trad. Richmond Lattimore, en *Greek Tragedies, Vol. 2*, eds. David Grene y Richmond Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

\_\_\_\_\_. *Prometheus Bound*, trad. David Grene, en *Greek Tragedies, Vol. 1*, eds. David Grene y Richmond Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Farrazi, Patrizia. "Kaddish pour Michelstaedter", *Pardès* no. 12, París: Le Cerf, 1990.

Foucault, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth*. Ed. Paul Rabinow. Londres: Allen Lane, 1997.

\_\_\_\_\_. *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets Editores, 1992.

García Peña, Ignacio. *El jardín del alma: mito, eros y escritura en el «Fedro» de Platón*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

Ginzburg, Carlo. *Wooden Eyes: Nine Reflections on Distance*, trad. Martin H. Ryle y Kate Soper. Nueva York: Columbia University Press, 2001.

Gleeson, Justin T. *Rediscovering Rhetoric: Law, Language, and the Practice of Persuasion*. Annandale, NSW: Federation Press, 2008

Gorgias. *Fragmentos*, trad. Pedro C. Tapia Zúñiga. México: UNAM, 1980.

\_\_\_\_\_. *Encomium of Helen* en *The Older Sophists: A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in Die Fragmente Der Vorsokratiker Edited by Diels-Kranz with a New Edition of Antiphon and of Euthydemus*, ed. Rosamond Kent Sprague. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1972.

Gstättner, Egyd. *Der Mensch kann nicht fliegen. Der letzte Tag des Carlo Michelstaedter*. Wien: Picus Verlag, 2008.

Golomb, Jacob. *In Search of Authenticity from Kierkegaard to Camus*. Londres: Routledge, 1995.

Guthrie, W.K.C. *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*. Nueva York: Methuen, 1967.

\_\_\_\_\_. *A History of Greek Philosophy. II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Gutzwiller, Kathryn. "Heroic Epitaphs of the Classical Age: the Aristotelian *Peplos* and Beyond", en *Archaic and Classical Greek Epigrams*, ed. Manuel Baumbach, Andrej Petrovic y Ivana Petrovic. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Hall Sternberg, Rachel, ed. *Pity and Power in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Hansen, William F. *Ariadne's Thread: A Guide to International Tales Found in Classical Literature*. Cornell University Press, 2002.

Harrison, Thomas. "Carlo Michelstaedter and the Metaphysics of Will", *Modern Language Notes*, 106 (1991), 1012-1029.

\_\_\_\_\_. *1910. The Emancipation of Dissonance*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hamburgo: Meiner, 1993.

Heidegger, Martin. *Parménides*, trad. Carlos Másmela. Madrid: Ediciones Akal, 2005.

\_\_\_\_\_. *Parmenides*, trad. André Schuwer y Richard Rojcewiz. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2007.

Heller-Roazen, Daniel. *Echolalias. On the Forgetting of Language*. Nueva York: Zone Books, 2005.

Henn, Martin J. *Parmenides of Elea: A Verse Translation*. Westport, CT: Praeger, 2003.

Heródoto. *Los nueve libros de la Historia*. Trad. María Rosa Lida de Malkiel. Buenos Aires: Jackson, 1956.

Hesíodo. *The Homeric Hymns and Homeric Theogony*. Trad. Hugh G. Evelyn-White. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

\_\_\_\_\_. *Teogonía*, trad. Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 2010.

Von Hofmannsthal, Hugo. *Carta de Lord Chandos*, trad. Antón Dieterich. Barcelona: Alba, 2001.

Homero, *Iliada*, trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 2010.

\_\_\_\_\_. *Odisea*, trad. Jose Manuel Pabon Suarez De Urbina. Madrid: Gredos, 2010.

*Himnos homéricos: la bactracomiomaquia*, trad. Alberto B. Pajares. Madrid: Gredos, 1978.

Hume, David. "Of Eloquence" in *Essays: Moral, Political and Literary*. Nueva York: Cosimo, 2006.

Jullien, François y Lloyd, Janet. "Did Philosophers Have to Become Fixated on Truth?" *Critical Enquiry*, vol. 28, no. 4 (Verano, 2002), 803-824.

Karakantza, Efimia D. "Dark Skin and Dark Deeds: Danaides and Aigyptioi in a Culture of Light" en *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, eds. Menelaos Christopoulos, Efimia D. Karakantza y Olga Levaniouk. Plymouth: Lexington Books, 2010.

Kennedy, James L. *Rethinking the Rhetorical Tradition. From Plato to Postmodernism*. New Haven: Yale University Press, 1997.

Kerényi, Karl. *Hermes el conductor de almas*, trad. Brigitte Kiemann. México, D.F.: Sexto Piso, 2010.

Kirk, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M. *The Presocratic Philosophers* (2º ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Laín Entralgo, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.

De Leo, Daniela. *Mistero e Persuasione in Carlo Michelstaedter. Passando da Parmenide ed Eraclito*. Lecce: Milella Edizione, 2003.

Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Ediciones Catedra, 1994.

Lockett, Leslie. *Anglo-Saxon Psychologies in the Vernacular and Latin Traditions*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.

Loraux, Nicole. *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens*, trad. Corinne Pache y Jeff Fort. Nueva York: Zone Books, 2006.

Ginzburg, Carlo. *Wooden Eyes. Nine Reflections of Distance*, trad. Martin Ryle y Kate Soper. Londres: Verso, 2002.

Malouf, David. *Ransom*. Nueva York: Vintage, 2010.

Magris, Claudio. *A Different Sea*, trad. M.S. Spurr. Londres: Harvill, 1993.

\_\_\_\_\_. *El Danubio*, trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1988.

McGahey, Robert. *The Orphic Moment. Shaman to Poet-thinker in Plato, Nietzsche and Mallarme*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Michelstaedter, Carlo. *La Persuasione e la Rettorica*. Milano: Adelphi, 1982.

\_\_\_\_\_. *Persuasion and Rhetoric*, trad. Russell Scott Valentino, Cinzia Sartini Blum y David J. Depew. New Haven: Yale University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *La persuasión y la retórica*, trad. Rossella Bergamaschi y Antonio Castilla. México, D.F.: Sexto Piso, 2009.

\_\_\_\_\_. *Appendices critiques à la persuasion et la rhétorique*, trad. Tatiana Cescuti. París: Éditions de l'Éclat, 1994.

\_\_\_\_\_. *Il dialogo della salute*, ed. Sergio Campailla. Milano: Adelphi, 1988.

\_\_\_\_\_. *Poesie*, ed. Sergio Campailla. Milano: Adelphi, 1987.

\_\_\_\_\_. *Épistolaire*, trad. Gilles A. Tiberghien. París: Éditions de l'Éclat, 1990.

\_\_\_\_\_. *Parmenide ed Eraclito. Empedocle*. Milano: Fondo Carlo Michelstaedter, 2003.

\_\_\_\_\_. *La melodía del joven divino*, trad. Antonio Castilla Cerezo. México, D.F.: Sexto Piso, 2011.

Mitchell Reyes, G. "Sources of Persuasion in the Iliad", *Rhetoric Review*, vol. 21, no. 1 (2002), 22-39.

Morey, Miguel. *Los presocráticos*. Barcelona: Montesinos, 1981.

Morgan, Kathryn. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Moschetta, Massimiliano. *Carlo Michelstaedter: Persuasion and Rhetoric*. MA Thesis, Georgia State University, 2007. Disponible en línea: [http://digitalarchive.gsu.edu/philosophy\\_theses/33/](http://digitalarchive.gsu.edu/philosophy_theses/33/)

Mourelatos, Alexander P. D. *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2007.

Nagy, Gregory. *Homer the Preclassic*. Berkeley: University of California Press, 2010.

Naas, Michael. *Turning: From Persuasion to Philosophy*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1995.

Nehamas, Alexander. *Nietzsche. Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987

\_\_\_\_\_. *Virtues of Authenticity*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, trad. Marianne Cowan. Washington, DC: Gateway Editions, 1998.

\_\_\_\_\_. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Valdemar, 2003.

\_\_\_\_\_. *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2003.

North, Helen F. "Emblems of Eloquence", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 137, no. 3, 1993, 406-430.

Otto, Walter F. *Teofanía: el espíritu de la antigua religión griega*. México, D.F.: Sexto Piso, 2007.

Palmer, John. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Parménides. *Fragments*, trad. David Gallop. Toronto: University of Toronto Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *Poema*, trad. Alberto Bernabé, introd. y notas de Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Istmo, 2007.

Paterson, Don. *Orpheus. Versions of Rilke's "Sonnete an Orpheus"*. Londres: Faber and Faber, 2006.

Pausanias. *Descripción de Grecia*. Antonio Tovar. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1946.

Pirenne-Delforge, Vinciane. "Le culte de la persuasion. Peithō en Grèce ancienne." *Revue de l'histoire des religions*, t. 208 no. 4, 1991, 395-413.

Platón. *Gorgias*, trad. Walter Hamilton. Harmondsworth: Penguin, 1971.



\_\_\_\_\_. *Gorgias*, trad. Gastón Gómez Lasa. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1982.

\_\_\_\_\_. *Phaedrus*, trad. Alexander Nehamas y Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fedro*, trad. Armando Poratti. Madrid: Akal, 2010.

\_\_\_\_\_. *The Republic*, trad. Desmond Lee. Londres: Penguin, 1987.

\_\_\_\_\_. *The Republic*, trad. Allan Bloom. Nueva York: Basic Books, 1968.

\_\_\_\_\_. *La república*, trad. Antonio Gómez Robledo. México, D.F.: UNAM, 2007.

\_\_\_\_\_. *La república*, trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1949.

Plutarco, *Moralia*, Volume IX, Table-Talk, Books 7-9. Dialogue on Love (Loeb Classical Library No. 425)

Popper, Karl. *El mundo de Parménides*, trad. Carlos Solís. Barcelona: Paidós, 1999.

Potkay, Adam. *The Fate of Eloquence in the Age of Hume*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

Pulcina, Paolo. *Carlo Michelstaedter: estetica. L'illusione della retorica, le ragioni del suicidio*. Florencia: Atheneum, 2004.

Rhodes, Neil. *Shakespeare and the Origins of English*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Rusten, Jeffrey S. "Unlocking the Orphic Doors: Interpretation of Poetry in the Derveni Papyrus between Pre-Socratics and Alexandrians." *Proceedings of a conference on the Derveni Papyrus at the Center for Hellenic Studies*, June 8, 2008. Disponible en [www.arts.cornell.edu/classics/Faculty/JRusten\\_files/Derveni.pdf](http://www.arts.cornell.edu/classics/Faculty/JRusten_files/Derveni.pdf) (consultado 10 de marzo de 2012).

Quignard, Pascal. *Retórica especulativa*, trad. Silvio Matón. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2006.

Sallis, John. *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1975.

Schmidt, Michael. *The First Poets*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2004.

Robert Scoon, *Greek Philosophy Before Plato*. Princeton, N.J.: Princeton U. Press, 1928

Smith, P. Christopher. "Poetic *Peithō* as Original Speech" en *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*, ed. William Wians. Albany: State University of New York Press, 2009.

Sofocles. *Philoctetes*, trad. David Grene, en *Greek Tragedies, Vol. 3*, eds. David Grene y Richmond Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

\_\_\_\_\_. *Antigone*, trad. David Grene, en *Greek Tragedies, Vol. 1*, eds. David Grene y Richmond Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Oedipus the King*, trad. David Grene, en *Greek Tragedies, Vol. 1*, eds. David Grene y Richmond Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Las Siete Tragedias*, trad. Julian Motta Salas. Bogotá: Banco de la República, 1958.

Solmsen, Friedrich. "The 'Gift' of Speech in Homer and Hesiod" en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 85, (1954), 1-15.

Spariosu, Mihai I. *God of Many Names*. Durham: Duke University Press, 1991.

Sprague Rothwell, Kenneth. *Politics and Persuasion in Aristophanes' Ecclesiazusae*, Leiden: EJ Brill, 1990.

Sweet, David. "The Noose of Words". A talk given at the Dallas Institute of Humanities and Culture, December 1, 2007, as part of a colloquium on Tiya Miles' Book, "Ties that Bind". Disponible en [http://www.udallasclassics.org/sweet\\_files/The%20Noose%20of%20Words.html](http://www.udallasclassics.org/sweet_files/The%20Noose%20of%20Words.html) (consultado 10 de marzo de 2012).

Tallis, Raymond. *The Enduring Significance of Parmenides*. Londres: Continuum, 2008.

Vernant, Jean-Pierre y Vidal-Naquet, Pierre. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, trad. Janet Lloyd. Nueva York: Zone Books, 1990.

\_\_\_\_\_. *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. I*, trad. Mauro Armiño. Barcelona: Paidós, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. II*, trad. Ana Iriarte. Barcelona: Paidós, 2002.

Vernant, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. Juan Diego López Bonillo. Barcelona: Ariel, 1983.

\_\_\_\_\_. *Myth and Thought among the Greeks*, trad. Janet Lloyd con Jeff Fort. Nueva York: Zone Books, 2006.

\_\_\_\_\_. *Myth and Society in Ancient Greece*, trad. Janet Lloyd. Nueva York: Zone Books, 1990.

\_\_\_\_\_. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, trad. Carlos García Gual. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2003.

\_\_\_\_\_. *Mythe et pensée chez les grecs*. París: François Maspero, 1974.

Vitali, Renzo. *Gorgia. Retorica e filosofia*. Urbino: Argalia editore, 1971.

Wardy, Robert. *The Birth of Rhetoric*. Londres: Routledge, 1996.

Weil, Simone. *La pesanteur et la grâce*. París: Plon, 1988.

\_\_\_\_\_. *An Anthology*, ed. Siân Miles. Londres: Penguin, 2005.

Weinrich, Harald. *Leteo: arte y crítica del olvido*, trad. Carlos Fortea. Madrid: Siruela, 1999.

Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*. Nueva York: Simon and Schuster, 2010.

Wians, William, ed. *Logos and Muthos. Philosophical Essays in Greek Literature*. Nueva York: State University of New York Press, 2009.

William F. Wyatt, Jr. "The Root of Parmenides" en *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 94. (1992), 113-120.

Williams, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Winnington, R.P. *Sophocles. An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 2001.

Wohl, Victoria. *Love Among the Ruins. The Erotics of Democracy in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Worthington, Ian, ed. *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. Londres: Routledge, 1994.

Yates, Frances A. *The Art of Memory*. Londres: Pimlico, 1992.

Zeitlin, Froma I. *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago: Chicago University Press, 1996.

## Obras de referencia

*An Etymological Dictionary of the Latin language*. Francis Edward Jackson Valpy, disponible en línea: <http://archive.org/details/anetymologicald00valpgoog>

[www.etymonline.com](http://www.etymonline.com) (para etimología del inglés)

*Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, disponible en línea: [www.cnrtl.fr/etymologie/](http://www.cnrtl.fr/etymologie/)

*Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* (1940) disponible en línea: [www.lib.uchicago.edu/efts/PERSEUS/Reference/lcj.html](http://www.lib.uchicago.edu/efts/PERSEUS/Reference/lcj.html)

*Thesaurus Linguae Graecae*, disponible en línea: [www.tlg.uci.edu/](http://www.tlg.uci.edu/)