

CAMILO ANDRÉS SALAZAR PIEDRAHÍTA

**LÍMITES DE LA ACTIVIDAD FILOSÓFICA EN EL *GORGIAS* DE
PLATÓN**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá D. C.

27 de enero de 2017

LÍMITES DE LA ACTIVIDAD FILOSÓFICA EN EL *GORGIAS* DE PLATÓN

**Trabajo de grado presentado por Camilo Andrés Salazar Piedrahíta, bajo la
dirección del profesor Juan Fernando Mejía Mosquera, como requisito parcial
para optar por el título de Filósofo**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá D. C.
27 de enero de 2017**

*Deo omnipotenti, beatæ
Mariæ Semper Virgini,
omnibus Sanctis, et vobis,
fratres*

Decía Bión, filósofo antiguo: es imposible gustar a la multitud,
a menos que uno se convierta en pastel o en vino dulce. Pero
este imposible, mientras perdure el estado social de los
hombres, será buscado siempre, incluso por quien diga y hasta
por quien a veces crea que no lo busca: como, mientras perdure
nuestra especie, los que mejor conocen la condición humana
seguirán hasta la muerte buscando la felicidad, y
prometiéndosela.

LEOPARDI

TABLA DE CONTENIDOS

<u>CARTA DEL DIRECTOR</u>	<u>7</u>
<u>INTRODUCCIÓN</u>	<u>8</u>
<u>1. UNA CRONOLOGÍA DEL GORGIAS</u>	<u>12</u>
<u>1.1. La cronología relativa del Gorgias</u>	<u>14</u>
<u>1.2. La fecha del drama</u>	<u>22</u>
<u>2. LOS PERSONAJES</u>	<u>23</u>
<u>2.1. Calicles</u>	<u>23</u>
<u>2.2. Sócrates</u>	<u>25</u>
<u>2.3. Querefonte</u>	<u>27</u>
<u>2.4. Gorgias</u>	<u>29</u>
<u>2.5. Polo</u>	<u>33</u>
<u>3. EL INTELLECTUALISMO DE SÓCRATES</u>	<u>35</u>
<u>4. UN RETRATO DE LA «ὈΡΜΗ» SOCRÁTICA</u>	<u>40</u>
<u>4.1. Ἡ ὁρμή ἐπὶ τοὺς λόγους</u>	<u>41</u>
<u>4.2. Las revoluciones de la «ὁρμή» en el diálogo</u>	<u>44</u>
<u>4.3. Algunas de las expresiones de la ὁρμή socrática</u>	<u>47</u>
<u>5. DIALOGO Y COMUNICACIÓN DE LA «ὈΡΜΗ»</u>	<u>58</u>

<u>5.1. El ‘impulso’ socrático en perspectiva</u>	<u>58</u>
<u>5.2. Hacia una comunicación del ‘impulso’ socrático</u>	<u>63</u>
<u>5.3. La interpretación del ‘impulso’ por parte de los interlocutores de Sócrates en el Gorgias</u>	<u>70</u>
<u>5.4. La primera ῥῆσις de Calicles y las «tres tesis relativas»</u>	<u>74</u>
<u>6. ΜΥΘΟΣ</u>	<u>80</u>
<u>6.1. Mito, muerte y convicción</u>	<u>82</u>
<u>6.2. Fe, Mito y reflexión filosófica</u>	<u>84</u>
<u>6.3. El diagnóstico y castigo de las almas</u>	<u>89</u>
<u>6.4. El mito y la crítica del poder</u>	<u>91</u>
<u>6.5. Las consecuencias del mito</u>	<u>92</u>
<u>CONCLUSIÓN</u>	<u>96</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	<u>99</u>

Bogotá, 27 de enero de 2017

Profesor
Diego Antonio Pineda Rivera PhD
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá

Estimado Profesor Pineda:

Reciba un cordial saludo. Tengo el gusto de escribir estas líneas para presentar a la facultad el trabajo de grado LÍMITES DE LA ACTIVIDAD FILOSÓFICA EN EL GORGIAS DE PLATÓN presentado por el estudiante CAMILO ANDRÉS SALAZAR PIEDRAHÍTA como requisito parcial para optar por el título de Filósofo. Considero que el presente trabajo cumple con creces los requisitos que la facultad exige en estos casos.

Camilo ha realizado un juicioso trabajo en el que aborda uno de los principales Diálogos de Platón, con la mirada puesta en el problema del mito. Este problema lo remite inmediatamente a la cuestión de la práctica filosófica, la pasión por los discursos y la argumentación y los modos en que podemos comprender el proceder socrático que Platón retrata en el *Gorgias*. Camilo ha mostrado una gran seriedad en su trabajo, manejando las principales fuentes del mismo en el original griego con gran soltura y dedicación. Ha desarrollado su propia manera de enfrentar las discusiones académicas clásicas con una visión crítica. Su trabajo es creativo y muy interesante.

Considero que el trabajo que he tenido el gusto de acompañar articula de una forma sincera la labor académica y el ejercicio de la filosofía como forma de vida.

Atentamente,

Juan Fernando Mejía Mosquera
Profesor Asistente
Departamento de Filosofía

INTRODUCCIÓN

Es posible contemplar al mito del final del *Gorgias* bajo un doble movimiento irónico. Por un lado, el mito representa una crítica al extremado intelectualismo socrático que es posible identificar en ciertos diálogos de Platón. Por otro lado, constituye una crítica de los procedimientos retóricos que se sirven de mitos para aumentar la plausibilidad discursiva, permitiendo, así, la transmisión persuasiva de los discursos y la asunción de la verdad en los mismos.

Nuestra interpretación del *Gorgias* se basa en gran medida en la relación de la filosofía con la persuasión. (Como se señalará más adelante, tanto filosofía como retórica buscan la persuasión.) Si orientamos nuestro análisis sobre este punto, lo hacemos atendiendo al supuesto que este es uno de los grandes problemas del diálogo. A lo largo del diálogo se investiga ¿por qué la retórica es más persuasiva que la filosofía?, y ¿qué puede hacer la filosofía para persuadir?; más aún: ¿qué se puede hacer para que la filosofía prevalezca sobre otra forma de discurso? De estos interrogantes se deriva que la filosofía como actividad tiene unas limitaciones tanto internas como externas que hacen mella a su ejercicio y transmisión.

Siguiendo ante todo una tradición historicista (capítulo 1) que, a nuestra manera de ver, no disminuye ni opaca nuestro análisis del *Gorgias* –aun cuando a algunos parezca una posición anticuada y limitada–, no negamos las posibilidades que ofrece la organización dramática de los diálogos ofrecida por Catherine Zuckert en ese monumental trabajo cuyo título (*Plato's Philosophers*) hace gala de sus méritos. Sobre todo en lo que se refiere a la ὀμῆ socrática (concepto desarrollado en los capítulos 4 y 5 de este trabajo de grado), la búsqueda de la coherencia de los diálogos a partir de la fecha dramática de los mismos es en realidad útil. Sin embargo, no descartamos, teniéndolo todavía por “error” noble, el esfuerzo por ponerle una fecha de composición a los diálogos. Tampoco creemos que

deban desmeritarse estudios como los estilométricos y otros por querer conservar una razón que en todo caso se goza en combatir contra los molinos de viento del “evolucionismo” (“developmentalism”), el “historicismo”, etc¹.

Sin la intención de ser muy *coherentes* optamos por ver al mismo tiempo en obras como *Apología*, *Critón*, *Eutifrón* –y otras que han querido datarse antes de la fecha de composición del *Gorgias* (véase las conclusiones del capítulo 1 de este trabajo de grado)–, y en *Parménides* –considerada una de los últimos diálogos de Platón, cronológicamente hablando–, los antecedentes del *Gorgias*.

Ahora, en el segundo capítulo se ofrece una caracterización de los personajes del diálogo con el doble propósito de contextualizar el diálogo y anticipar, de alguna manera, las relaciones que los personajes van tejiendo con la persuasión y el lugar desde el cual pretenden procurársela. En este capítulo también comienzan a evidenciarse los principales conflictos protagonizados por la filosofía y la retórica.

Como trataré de mostrar, tras una exposición de los límites de la manera socrática de hacer filosofía –manera de filosofar que repercute en la producción de la persuasión– (en los capítulos 3, 4 y 5), en el *Gorgias* la ironía se cierne tanto sobre la convicción intelectualista de Sócrates (analizada en el capítulo 3) que él mismo es llevado a presentarnos un mito bajo el aspecto de un razonamiento (λόγος). Y es lógico que esto ocurra así, mientras Sócrates pretenda toda vez ser visto como el superhéroe intelectual a quien la ciencia y el

¹ Es irónico ver cómo los estudiosos de la obra de Platón han hecho correr grandes caudales de tinta dando respuesta a un problema que ni siquiera Platón pudo resolver a satisfacción. Ya desde la segunda mitad del siglo xix observamos, a nuestro pesar, ese ridículo debate entre “unitarismos” y “evolucionismos” que no hace sino reproducir los mismos extravíos a los que abocó una de las más famosas “teorías” del maestro. Mientras unos claman que la obra de Platón es una y la misma, los otros llaman la atención sobre una borrosa multiplicidad de los seres y caracteres representados en los diálogos de Platón; cuando estos dicen que la obra de Platón fue y está siendo y será una y la misma en el cerebro del creador, los otros aluden al devenir de la obra dentro de avatares que pueden ser o biográficos o de cualquier otro tipo.

conocimiento siempre llevaron de la mano hacia la vida virtuosa y feliz (Cf. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* 2. 4).

Una parte del quinto capítulo estará dedicada al análisis de la otra cara de la ironía que, según creemos, es vehiculada por el mito. Para esto se tendrá en cuenta sobre todo la «primera ῥῆσις» de Calicles (482c4-486d1). Empero, la crítica del manejo retórico de la tradición sólo es entrevista gracias al uso filosófico del mito que tiene lugar al final del diálogo². En el último capítulo indicaremos cómo en el mito se articulan ambas críticas: una que acusa a Calicles y otra que acusa a Sócrates. En este orden de ideas, Sócrates no se halla menos libre de la corrección y el castigo. Platón parece señalarnos a lo largo del diálogo que los procedimientos con que Sócrates dirige las discusiones filosóficas con sus interlocutores presentan ciertos defectos susceptibles de examen y corrección; y el mito al final del *Gorgias* es un reflejo de dicha situación del diálogo.

En el *Gorgias*, como en *Apología*, *Critón* y *Fedón*, entre otros, es manifiesta la convicción que lleva a Sócrates, el Sócrates representado en el *Gorgias*, a dedicarse a la actividad filosófica. En este trabajo de grado examinamos esta convicción a partir de la fuerza que a ella pertenece: ὁρμή. Ahora, una vez el «concepto» de la ὁρμή va gestándose (en los capítulos 4 y 5), una vez el «preconcepto» haya alcanzado cierta madurez, ya habremos avanzado hasta una caracterización de Sócrates – el Sócrates representado en el *Gorgias*– que nos permitirá observar las posibilidades, defectos, problemáticas y, en una palabra, las limitaciones de su manera de hacer filosofía y transmitirla a otros.

A partir de la tercera sección del quinto capítulo, el trabajo de grado se configura como un recorrido en caída libre dentro de la geografía de la persuasión socrática (y caliclea). Y hemos enmarcado a esta geografía de la persuasión en un Océano mítico. Porque el mito bordea, de alguna manera, todas las posibilidades comunicativas de los personajes del diálogo –el mito confronta a cada personaje con el límite de sus propias posibilidades de expresión.

² Es la crítica que nos ocupa en el sexto capítulo.

Antes de llegar a nuestro último capítulo se destaca de cada uno de los personajes del diálogo, exceptuando a Sócrates, un mito totalizante que da cuenta, y apologiza al respecto, de la actividad a la que abocan sus vidas³ los personajes.

En la lectura que hace Sócrates de los mitos a partir del mito del juicio en el λειμών encontramos la ironía a la que nos hemos referido al principio de la Introducción. Aquí Sócrates, en un movimiento de prestidigitación característico de él, hace la recensión y censura de la manera como interlocutores como Calicles afectan las almas de sus conciudadanos mediante mitos amañados. Asimismo, hay una crítica de la actividad de Sócrates... este sujeto de la pluma de Platón que casi toda palabra la va convirtiendo en razonamiento.

³ En Gorgias el mito es más difícil de descubrir, pero ahí está también. Su μῦθος parece sencillo y diáfano, como son los μῦθοι de los dioses y héroes homéricos.

1. UNA CRONOLOGÍA DEL *GORGIAS*

Algunas de las razones por las cuales se ha buscado establecer una cronología de los diálogos tienen que ver con la creencia general de que el pensamiento de un filósofo como Platón, cuyo ejercicio se extendió durante un periodo de cincuenta años, estuvo sujeto a cambios y evoluciones, que es preciso tener en cuenta a la hora de exponerlo y comprenderlo. La evidencia de estos cambios y evoluciones se haría notar por medio de la proposición de una secuencia que, quizás, habrían seguido los diálogos.

Hay quienes piensan que en un principio Platón quiso transmitir las enseñanzas de Sócrates sin añadir ni restar nada a lo que de él escuchó (cf. Guthrie 1975: 53). De este modo, tendríamos un grupo de diálogos «esencialmente» socráticos, donde todavía el pensamiento de Platón no se ha distanciado, por decirlo así, del de su maestro. Este supuesto permite a algunos ir más lejos. Afirman que después de transmitir fielmente las enseñanzas del maestro en estos diálogos, al ir generándose una independencia de pensamiento, Platón continúa escribiendo diálogos en los que refiere lo que piensa – doctrinas filosóficas, específicamente– usando a Sócrates como portavoz. Guardando las proporciones, no hay que descartar del todo estos dos supuestos (cfr. Kahn 1981: 305).

La incierta cronología de los diálogos llevaría, entonces, a dar importancia a la discusión y la definición de una fecha aproximada o una secuencia para los diálogos, en aras de reconocer los énfasis, las preocupaciones, los temas y los métodos empleados durante cada «período». El estudio cronológico, además, puede acercarnos a la comprensión de la vida del filósofo, y viceversa⁴.

Por lo general los comentaristas (cf. Guthrie 1975: 67) admiten que existen tres periodos

⁴ Los comentaristas han querido relacionar no solamente los diálogos entre ellos, sino además los diálogos con la vida de Platón (Guthrie, 1975: 53).

durante los cuales ciertos diálogos han sido escritos por Platón. Gracias a los análisis estilográficos o lingüísticos, introducidos durante la segunda mitad del siglo XIX, hay un consenso, o «visión estandar» compartida por varios comentaristas, acerca de los diálogos que deberíamos incluir en cada período. Sin embargo, con todo, no se puede saber con certeza el orden cronológico de cada diálogo dentro de cada uno de estos períodos. Y en ocasiones algunos comentaristas solamente están de acuerdo con algunos diálogos en tanto pertenecientes a algún período.

Kahn (1981) en su cronología hipotética⁵, resistiéndose a la usual forma de nombrar cada periodo de escritura de los diálogos, dice que los primeros diálogos (o diálogos pre-sistemáticos) son *Apología*, *Critón*, *Ion*, *Hippias menor* y *Gorgias*. Con esto, se aparta de la cronología usualmente admitida que pone al *Gorgias* casi al final de los diálogos del «período temprano» de escritura (o «diálogos socráticos»), ubicándolo después de los diálogos ya mencionados y de *Eutifrón*, *Laques*, *Lisis*, *Cármides*, el dudoso *Hippias mayor* y *Protágoras*. *Hippias menor* es ubicado entre *Hippias mayor* y *Protágoras*, *Ion* después de *Hippias menor*, y *Apología* y *Critón* al principio de la serie. Después del *Gorgias* estarían también entre los «diálogos tempranos» *Eutidemo* y *Menón*. En cuanto a los diálogos del «período pre-intermedio» de Kahn («GII», como él lo llama) estarían, por un lado, los diálogos de definición incluidos por la «visión estándar» dentro de los «diálogos tempranos» o «socráticos» (*Laques*, *Cármides*, *Lisis*, *Eutifrón* («GIIa»)), y, por otro lado, *Protágoras*, *Eutidemo* y *Menón* («GIIb») –también incluidos entre los «diálogos socráticos».

No interesa aquí ir más allá exponiendo el período intermedio, etc. Lo dicho hasta ahora se tendrá en cuenta, junto con otras referencias únicamente del *Gorgias*, con el fin de evaluar y discutir acerca de la fecha aproximada de la escritura de este diálogo.

⁵ Tal como señala Kahn (p. 306, n. 2), ya J. Kube había propuesto una secuencia cronológica parecida a la suya.

1.1. La cronología relativa del *Gorgias*

Quienes han pretendido dar con una fecha aproximada del *Gorgias* han tenido en cuenta –aparte de los estudios estilométricos⁶ y lingüísticos que ya han servido para agrupar una serie de diálogos: 1) su relación con otros diálogos (*Protágoras*, *Menón*, *Menexeno*), que se suponen próximos a este, o su relación con una serie de diálogos (los «diálogos socráticos»); 2) su relación con episodios de la vida de Platón (la muerte de Sócrates, su primer viaje a Sicilia); 3) su relación con la *Carta VII*; 4) su relación con otras obras de otros autores (Isócrates, Polícrates, Antístenes y Esquines), quienes posiblemente habrían escrito por las fechas en que se escribió el *Gorgias*.

1.1.1 El *Protágoras* y el *Gorgias*

En lo que se refiere al *Protágoras* hay quienes dicen que el *Gorgias* fue escrito antes⁷, como hay quienes dicen que fue escrito después⁸. Algunas de las razones sobre las que se fundamenta la primera elección acuden a la crítica literaria (cf. Taylor 1960: 20, 235), y a consideraciones filosóficas relacionadas con un plan o motivo en que se enmarcan una serie de diálogos (cf. Kahn 1981: 309, 311-319). Para Kahn, el *Protágoras* se halla incluido en una serie de diálogos llamados «diálogos de definición» (*Laques*, *Cármides*, *Lisis*, *Eutifrón*). Y sostiene, de otro lado, que el *Gorgias* persigue otras preocupaciones, unas similares a las de diálogos como la *Apología* y el *Critón*. Kahn intenta dar respuesta al hedonismo presente en el *Protágoras* –en el que se basan algunos intérpretes para proponer que el *Gorgias*⁹ es posterior– mediante la asunción de que el argumento es hipotético (Kahn 1981: 319). Taylor, por otro lado, cree que de ningún modo en el *Protágoras* se enseña el hedonismo. Al contrario, como se deja ver, dice Taylor, lo único

⁶ Autores como Gerard L. Ledger en *Re-counting Plato* han revivido la cuestión de los estudios estilométricos. Leonard Brandwood en *The Chronology of Plato's Dialogues* ofrece un resumen de los distintos resultados que han arrojado dichos estudios (cf. Zuckert 2009: 3, n. 6).

⁷ Véase A. E. Taylor (1960: 20, 235) y Kahn (1981: 307, 309, 311-12).

⁸ Véanse Ross (1951: 2), Guthrie (1975, 214), T. Irwin (1971: 284, 2, 102, 131) y Dodds (1959: 21-22).

⁹ En este diálogo el hedonismo es explícitamente atacado y rechazado por Sócrates, mientras que en el *Protágoras* parece acogerse el hedonismo para salvar la argumentación.

que enseña este diálogo es que la virtud es conocimiento. Esta sería, entonces, la única tesis defendida en el diálogo (Taylor 1960: 235).

Desde el punto de vista de la crítica literaria, el *Gorgias* no compite en cuanto a dramatismo con el *Protágoras*, por lo cual Platón ha debido entrenarse antes de su posible escritura. Sólo el *Banquete* competiría con el *Protágoras* en cuanto a dramatismo. Si esto fuera así, tal vez habríamos de ubicar a este último no al lado del *Gorgias*, sino más bien al lado del *Fedón*, el *Banquete* y la *República* (cf. Taylor 1960: 20¹⁰). Aunque en el *Protágoras* se vea algo así como una posición hedonista que no se refleja de ninguna manera en el *Gorgias*, donde esta posición es combatida y el placer es desasociado del bien (494c-e, 495e-497a), esto no sería razón para poner al *Gorgias* cronológicamente después del *Protágoras*. Todo cuanto se dice sobre esto en el *Protágoras* se dice bajo la forma de una hipótesis que acude en ayuda del argumento (cf. Kahn 1981: 318-319; Taylor 1960: 258-261). De esta manera, los métodos del *Protágoras* se ajustarían incluso con aquellos encontrados en el *Fedón*. De otro lado, autores como Kahn (1981), que acuden a la defensa de una progresión del pensamiento filosófico de Platón, sugieren que la búsqueda de la unidad de la virtud, iniciada en el *Protágoras*, se continúa y clarifica en el *Banquete*, el *Fedón* y la *República* (Kahn 1981: 319). El *Gorgias*, entonces, dependería de otras investigaciones que no estarían enmarcadas ni entre los diálogos de definición ni como «continuación» del *Protágoras* (Kahn 1981: 311-319).

Para aquellos¹¹ que juzgan que el *Gorgias* se escribió después, este está mejor escrito¹². Sin embargo, lejos de aceptar el hedonismo del *Protágoras* como hipotético, señalan que

¹⁰ “[S]ince no young writer is likely to have made his first prentice experiments in dialogue with so difficult a form, the popular view that the *Protagoras* is one of the earliest of the Platonic dialogues must be erroneous. The certainty and vigour of the dramatic handling of the characters there should prove that the *Protagoras* belongs as a fourth with the *Phaedo*, *Symposium*, and *Republic* to the period of Plato's supreme excellence as a dramatist and stylist. In particular, it must be a considerably later work than the comparatively undramatic and rather unduly diffuse *Gorgias*, a point which has some bearing on the interpretation of the purpose and ethical teaching of the *Protagoras*” (Taylor 1960:20).

¹¹ Entre ellos Dodds (1960: 23).

¹² Esto mismo defendían lo otros acerca del *Protágoras*... Como se deja ver, siempre será difícil brindar entera confianza a la evaluación del diálogo hecha por la crítica literaria.

en el *Gorgias* el argumento es llevado más lejos, como si la línea de argumentación entre los dos pudiera solaparse *mutatis mutandis*. Se aduce, además, que el retrato de Sócrates en el *Protágoras* es algo así como una fiel imagen del Sócrates histórico, mientras que en el *Gorgias* parece haber una *mis-en-scène* de un Sócrates menos históricos, que carga con interrogantes y conflictos que seguramente el Sócrates histórico no llegó a tratar (cf. Kahn 1981: 308).

1.1.2. El *Menón* y el *Gorgias*

En general hay un consenso respecto de cuál de estos diálogos se habría escrito primero. Pero hay quienes dicen que el *Menón* está, respecto a la fecha de composición, muy cercano del *Gorgias*, como hay quienes creen que en medio de ellos se han compuesto otros diálogos. Para justificar cualquiera de estos puntos de vistas los comentaristas se han apoyado sobre todo en el análisis del contenido filosófico de ambos diálogos. Se dice así, por ejemplo, que en el *Menón* la oposición *πίστις-ἐπιστήμη* del *Gorgias* se transformará en la oposición *δόξα-ἐπιστήμη*¹³, la cual se empieza a adoptar en demás diálogos.

Ahora, considerar al *Menón* como inmediatamente posterior, o muy cercano, del *Gorgias* supondría la visión de cierta continuidad de los temas de estos diálogos (Kahn 1981: 312, n. 16). Esta continuidad para algunos es evidente una vez se han relacionado ciertos pasajes del *Menón* con otros del *Gorgias*: uno donde es recordado un evento ocurrido en el *Gorgias* (el encuentro entre Sócrates y Gorgias, 71c5-6), otro en el cual el *Menón* sienta otro punto de vista respecto de si han existido o no verdaderos políticos en el pasado (cf. *Menón* 93a5 y *Gorgias* 516e9)¹⁴.

Empero, autores como Kahn, aunque están de acuerdo con que el *Menón* es posterior al *Gorgias*, tratan de demostrar que el proyecto del *Gorgias* es otro de aquel del *Menón*, que

¹³ Si en el *Gorgias* se habla de la *πίστις* y no de la *δόξα*, como en *Menón*, esto puede deberse a que en el *Gorgias* se busca la oposición entre retórica (que involucra la *πίστις*) y la filosofía (que persigue la verdad a través de la *ἐπιστήμη*).

¹⁴ Cf. también Dodds 1959: 23.

estaría asociado con una discusión sistemática de las «partes» de la virtud que se ve reflejada también en el *Laques* y en el *Protágoras* (Kahn 1981: 315). En el *Gorgias*, además, aparece un pretécnico uso de διαλέγεσθαι (448d10, 449b4)¹⁵.

1.1.3. El *Menexeno* y el *Gorgias*

Del *Menexeno* se cree tener una fecha clara de composición, alrededor del 386. En él se hace referencia a un hecho histórico que fue posible datar: la paz de Antálcidas o paz del rey (245e4-6). Por la cercanía de temas tratados (política y retórica), algunos comentaristas como Kahn (1981: 307) proponen que el *Gorgias* y el *Menexeno* se siguen el uno del otro cronológicamente. Para Dodds (1959: 24), el *Menexeno* también fue compuesto después del *Gorgias*, con lo cual el *Gorgias* se habría escrito entre 387-385.

1.1.4. Los «diálogos socráticos» y el *Gorgias*¹⁶

Mientras Kahn (1981) siembra dudas acerca de los diálogos socráticos para, entre otras

¹⁵ Cabe señalar que la elección de Kahn depende directamente de la asunción de que Platón es un escritor sistemático, siempre pendiente de enmarcar una serie de diálogos dentro de los límites de cierta problemática. Para él, *Laques*, *Protágoras* y *Menón* comparten las mismas reflexiones y problemas, con lo cual debería asumirse que pertenecen a una misma serie de diálogos con su sello o *leitmotiv* propio. Esta postura deja de lado la posibilidad de que detrás de las fechas de composición de los diálogos haya motivaciones no puramente racionales, como las que podrían surgir entre los viajes a Sicilia y los conflictos que trajo para Platón, según la *Carta VII*, la dilatación de su proyecto de iniciar una carrera política en Atenas. El contacto con doctrinas pitagóricas también pudo concentrar la atención de Platón sobre otros temas. Esto no implicaría que este debiera continuar necesariamente una línea de investigación que venía recorriendo desde antes. Esta línea de investigación podría así suspenderse por un tiempo para luego ser retomada. Y esto podría tomar el espacio de unos cuantos diálogos.

¹⁶ Dodds (1959: 22-23) señala alrededor de ocho razones por las cuales el *Gorgias* es posterior a los diálogos socráticos (cfr. Dodds, 20-22). (1) Sócrates en el *Gorgias* hace uso de métodos y procedimientos distintos a los usados en otros diálogos. (2) El diálogo anuncia doctrinas que no están presentes en los primeros diálogos («diálogos socráticos»): p. ej. la distinción entre ἐπιστήμη y δόξα que se presenta bajo la forma de la distinción entre ἐπιστήμη y πίστις. (3) Encontramos en él los primeros trazos del filósofo-rey, cuyo punto de partida puede ser visto en la afirmación de Sócrates de que él es el único político en realidad (521d6-8). (4) Hay un germen de la teoría de las formas. (5) Se empieza a hablar del Bien puesto en relación con el orden (τάξις, κόσμος). (6) Como antes hemos mencionado, esta sexta razón tiene que ver con la calidad artística y filosófica del diálogo. Con Friedländer Dodds comparte que, dados estos aspectos, el *Gorgias* supera al *Protágoras*. (7) Las referencias a οσιότης y ἀνδρεία (507b) presuponen discusiones sobre las virtudes en *Eutifrón* y *Laques* (12e y 191e, y 192d respectivamente). (8) Más allá de esto, Dodds también da razones para ubicar al *Gorgias* después del *Eutidemo*.

cosas, situar al *Gorgias* como obra temprana del pensamiento de Platón, Dodds (1959: 21-22) creyendo en su existencia se apoya en estos para mostrar que el *Gorgias* es un diálogo posterior a estos. De otro lado, Guthrie, como Dodds, cree que este diálogo es posterior a los diálogos socráticos, sosteniendo que el argumento en él es llevado más lejos; y tanto más lejos, que uno se lleva la impresión de que es Platón quien va introduciendo nuevos elementos y caminos distintos a los propiamente socráticos (cf. Guthrie 1962: 284).

1.1.5. La muerte de Sócrates y el *Gorgias*

Con cierta reserva Taylor propone que el *Gorgias* se escribió muy cerca de la muerte de Sócrates, atendiendo a un cierto tono amargo que se trasluce en el diálogo¹⁷. Otros, como Dodds, proponen que el tono del diálogo tiene que ver con la desilusión platónica de entrar en la carrera política, tal como se expresa en la *Carta VII*.

1.1.6. La *Carta VII*, el primer viaje a Sicilia y el *Gorgias*

Gracias a la *Carta Séptima* es posible, quizás, considerar la naturaleza de algunos planteamientos del *Gorgias*. Por medio de esta se puede establecer una relación entre el diálogo y acontecimientos de la vida de Platón, como es la dilación del comienzo de la carrera política. Según Dodds, Platón pudo estar repasando el *Gorgias* cuando escribió la *Carta VII*. Por su relación con esta, algunos comentaristas ponen la fecha de este diálogo cerca de la primera visita de Platón a Sicilia (véase Dodds 1959: 26), entre 389-7 (cf. *Carta VII* 325a6).

Hay quienes proponen que el *Gorgias* fue escrito después del primer viaje a Sicilia, como hay quienes sostienen lo contrario¹⁸. Uno de los puntos cruciales en la discusión es el

¹⁷ “If the *Gorgias* falls early in this period, we must place its composition quite soon after that event [Socrates’ death], while the feelings connected with it were still in their first freshness in Plato’s mind” (Taylor 1960: 103, n. 1).

¹⁸ Entre quienes ubican al *Gorgias* antes están Leisegang: en Guthrie (1962: 53); Morrison (citado en Dodds 1959: n. 3 p. 27); Kahn (1981: 309); y entre los que ponen al *Gorgias* después: Dodds (1959: 26-27); Geffcken (citado en Dodds 1959: n. 2 p. 26); Guthrie (1962: 284-285).

influjo pitagórico en la obra de Platón. Se dice que, probablemente, el primer viaje a Sicilia o fue suscitado por conocimientos del pitagorismo o creó el interés en el pitagorismo. Muy posiblemente pasajes del *Gorgias* (cf. 492e-494a y 507e-508a; véase, además, Canto 1991: 347-348, n. 189) muestran ya ciertas réplicas de Platón de la terminología y «doctrina» pitagórica. Estas referencias al pitagorismo al igual que las referencias a la comida y género de vida sicilianos (cf. *Gorgias* 518bc¹⁹, *Carta VII* 326b-d) llevan a pensar que el *Gorgias* se escribió después del primer viaje a Sicilia, supuesto que allí con mayor razón Platón ha podido conocer la culinaria siciliana, y tener contacto con el pitagórico Arquitas.

1.1.7. Conclusiones acerca de la cronología relativa

Me veo tentado a admitir, por lo pronto, después de reseñar estas vías de datación del *Gorgias*, que este diálogo es posterior al Prótágoras, posterior al viaje a Sicilia y posterior a los así llamados «diálogos socráticos»; de otro lado, después de *Gorgias* ubicaría al *Menexeno* y al *Menón*, en este orden. Anteriormente (véase más arriba n. 15), he intentado mostrar inconsistencias en el proceso mediante el cual Kahn llega a proponer la fecha de composición del *Gorgias*. Taylor abusa respecto de la misma al proponerla cerca de la muerte de Sócrates. La calidad literaria del *Protágoras* exaltada por él por encima de la del *Gorgias* no puede ser una prueba suficiente para suponer que el primero fue escrito

¹⁹ En este pasaje del *Gorgias* me llama concretamente la atención la comparación del pastelero con renombrados políticos atenienses citados por Calicles como modelos de la buena retórica. Si se lo evalúa conjuntamente con el pasaje de la *Carta VII* puesto enseguida –y el amplio tema y motivo de la carta en general–, es posible realizar interesantes relaciones que me llevan a pensar que este diálogo deberá datarse después del primer viaje a Sicilia. No hay que dejar de lado, además, aquello que salta a la vista en el diálogo. En él intervienen en gran medida Gorgias y Polo, personajes sicilianos ambos, y un Calicles, que podría calificarse de indeciso, y Sócrates, ciudadanos atenienses. Las constantes alusiones a la política y los géneros de vida mejores para el hombre discutidos en el diálogo –uno cuyo perfeccionamiento seguramente ha visto Platón en su primer viaje a Sicilia, otro que representa su antítesis en su llamado a la moderación–, juntamente con las menciones de los distractores de este último (retórica y sofística, específicamente), entendidos como imágenes y engaños de la política y legislación verdaderas, me conducen a creer como Dodds (1959), y otros, que el diálogo deberá datarse después del primer viaje a Sicilia, entre el 388, o poco antes, y el 387 más o menos. Naturalmente, estas no son más que suposiciones que de alguna manera tratan de apoyarse en los textos y la crítica de ellos hecha por la tradición. Pero confrontadas estas suposiciones más certeramente con el *Gorgias* y la *Carta VII* encuentro como hecho inevitable el arribar a conclusiones parecidas. Por esto la postura de Kahn no deja de aparecerseme, en cierta medida, como caprichosa, una vez se relaciona este diálogo con esta carta que, por lo demás, Kahn (1981) percibe como auténtica.

después; menos aun cuando se trata de definir esto por medio de la calidad dramática de un diálogo. En efecto, aunque con esto no aporte grandes pruebas, puesto que todavía es discutible, Platón, como otros autores, en tanto autor literario y no filosófico, muy probablemente en sus primeras obras se esforzó más por mostrarse como un buen escritor. Comparado con el *Gorgias* el *Protágoras* introduce muchas digresiones, retrasando la acción del diálogo desde el punto de vista de la discusión que en él se presenta. En un punto del *Protágoras*, que no deja de recordar un episodio muy similar en el *Gorgias* (cuando alguien como espectador de la escena podría presentir la abrupta conclusión del diálogo: cf. *Protágoras* 334c-338e y *Gorgias* 505c-506c), la acción se detiene por más de tres páginas de Stephanus, mientras que en el *Gorgias* rápidamente se reanuda la acción dándose prelación a lo que se discute en el diálogo. Ambos diálogos coinciden en mostrar al interlocutor (Protágoras y Calicles, respectivamente) cediendo su papel a Sócrates: Protágoras como derrotado y Calicles como impaciente e indiferente²⁰. Lo cual precipita notablemente el final de la acción en el *Protágoras*, mientras que en el *Gorgias* se refuerza el contenido del diálogo hasta que nos vemos desembocar en el mito del juicio del hades²¹.

En el *Protágoras* se privilegia lo estilístico y el drama, en detrimento del argumento que en él se avanza. El argumento del *Gorgias* posee más relaciones y, aunque parezca excesivo en cuanto a su extensión, como afirma Taylor, es más complejo: pretende articular más elementos a la discusión; es más un diálogo de frustrado convencimiento, como el libro I de la *República*. El *Protágoras*, por el contrario, parece presentarse más en términos agonísticos. En él solamente se discute acerca de la posibilidad de la enseñanza de las virtudes. La discusión ni siquiera se lleva a un final o conclusión determinantes. Por otro lado, aunque el *Gorgias* comparta rasgos con este diálogo, se concentra en la justicia a la par que embate contra la retórica. Algunos pasajes recuerdan el afán en la *República* de definir la justicia antes que llamar la atención sobre su

²⁰ En *Prot.* 360d: “Αὐτός, ἔφη, πέρανον”; y *Gor.* 506C: “Λέγε, ὠγαθέ, αὐτὸς καὶ πέραινε”. Otros paralelismos pueden llevarse a cabo entre estas dos obras y el libro I de la *República*. Sin embargo, por tema y asunto *República* I se asemeja más al *Gorgias*.

²¹ El *Gorgias*, como mostramos en el último capítulo, se halla lejos de ser un diálogo aporético.

superioridad. Con esto, quiero poner de presente que el *Gorgias* puede estar más próximo, en cuanto a contenido filosófico se refiere, a la *República*. Poner al *Protágoras* después del *Gorgias* repercutiría en una suerte de giro del pensamiento de Platón que se muestra en parte inexplicable²².

Me parece más probable que el *Menexeno* y el *Menón* sean posteriores al *Gorgias*, en este orden, siguiendo a Dodds (1959: 23-24). La posterioridad del *Menexeno* se vería indicada por el hecho que el tema de la retórica continúa extendiéndose en dicha obra, y porque su fecha de composición puede fácilmente asociarse al año 386; el *Menón*, por su parte, conserva algunos rasgos del *Gorgias*. Llama la atención que en lo que se refiere a la ἀνάμνησις, justo cuando el diálogo debe recurrir a los aires del mito (81a5-9 y 81d4-e2), se hallan fórmulas similares a las del *Gorgias*. El relato también es calificado de κάλος y como conteniendo ἀληθῆ, gracias a su vínculo con la πίστις; en el *Menón*, sorprendentemente, al igual que en el *Gorgias*, Sócrates nos vuelve a hablar de estas cosas de las cuales él está convencido de que son verdaderas, y a las cuales considera bellas²³. Sin embargo, en el *Menón* no se enfatiza la elevación del mito a la categoría de λόγος²⁴.

Me parece que Kahn pierde de vista estas consideraciones, en tanto se concentra en otros aspectos de estos diálogos. Logra de alguna manera vincular al *Menón* con el *Laques* y el

²² Hay que tener presente, además, que el *Gorgias* es el tercer diálogo más extenso de la obra de Platón. La composición, por esto, pudo haber tomado algunos años, mientras el diálogo iba haciéndose más amplio en temas y problemáticas abarcadas.

²³ “ΣΩ.: Ἐγωγε· ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα... ΜΕΝ.: Τίνα λόγον λεγόντων; ΣΩ.: Ἀληθῆ, ἔμοιγε δοκεῖν, καὶ καλόν” (81a5-8). Luego da Sócrates su voto de confianza a este λόγος, a estas cosas περὶ τὰ θεῖα πράγματα que de otros ha escuchado: “Ὁ ἐγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι” –y añade, quizás poniendo a este discurso como punto de partida– “ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴ ὅτι ἐστίν” (81e1-2). El paralelismo con el *Gorgias* no puede ser mayor. Sócrates introduce el mito invitando a Calicles a que escuche un bellísimo λόγος: “Ἀκουε δὴ... μάλα καλοῦ λόγου” (523a1). Enseguida, precediendo el primer comentario a dicho λόγος, anota Sócrates: “Ταῦτ' ἔστιν, ὃ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι” (524a8-b1).

²⁴ En *Menón* se dice sin más, y en palabras de Menón: “Τίνα λόγον λεγόντων;” (81a9). Sabemos que esta respuesta se refiere a aquello que pudieron haber dicho περὶ τὰ θεῖα πράγματα los hombres y mujeres sabios que Sócrates ha escuchado. Pero en el *Gorgias* se enfatiza que lo que Sócrates va a referir es un λόγος, en oposición con el μῦθος. “Ἀκουε δὴ... μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον” (523a1-2)

Eutifrón, antes que con *Gorgias* (cfr. Kahn 1981: 314-315).

Otros análisis formales podrían hacerse para evitar caer en el monismo del contenido del diálogo a la hora de explicar su periodo de composición. Así, otras razones podrían ser mentadas en aras de explicar el hecho de que en cualquier diálogo se hable de ciertas cosas de determinada manera, y en otros de otras o de las mismas cosas de otra determinada manera. Este modo de proceder podría brindarnos algunas pistas para corregir o repasar la interpretación de los diálogos.

1.2. La fecha del drama

La fecha del drama no tiene gran interés para el caso del *Gorgias*. En el diálogo Platón juega con varias alusiones a esta fecha. Este hecho señala cierta indiferencia respecto al tiempo en que la acción del drama toma lugar. Como indica Dodds (1959: 17-18), del diálogo pueden inferirse siete fechas que demarcarían el año en que debemos imaginarnos las conversaciones. Primero, por la referencia a la reciente muerte de Pericles (503c2-3) el diálogo se habría dado en el 429 o poco después. Segundo, el diálogo puede atraerse a la fecha de la primera visita de Gorgias a Atenas: el 427²⁵. Tercero, por las predicciones acerca de Alcibiades el drama se ubicaría antes del 415. Cuarto, por un yambo de las *Avispas* de Aristófanes Dodds define la fecha del drama cerca del 422. Quinto, por 469e9-470d6, donde Polo advierte que Arquelao subió al poder macedónico tan sólo ayer, estaríamos en el año 413. Sexto, dado que se cita a la *Antiope* de Eurípides y este drama parece haberse representado en el 411, entonces la fecha dramática del *Gorgias* no sería anterior a este año. Por último, por la alusión al juicio de los generales después de la batalla de Arginusas, que según Sócrates tuvo lugar un año atrás (473e6-474a1), estaríamos viendo el drama representándose en el 405.

²⁵ Véase Diodoro de Sicilia 12.53 (citado por Dodds 1959: n. 2, 17).

2. LOS PERSONAJES

Casi todos los personajes de la obra de Platón pueden ser identificados con una figura histórica de la Atenas del siglo V. Un gran número de personajes –sean estos extranjeros, metecos, ciudadanos atenienses o, incluso, tratándose del esclavo de un ateniense– están relacionados con la Atenas del siglo V, y podrían ser reconocidos, quizás, por cualquier ateniense del siglo IV, siglo en que Platón pudo haber escrito la mayoría de su obra hoy conservada.

Como deja ver claramente Debra Nails en su obra *The People of Plato*, la prosopografía platónica involucra no solamente intereses dramáticos. El elenco de los personajes platónicos está atravesado también por motivaciones históricas, psicológicas y políticas. Por esto, ninguna interpretación de los diálogos se halla libre del estudio prosopográfico. Si este estudio fuera simplemente obviado, el horizonte interpretativo se reduciría proporcionalmente.

Con lo anterior no se quiere declarar, sin embargo, que el conocimiento de los caracteres involucrados en el diálogo sea un elemento *fundamental* para la interpretación. Sólo se quiere recalcar la importancia y lugar de los personajes dentro de la obra platónica; pues, ellos no gratuitamente son esos sujetos históricos que, con un pensamiento y unas acciones determinadas, influyeron notablemente en la escena ateniense del siglo V.

2.1. Calicles

Calicles es un personaje más bien oscuro. No se tienen muchas referencias acerca de su vida como para trazar su actividad en la Atenas del siglo V. La mayoría de las cosas que podemos decir acerca de él –si no todas– las encontramos en el *Gorgias*²⁶. Con todo cabe

²⁶ “Of Calicles we know absolutely nothing beyond what Plato tells us in the *Gorgias*” (Dodds 1959: 12).

suponer, como han hecho algunos comentaristas, que Calicles era un aristócrata cuya carrera política (y vida) se vio minada por su propio cinismo y extremada *παρρησία*.

Por el *Gorgias* conocemos²⁷: (1) hospeda a Gorgias en su casa (447b7-8); (2) es amante de Demos²⁸ (481d4-5); (3) está asociado con Andrón (miembro de la tiranía de los 400 en 411), Tisandro y Nausicides (487c1-4); (4) es del demo de Acarnas (495d3); (5) probablemente participó en alguna batalla (498a5-6); y (6) está empezando su carrera política (513b7-8). De su intervención en el diálogo se deduce: (7) viene de alguna de las familias aristócratas de Atenas y (8) es de espíritu tiránico. Por esto: (9) está interesado en el poder que podría otorgarle la retórica. Además, (10) arremete con violencia contra la sofística (520a1-2) y la práctica filosófica²⁹ que sobrepasa ciertos límites etarios (585a4-b2), y (11) rechaza la hipocresía en los discursos.

Intelectualmente Calicles goza de cierta consistencia. Su tesis acerca de la justicia por naturaleza, dérivese de donde se derive, presagia que el diálogo posiblemente alcanzará la profundidad debida y requerida. Calicles es, así, para Sócrates, como una “de esas piedras con las cuales ponen a prueba el oro” (486d, la traducción es mía³⁰). Sócrates quiere saber si hay algo de oro en él mismo, esto es, si su discurso se integra a lo que llama en el *Fedro* *τά τιμιώτερα* (278d8).

²⁷ Para esta enumeración tuve en cuenta a Dodds (1959: 12) y a Canto (1991: 39-40).

²⁸ Demos es un joven ateniense hijo de Pirilampo (*Gorgias* 481d5). Era de carácter cambiante y caprichoso. El hecho de que sea perseguido por Calicles, y otros datos, nos informan acerca de su edad aproximada; Calicles está en edad de tener un amado mucho más joven que él (cf. *Symposium* 192a7-192b3). Según el discurso de Aristófanes en el *Symposium* (cf. 191e6-192a7), esta sociedad buscada por Calicles era vista como sinónimo de hombría. Más allá de esto, este comercio al parecer era común entre los políticos de la época (192a6-7). Calicles, a este respecto, estaría actuando bajo los clichés de todo lo que implicaba, según la costumbre (*νομός*), ser un político. Véase también más adelante en el *Symposium* el juego entre *φύσις* y *νόμος* (192b1-2). Si pudiera aplicarse este pasaje a Calicles en el *Gorgias*, serían demostradas más inconsistencias entre sus acciones y su sistema de valores.

²⁹ Contra la actividad filosófica en la edad adulta. La filosofía es todavía contemplada por Calicles en una etapa de la formación del hombre: la adolescencia.

³⁰ *τούτων τινὰ τῶν λίθων ἢ βασανίζουσιν τὸν χρυσόν.*

2.2. Sócrates

Las primeras líneas del *Gorgias* podrían entenderse como una burla mordaz de parte de Calicles respecto de cierta anécdota reciente de la vida militar de Sócrates³¹. Este, informa Nails (2002: 264), participó en tres batallas en tanto hoplita: Potidea (430-429), Amfípolis (422) y Delio (424). Cabe imaginarse que por algún percance Sócrates llegó tarde a una de estas batallas. Para el mundo griego, ampliamente influenciado por Homero y la escena trágica, este hecho es suficiente para tener a cualquiera por *persona non grata*. Y esto es justo lo que, tal vez, quiere mostrarse en las primeras líneas del *Gorgias*. Ahora, aun cuando la bienvenida de Calicles a Sócrates pueda no ser más que un proverbio griego, todavía las intenciones del primero serían socavar o poner en duda la valentía y fortaleza de Sócrates.

Otra referencia, esta vez una indudable referencia, de un episodio de la vida de Sócrates en este diálogo es su participación, en tanto πρύτανις, en el Concejo después de la batalla de Arginusas (473e6-474a1). En dicha ocasión él se opuso contra la mayoría a que se diera un solo juicio conjunto para todos los generales; también se opuso a que estos fueran juzgados en un solo día por un delito castigado con la pena capital (Nails 2002: 265).

Junto a estas dos referencias de la vida y carácter de Sócrates sus interlocutores proponen a lo largo del diálogo unas acusaciones contra su personalidad. Estas acusaciones nos brindan una imagen de la percepción que pudieran tener los demás acerca de Sócrates. Así, para Polo él es ἄτοπος (465e2, 463a1, 480e1, etc.). Las acusaciones de Calicles se extienden más allá de la ἀτοπία (expresada en 494d1). Sócrates enreda los discursos para

³¹ Aunque la mayoría de los intérpretes ven, sensatamente pienso yo, un simple proverbio griego, no podría descartarse, como conjeturo, una alusión a un episodio de la vida militar de Sócrates. Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez en su edición crítica del *Gorgias* (2000: 2) dan cuenta del origen de esta línea de interpretación. “[L]a frase (...) posee un marcado color proverbial, conferido por su contenido genérico y el empleo de φασί; sin embargo, aunque etiquetada como proverbial por Σ [*Scholia uetera in Platonis Laquetem*] y Olimpodoro (1.3 [In Platonis Gorgiam Commentaria]), la frase se encuentra ausente del *Corpus Paroemiographorum Graecorum*”. Para otras posturas véase también Doyles (2006: 600).

hacer caer a su interlocutor (482e1-2), hace uso de malos argumentos engañando al interlocutor (483a2-3) y gira los razonamientos de arriba hacia abajo (511a4-5); también, se comporta irónicamente (489e1), es dulce o cándido (491e2), es violento (505d4), hace todo por avanzar con su razonamiento y ganar en la argumentación (515b5), y hace uso de sutilezas o actúa sofisticadamente (497a6). Sócrates está muy pendiente de los más mínimos errores lingüísticos que el interlocutor pudiera cometer (488b8-489c1). Cuando Gorgias le exige a Calicles no abandonar el diálogo y responder a lo que Sócrates pregunta, el acarniense otra vez se defiende retóricamente. En esta ocasión acusa a Sócrates de ocuparse de pequeñeces y cosas insignificantes (489b7 y 497b6-7). De otro lado, hay una ligera crítica a la inducción (491a1-3), y aparece una sutil crítica a la manera de preguntar de Sócrates. Según Calicles Sócrates hace preguntas inexactas, obviando los matices de lo preguntado, y adaptando las preguntas a lo que se quiere decir (503a2).

(Aunque todas estas acusaciones constituyen en parte un recurso para evadir la interrogación y menospreciar el examen socrático, no por esto debemos restarles importancia.)

Del diálogo también podemos intuir que Sócrates era un hombre justo al que los demás veían como objeto de burla (cf. 473e2-3, 473e6-474a1 y 482d5-6). Con todo, sin embargo, atraía la atención de muchas personas y era al mismo tiempo digno de mucha consideración entre los atenienses.

Si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente acerca de la fecha del drama (véase más arriba, p. 23), la edad de Sócrates en *Gorgias* oscilaría entre los cuarenta y uno y los sesenta y cinco años.

El Sócrates representado en este diálogo difiere, como han notado varios críticos, de aquel representado en otras obras de Platón. Taylor por ejemplo deja ver un Sócrates amargo³²,

³² Si se quieren ver notas, indicios o pruebas de la amargura del diálogo, cualquiera puede en especial remitirse a este pasaje (470e-473d) donde, según me parece, el diálogo alcanza uno de los tantos picos de seriedad que es posible encontrar en él. Tal vez no sea difícil imaginarse a Sócrates, el mismo impasible

y para Dodds esta es la primera vez que lo vemos en los *Diálogos* adoptando y sosteniendo una posición “dogmática”³³.

2.3. Querefonte

Las apariciones de Querefonte en el diálogo son contadas. En el retrato que de él hace Platón Querefonte se manifiesta como un airoso discípulo y defensor de las tesis de Sócrates. Tal vez la mejor caracterización de Querefonte sería aquella en que él es visto como un aficionado, un hombre enteramente fascinado por el discurso socrático y como embelesado por el mismo –Querefonte es un “fan” de Sócrates. Dado su fanatismo por la figura de Sócrates llegó incluso a interrogar al oráculo de Delfos, como nos refiere Platón en su *Apología de Sócrates* (20e6-21a7). En esta misma obra es calificado como de carácter impetuoso (σφοδρός, 21a3). Además de la *Apología*, Querefonte aparece en *Cármides*, donde con notable entusiasmo (μανικός ὄν) recibe a Sócrates, quien hace poco ha regresado de la batalla de Potidea (153b2-6).

Sócrates del *Fedón* cara a la muerte, mudar su rostro en todos los colores antes de retomar el diálogo con Polo, una vez este estalla en risas delante de un Sócrates abiertamente paradójico. Véase también 494e9-495a4 y 495b3-6.

Es de notar que este diálogo de Platón es justamente aquel en que parece ponerse en práctica las enseñanzas de la retórica; y una en particular: el combatir los discursos serios mediante discursos cómicos, y viceversa (cf. Aristóteles, *Retórica*, 1419b).

³³ En efecto, es posible encontrar en el diálogo pasajes en que podría sustentarse esta afirmación. No más al principio del frustrante diálogo entre Polo –que porfía por robarse los aplausos y las miradas de su público– y Sócrates –que, con todo, baja a la cueva para sacudir a sus habitantes de la oscuridad de sus imágenes– hallamos lo que buscamos (464b2-466a3). La distinción y vínculo entre las artes del alma y el cuerpo (política, derecho, gimnasia y medicina), y sus imágenes (retórica, sofística, repostería y cosmética) no pueden sino ser el resultado de una investigación previa, y, así, algo parecido a un cuerpo de conocimientos establecido. Cabe señalar que este «cuerpo de conocimientos» se ofrece al interlocutor cuando todavía no han sido aportadas satisfactoriamente por Sócrates, ni incluso entrevistas por Polo para su aceptación o negación, las condiciones del ἔλεγχος y de la dialéctica. Dicho de otro modo, en esta ocasión Sócrates presenta este discurso o ἐπίδειξις (sc. 464b-466a) forzado por la situación; y sin haber preparado a su interlocutor para la recepción de este mensaje.

Además, en este diálogo Sócrates se expone a que sus propias convicciones sean refutadas. En más de una ocasión esa es la invitación extendida a Polo y a Calicles. Hasta donde creo saber, este hecho no había sido puesto en escena en otros diálogos. En el *Gorgias* vemos claramente cómo una simple proposición, o pensamiento, tiene la capacidad de revelar (1) la disposición de quien la enuncia hacia la vida misma, y (2) su *apertura* a la vida misma.

Acerca del dogmatismo de Sócrates véanse además Klosko (1983: 580), Irwin (1979: 6) y Blondell (2002: 11).

Fuera “de su asociación con Sócrates, se informa [en *Apología* 20e8-21a2 y 21a8] de que era partidario del partido demócrata y sufrió los destierros masivos decretados por los Treinta; de su regreso a la ciudad en la época de la restauración democrática; y de que murió con anterioridad al juicio de Sócrates” (S. Cantarín y M. Díaz 2000: xliii).

En su primera intervención Querefonte se muestra ávido por escuchar a Gorgias. Según él, el orador no pondrá ningún impedimento, ya que es amigo suyo (447b2). Después de que Sócrates empieza a establecer las condiciones del diálogo (cf. 447b9-c4³⁴) – introduciendo la forma del discurso que tomará parte y el tema o contenido de la misma: aprender (πυθέσθαι): (1) ¿cuál es el poder (δύναμις) del arte (τέχνη) de Gorgias?, y (2) ¿qué es eso que proclama (ἐπαγγέλλεται³⁵) enseñar Gorgias? –, Querefonte, al mejor estilo socrático, da inicio al diálogo, siendo incitado a ello por Sócrates.

La segunda intervención de Querefonte sirve al efecto de favorecer el discurso dialógico (διαλεχθῆναι). Allí, Querefonte tercia entre Sócrates y Gorgias para salvar el diálogo. Lo cual no se da sin la complicidad del auditorio³⁶ y de Calicles (cf. 458c3-d4).

Cuando el diálogo entre Polo y Sócrates alcanza las cumbres de lo paradójico, Querefonte reaparece. En esta ocasión él es interrogado aparte por Calicles. Se crea, entonces, una

³⁴ En este pasaje notamos que Sócrates no quiere escuchar demostraciones (ἐπιδείξεις) de Gorgias, sino dialogar (διαλεχθῆναι). De lo que sigue unas líneas más abajo no cabe duda que las intenciones de Sócrates son (1) hacer a un lado las demostraciones retóricas, y (2) examinar, en lo posible, a Gorgias en medio del diálogo. Véase también más adelante en 448d8-10 la oposición propuesta por Sócrates entre estos dos géneros de discurso. Πῶλος... ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι. [Polo (...) se ha preocupado más de la retórica que del diálogo (la traducción es mía).]

³⁵ Esta palabra griega, más o menos pomposa para la época, era usada por Platón para caracterizar el discurso y actitud de los sofistas. Puede verse también, como muestra Liddell, Scott y Jones (en adelante LSJ), en el *Protágoras* (319a) y en el *Eutidemo* (273e).

³⁶ οἱ παρόντες. Es una de las primeras veces en que aparece el auditorio del orador de manera explícita – siendo la primera vez introducido por Sócrates en 455c6 (τις τῶν ἔνδον ὄντων). En la frase en que se introduce, Platón llama de nuevo la atención, bajo la voz de Gorgias, sobre la naturaleza del discurso que se pretende erigir. ἴσως μέντοι χρῆν ἔννοεῖν καὶ τὸ τῶν παρόντων. πάλαι γάρ τοι, πρὶν καὶ ὑμᾶς ἔλθεῖν, ἐγὼ τοῖς παροῦσι πολλὰ ἐπεδείξαμην, καὶ νῦν ἴσως πόρρω ἀποτενοῦμεν, ἢν διαλεγόμεθα (458c). [Igualmente es necesario tener en cuenta a los aquí presentes, pues ya hace un momento, y antes de que ustedes llegaran, yo a los aquí presentes exhibí muchas cosas, y ahora nos extenderemos mucho más si dialogamos (mi traducción).]

escena semejante a aquella donde comienza el breve diálogo entre Polo y Querefonte (447d6-8). Calicles, sorprendido delante de las convicciones de Sócrates, le pregunta a Querefonte si Sócrates habla en serio o en broma. La respuesta de Querefonte es una invitación a descubrir si las paradojas socráticas han de ser tomadas en serio, o si todo se ha dicho en broma³⁷.

2.4. Gorgias

Nació en Leontinos, Sicilia. Participó en una embajada a Atenas en el año 427 “para pedir a la *ecclesia* [Asamblea ateniense] que les socorrieran con la mayor rapidez posible y preservaran del peligro a su ciudad [...]. Fue el primero que cultivó [ἐξεῦρε³⁸] el arte de la oratoria [τέχνας ῥητορικὰς] y tanto superó a los demás en su habilidad como sofista [τὴν σοφιστείαν] que cobraba a sus discípulos cien minas³⁹” (Diodoro de Sicilia, xii, 53⁴⁰). Después de esta embajada, viajó a Atenas en otras ocasiones. Isócrates refiere (*Antidosis*, 155-157) que no se había establecido enteramente en la ciudad, no contribuía en los gastos

³⁷ La pregunta de la Calicles es: Εἰπέ μοι, ὦ Χαιρεφῶν, σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει;. [Dime, Querefonte, todo esto lo dice Sócrates en serio o en broma (la traducción es mía).] Es esto lo que inmediatamente pregunta a Sócrates, siguiendo el consejo de Querefonte: εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, πότερόν σε θῶμεν νοῦν σπουδάζοντα ἢ παίζοντα;. Con todo, para Calicles, lo importante es lo que se sigue de la respuesta de Sócrates. La pregunta de Calicles no es gratuita. Esta ataca con escepticismo la visión de mundo sostenida por Sócrates. εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἂ δεῖ; (481c1-4). [Pues si estás siendo serio y se da que estas cosas que dices son verdaderas, la vida de nosotros los hombres estaría patas arriba (no siguiéndose esto que dices) y cosas totalmente contrarias hacemos, como parece, a las que es necesario hacer” (traducción mía).]

³⁸ Una traducción más adecuada sería: “fue el primero que descubrió”.

³⁹ En el año 1885 cien minas equivalían a \$2.040 dólares aproximadamente (cf. LSJ; Goodwin 1885: 119; Jenofonte *Anábasis*: 1, 7.18).

⁴⁰ En Gorgias 1966: 53. La guerra se ceñía entre leontinos y siracusanos (DS, xii, 50). Si jugáramos con este contexto y lo trasladáramos al diálogo, podríamos decir que Sócrates lleva la ayuda de nuevo a los leontinos al tratar de demostrar a Gorgias, uno de sus habitantes, los peligros del género de vida que allí parece predominar. ¿Y por qué no confundir ambos contextos, cuando el mismo Sócrates se cree uno de los pocos verdaderos políticos de Atenas (cf. 521d6-8)? Esto no estaría exento de cierta comicidad, si nos es permitido convencer al respecto. Sócrates, entonces, estaría llevando la verdadera y política ayuda a los leontinos mediante su exposición y defensa de la vida que merece ser vivida.

públicos, ni tributaba. Tampoco se casó ni tuvo hijos. Habitó igualmente en Tesalia⁴¹ donde se dedicó a la crematística, seduciendo a los tesalios con su arte.

Si textos como el *Elogio a Helena* y la *Defensa de Palamedes* pudieran contar como fiel testimonio del pensamiento de Gorgias, no tendríamos inconveniente en derivar de allí dicho pensamiento. Pero, quizás de lo único que podemos estar seguros es que estas obras transmiten unas creencias acerca de los dichos y acciones de los hombres. Y, en este sentido, estos dos textos pudieron haber influenciado y justificado entre algunos griegos los motivos de sus discursos y acciones. Fuera de esto, si encontramos en el diálogo ecos de las afirmaciones sostenidas en estos dos textos, esto es razón suficiente para considerarlos en esta exposición del personaje de Gorgias.

De la *Defensa de Palamedes* queremos llamar la atención sobre seis afirmaciones que pudieron componer el «complejo de opiniones» del afamado orador. Primero: “nadie desea gratuitamente pasar los más grandes peligros ni ser un malvado” (11a75-77⁴²). Segundo: “¿quién preferiría la esclavitud en vez del gobierno [βασιλείας], en vez de lo más fuerte [κρατίστου] lo peor?” (11a86-7). Tercero: “nadie se atreve a realizar un crimen con el propósito de [ἐπιθυμῶν] padecer terriblemente” (11a109-110). Cuarto: la gente comete crímenes o se equivoca por temor o por escapar a algún peligro o trabajo (cf. 11a110-111). Quinto: “todas las personas actúan a causa de dos razones, o persiguiendo algún provecho o escapando a algún peligro [ζημία]” (11a112-113). Sexto: “lo más vergonzoso para el hombre es hacerse desgraciado a causa de él mismo” (11a124-125).

En el *Encomio a Helena* (11.51-59) encontramos su *ínclita* definición del poder de la palabra:

λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δεῖξω· δεῖ δὲ καὶ δόξῃ δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι· τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω

⁴¹ Véase Isócrates *Antidosis*, 155. Platón en el *Menón* también da testimonio de esto. Para una caracterización y censura del género de vida que llevaban los tesalios véase, además, *Critón* 53d2-54a1.

⁴² Las traducciones de los textos de Gorgias son mías.

καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἥς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής, ἐπ' ἀλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίας καὶ δυσπραγίας ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχὴ. φέρε δὴ πρὸς ἄλλον ἀπ' ἄλλου μεταστῶ λόγον. αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινόμενη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχνηαι εὗρηνται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα. ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὧν καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες, εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἐννοιαν>ῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ἦν ὁ λόγος, οἷς τὰ νῦν γε οὔτε μνησθῆναι τὸ παροιχόμενον οὔτε σκέψασθαι τὸ παρὸν οὔτε μαντεύσασθαι τὸ μέλλον εὐπόρως ἔχει· ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλείστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὔσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίαις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῇ χρωμένους.

La palabra es un gran soberano, que con un cuerpo muy pequeño e invisible lleva a término las más divinas tareas; pues es capaz de hacer cesar el miedo y alejar el dolor y transmitir alegría y aumentar la compasión. Mostraré cómo sucede esto; pues hace falta también mostrar a los auditores la siguiente creencia. Considero y llamo discurso en verso a toda la poesía por medio de la cual entra en el auditorio un miedo escalofriante, una compasión llena de lágrimas y un remordimiento que se complace lamentándose. El alma padece lo que padece a causa de las palabras debido a las avenencias y desavenencias del cuerpo y de cualquier otra cosa ajena. Ahora, dirigiré mi discurso a otro tema. Por medio de las palabras las canciones inspiradas dan placer y dolor; ya que el poder de la canción puesto en relación con la opinión del alma engaña y persuade, y la cambian los encantamientos. Dos artes fueron halladas en relación con los encantamientos y la magia, las que tienen que ver con los errores del alma y las de los engaños de la opinión. Aquellos que persuaden a otros acerca de cualquier cosa hacen esto modelando un falso argumento. Si todos tuvieran el recuerdo de todas las cosas pasadas, conocimiento de las presentes y presciencia de las cosas que ocurrirán, quizás el discurso no tendría el mismo efecto. En el presente nadie puede fácilmente recordar el pasado ni examinar lo que está pasando ni adivinar el futuro; de este modo la mayoría de la gente se proporciona la opinión que aconseja a su alma acerca de la mayoría de las cosas. Pero la opinión, al ser algo tambaleante e inestable, arroja a las personas que se sirven de ella hacia fortunas inciertas y riesgosas (mi traducción).

Estos discursos y otros semejantes llevan a la *persona* de Sócrates a la afirmación de que Gorgias y otros oradores: (1) se dirigen más hacia el conocimiento de las apariencias que de las cosas verdaderas; (2) hacen que las cosas pequeñas parezcan grandes y viceversa por medio de la fuerza del discurso, y envejecen las cosas recientes y hacen recientes las antiguas; y (3) descubrieron el poder de hacer sobre cualquier tema los discursos infinitos y los discursos concisos (véase *Fedro* 267a6-b2).

Ahora bien, en el diálogo que lleva su nombre, Gorgias se muestra como un personaje cordial y condescendiente con Sócrates. Pero, si hay algo que se deba destacar del carácter de Gorgias, y, en consecuencia, del género de discurso preferido por él, es su cansancio y

debilidad⁴³. Es interesante, en este sentido, la siguiente réplica de Gorgias: “¿Y acaso no llega a ser [γίγνεται], Sócrates, muy favorable⁴⁴ [ῥαστώνη], al no aprender las demás artes [τέχναι] sino una sola, y al no estar en menos respecto de las de laboriosos trabajadores [δημιουργοί]?” (459c: la traducción es mía).

Para James Doyle la diferencia entre Gorgias y Sócrates también se cierne sobre el género de discurso preferido por ellos, junto con el público al que se dirige y el motivo por el que se ejecuta. Así, con mucho optimismo, dictando su veredicto respecto de la contienda retórica-dialéctica, resuelve que:

el que se haya detenido Sócrates en la plaza pública [sc. ἀγορά], mientras Gorgias se presentaba con entusiasmo frente a la masa, aparece al principio del diálogo como un signo de la supremacía sobre la retórica que Sócrates está destinado a vencer en nombre de la dialéctica en sus conversaciones con Gorgias, Polo y, ante todo, Calicles mismo (2006: 601-602)⁴⁵.

Él, a diferencia de Sócrates⁴⁶, se satisface arrojando sus exhibiciones sofísticas (ἐπιδείξεις). Hecho esto, el espectáculo parece finalizado. Esto es, el festín de las palabras parece haber tocado su fin⁴⁷. ¿El resultado? Todos los convidados han salido con sus apetitos (ἐπιθυμῖαι) satisfechos –esta turba ruidosa (θόρυβος) viene de ser aplacada y domesticada por la delicadeza de sus señores. Con esto, Gorgias nos demuestra que no

⁴³ Aunque sea cierto que, atendiendo a la fecha en que se da el diálogo, Gorgias ya se encontraba avanzado de edad, no quisiera reducir este cansancio y debilidad al mero dato etario. Mucho menos, si consideramos la longeva vida de Gorgias. Véase también más abajo n. 68.

⁴⁴ Traduzco “favorable” atendiendo a su sentido de facilidad en el hacer y facilidad de cumplimiento aplicado a un proceso o actividad. La retórica es “favorable”, incluso, para la vida en su totalidad: la hace más llevable, más fácil y menos sufrida. Esta es justamente la interpretación que hace de la frase Canto (1993): “Mais la vie n’en est-elle pas beaucoup plus facile, Socrates?”.

⁴⁵ La traducción es mía.

⁴⁶ Llama la atención que Sócrates es presentado por Platón, de nuevo, como un infatigable dialogador. Acaba de venir del ágora junto con Querefonte. Allí, suponemos, ha aportado más diálogos entre los contados personajes con quienes se haya reunido.

Estos pasajes, no en vano aportados por Platón al diálogo, sirven no sólo para caracterizar a estas dos grandes figuras enfrentadas en el *Gorgias*, sirven también para justificar la prevalencia de un modo de discurso dialógico sobre un modo de discurso retórico o epidíctico. En el diálogo Sócrates dramatiza alrededor de la convicción que el discurso dialógico es más justo, más fuerte, más templado y sabio que el retórico. (Véase, además, Johnson 1989: 215-216.) Sin embargo, más adelante en nuestro texto una lectura más profunda sobre los procedimientos “dialécticos” de Sócrates nos llevará a una postura en todo contraria. En el *Gorgias* la dialéctica y el ἔλεγχος socrático no se hallan exentos de censura.

⁴⁷ Cfr. *Gorgias* 447a5-6. Acerca del lugar del festín de palabras en la obra de Platón, cfr. *Fedro* 227b, *Lysis* 211c, *República* I 352b, 354ab, *Timeo* 17a, 27b (citados por Canto 1993: 313, n. 1).

habrá que hacer grandes elucubraciones para el caso. Esta fuente de placeres lo ha convencido, quizás, de que el diálogo (διαλέγεσθαι) es un despropósito, una labor fatigante y extensa (458b4-c2).

2.5. Polo

Polo parece el típico oportunista de poca monta que, dada su extrema confianza en sí mismo, hace todo lo posible por sobresalir entre sus colegas y delante de su maestro⁴⁸. En su primera intervención en el diálogo (448a6 ss.) se lanza “voluntariamente” a ser examinado por Querefonte, creyendo que lo evaluarán por sus habilidades retóricas. Pero todos sabemos que en el diálogo se impondrá, para desgracia de Polo, el ἔλεγχος socrático y la dialéctica; dos formas del discurso donde Polo no hace sino demostrar su falta de aptitud (448e2-449a4, 471d3-9).

Al igual que su admirado maestro, Polo es originario de Sicilia (Acragas). Su nombre (Πῶλος) es fiel representación de su carácter (véase *Gorgias* 463e2). Sus conocimientos proceden de la experiencia. Aquí (*Gorgias* 462b11-c1) y en el *Fedro* (267b10-267c3) se nos dice que Polo es autor de libros cuyo tema es la retórica. En el *Teages* se dice que llevaba una vida itinerante como Gorgias y los sofistas. Vagaba de ciudad en ciudad ganándose la simpatía de aquellos jóvenes de mejor linaje e hijos de ricos. Estos eran los que lo acompañaban y los que aumentaban sus ingresos (cf. *Teages* 128a1-7).

El carácter de Polo contrasta con el de Calicles en la medida que él es incapaz de sostener y hacer valer sus pensamientos delante de la opinión pública. Aparentemente, Polo a diferencia de Calicles estima la opinión que sobre cualquier tema tenga la mayoría. Él se adhiere a esta opinión y, cuando se aparta de ella, siente vergüenza.

⁴⁸ Véase Canto 1993: 36. ¿De dónde viene la extrema confianza de Polo? Véase *Menón* 70b5-c3.

Según él, el más grande mal que alguien pueda soportar es ser agarrado en flagrante delito y ser condenado por un crimen. Hace falta, entonces, que la situación en la cual uno comete una injusticia pueda garantizar la total impunidad⁴⁹.

⁴⁹ Esta afirmación de Polo es sin duda una reacción delante de una de las principales tesis defendidas por Sócrates en el *Gorgias*.

3. EL INTELLECTUALISMO DE SÓCRATES

En aras de trazar lo que se entenderá en adelante por “intelectualismo de Sócrates”, pedimos al querido lector que se imagine a alguien afirmando que para Sócrates el encuentro con sus interlocutores se resume en un encuentro con un «complejo de opiniones». La antropología socrática, cualquiera que le fuera posible inferir del testimonio platónico, parecería reclamarle que para Sócrates todas las *personas*, sin distinción, son observadas como un «complejo de opiniones». ¿Por qué? ¿Qué podría decir aquel para convencernos de ello?

En primer lugar, dejando de lado si existe un determinado grupo de diálogos donde Platón se esfuerza por retratar fielmente a su maestro, admitamos, como los interlocutores de Sócrates en la *República* (376e9 ss., cf. *Gorgias*, 502c5-7), que al abstraer al *diálogo* de sus componentes dramáticos su contenido se nos muestra como un solo y simple *lóγος*. Supongamos, enseguida, que Sócrates es el autor de este *lóγος* y que desea transmitírnoslo. Pero, cuando comienza su labor con nosotros, tropieza contra un sinnúmero de impedimentos que podríamos llamar *pseudo-logos* (véase *Gorgias*, 458a8-b1). Consciente de esto él habría de encontrar en las variables de los *pseudo-logos* de cada *persona* la manera de conducir su *lóγος* (véase Weiss 2006: 3, n. 9). Si, como ocurre en la mayoría de los diálogos, Sócrates deseara transmitir *lóγοι* acerca de la virtud, él estaría necesariamente obligado a contar con los *pseudo-logos* de la *persona* a quien se dirigirán sus *lóγοι*. Vista de este modo, la relación trazada entre Sócrates y sus interlocutores intentaría superar el plano *personal*. Y en ese caso lo que se representaría en el diálogo correspondería a un “*logos sokratikós*” (Aristóteles, *Poética* 1447b11) que se dirige a un *pseudo-logos* o «complejo de opiniones».

Dicho complejo se corresponde *mutatis mutandis* con el término usado entre los intérpretes de habla inglesa: ‘set of beliefs’. Mi propuesta aquí avanza partiendo del

supuesto de que en lo fundamental el personaje platónico funciona como un *set of beliefs*. Este supuesto se ve quizás corroborado por los cambios que surgieron en la interpretación de los diálogos durante el siglo XX –cambios que se dieron gracias a la integración de la tradición analítica⁵⁰. Los comentaristas desde entonces se han interesado más en delimitar el problema de un *set of beliefs* determinado que motivaría la acción de los personajes en los diálogos de Platón.

En efecto, un «complejo de opiniones» o *set of beliefs* contribuye notablemente en las acciones del individuo. Si se acepta esto, nos resultaría que la afinación del complejo contribuye también a la afinación de las propias acciones.

Inmediatamente antes del examen y ἔλεγχος aplicados por Sócrates, todo complejo de opiniones es susceptible de mostrar en su estructura una aparente conformidad en sus partes, la cual se resume en una sola afirmación: “yo sé (οἶδα)”. Esto es: “todo cuanto sé para mí consta como saber”. Venga de donde venga la fuerza de esta afirmación, y ocurra de esta manera o de alguna otra para cada complejo de opiniones, Sócrates parece informarse de que ningún complejo es infalible –todos presentan fallas en su estructura. Esto significa para él la posibilidad de reducirlo a una contradicción mediante el diálogo y el ἔλεγχος. La función de estos sería sembrar en el individuo un asomo de duda respecto de sus propias creencias que lo habría de conducir al mejoramiento moral, al arreglo de su carácter y conducta⁵¹.

⁵⁰ A partir de 1954 Gregory Vlastos ha llamado la atención sobre la necesidad de estos estudios. En la introducción de su artículo de este año (“The Third Man Argument in the *Parmenides*”) Vlastos sostiene: “If any progress in agreement is to be made at this juncture it must come from some advance in understanding of the logical structure of the Argument” (319). En un artículo aparecido en 2005 (“Socrates”) en la Stanford Encyclopedia of Philosophy, Debra Nails afirma que este género de aproximación a los diálogos estuvo en boga hasta mediados de la década de los noventa. Sin embargo, trabajos más o menos recientes como los de Weiss (2006) y Beversluis (2004) todavía beben de esta tradición.

⁵¹ “Si comparamos la teoría política de los diálogos intermedios de Platón, extensamente expuesta en la *República*, es claro que hay enormes diferencias [con los diálogos socráticos]. (...) Para poner las cosas lo más simplemente posible, Platón cree que el método de Sócrates es inadecuado, y lo rechaza en los diálogos intermedios. *Él no ve a los razonamientos como medios suficientes para la reforma moral*” (Klosko 1983: 584; traducción y énfasis míos). En una nota a pie de página que se sucede, Klosko nos recuerda algunos pasajes de Aristóteles donde se critica el método usado por Sócrates para la reforma moral. *Ética a Nicómaco*

El “método socrático” mediante el cual este pretende mejorar a sus ciudadanos sería, en este sentido, uno que acude exclusivamente a la lógica⁵² a que están sujetas las creencias dentro de un complejo de opiniones dado, dejando de lado, *aparentemente*, los aspectos psicológicos y éticos, por ejemplo, ya que estos se hallan sujetos a factores puramente lógicos. En esto consiste, dicho vagamente, el intelectualismo de Sócrates. Su tesis sobre la voluntariedad de la acción, en la que se le da tanto peso al conocimiento del agente, da cuenta de esto. Con el Sócrates de los llamados diálogos «tempranos de Platón», ese que algunos se han atrevido a identificar con el Sócrates histórico, se pone en escena una profunda convicción: la identificación de la virtud con el conocimiento.

[L]a particularidad de la moral socrática permanece por haber identificado toda la virtud moral con el conocimiento (cf. Jenofonte, *Memorabilia* III, 9.15). Semejante racionalismo de la virtud fue reprochado por Aristóteles a Sócrates (cf. *Ética a Eudemo*, 1216b6). (...) Por lo demás, todavía hace falta saber cuál es el conocimiento apto para fundar la acción moral. Este problema ha sido propuesto muchas veces en los diálogos platónicos y, a menudo, da lugar a una aporía (cf. *Cármides* 172 c-e, *República* VII 518 a-e) (Canto 1991: 321; traducción mía, la puntuación ha sido modificada).

Para él se yerra siempre por ignorancia –se yerra porque hay un descuido en el cálculo cognoscitivo del agente. Este cálculo, como manifestación de la ignorancia para la acción, debe de estar vinculado necesariamente con el complejo de opiniones que se despliega en las acciones (πράξεις) y el carácter (ἦθος) del agente. Para el mejoramiento de la acción⁵³ basta intervenir la ignorancia que detona la acción llamada por Sócrates involuntaria (cf. *Gorgias* 458a1-b1, 472c4-d1; *Eutifrón*, 15e5-16a4). Estas ideas, o unas semejantes, como propongo, están presentes en él siempre que se demora en la plaza pública, susurrándole

1179a35, *Ética a Eudemo* 1216b4-25 y *Magna Moralia* 1183b8-18. Para ver una discusión acerca del giro ético que dan los diálogos a partir de los diálogos intermedios véase Klosko 1977 y 1981 (cf. Klosko 1983: 584, n. 14). Creo que es indiferente para el caso si lo dicho aquí por Klosko se enmarca o no en una tradición evolucionista de la interpretación de los *Diálogos*.

⁵² “Alguien podría sostener que Sócrates fracasa en persuadir a Calicles (513c) (...) por las limitaciones del método socrático” (Gentzler 1995: 17; las traducciones de esta autora son mías). Más adelante en una nota a pie de página añade: “Coventry 1990 [“The Role of the Interlocutor in Plato’s Dialogues: Theory and Practice”, en Pelling (ed.). 1990. *Characterization and Individuality in Greek Literature*, 174-193. Oxford: Clarendon Press], 179, Dodds 1959, 352 en una nota a 513c5 sugiere que Platón está intentando mostrar que ‘actitudes morales básicas son comúnmente determinadas por actitudes psicológicas, no razones lógicas’” (Gentzler 1995: 17, n. 4).

⁵³ Ese mejoramiento que dejaría al agente al resguardo de cualquier yerro.

en una esquina a un grupo de tres o cuatro jóvenes (cf. *Gorgias* 485d6-e1). El programa político de Sócrates, si se quiere, convino entonces, pasando por estas reflexiones, con un método característico de él y por completo sofisticado. Este método involucra el ἔλεγχος y el examen (ἐξέτασις) llevados a cabo por intermedio del diálogo. Por medio de este método, él ahonda en el complejo de opiniones de una persona dada para: (1) aclararlo, (2) atacarlo, (3) reconducirlo, (4) incitar al constante examen del complejo que habrá de seguir los puntos (1), (2) y (3). De esta manera, el efecto del procedimiento socrático la mayoría de las veces no trasciende de la esfera lógica. Sus interlocutores, finalizado cada diálogo, admiten unas veces la confusión a la que se ven reducidos y la falta de convencimiento frente a las demostraciones del ἔλεγχος socrático (480e1; *Critón*, 50a4-5, 54d8; *Cármides*, 176a6-b4; etc.); otras veces simplemente las ignoran, aun cuando estas demostraciones no son extrañas a las circunstancias en que se encuentran (cf. *Eutifrón*, 15e3-4; *Protágoras*, 360e6-362a4; etc.)⁵⁴.

Si nos ponemos a considerar el caso de un actor que nunca yerra, nos resultaría que esta persona acierta toda vez que actúa imbuida de conocimiento. Esto es, su complejo de opiniones a fuerza de examen es constantemente llevado a la consistencia; de manera que la acción y el carácter desplegados por este complejo del autoexamen revelan su excelencia (ἀρετή) y nobleza (καλοκάγαθία). De nuevo, el autoexamen y el conocimiento tienen mucha relevancia para la acción (cf. *Critón*, 47b4-6). De hecho, es lo único relevante para la acción. De aquí que, tal como se dice afirmaba Sócrates, el conocimiento sea suficiente para actuar conforme a la virtud –para el mejoramiento del individuo⁵⁵.

El Sócrates de los diálogos anteriores al *Gorgias* pensaba que las *creencias* de sus interlocutores eran un punto de partida apropiado para la discusión filosófica. Él también pensaba que, haciéndoles decir

⁵⁴ Cabe preguntarse qué efecto es el buscado con todo esto en el lector. Esto llevaría a hacer la pregunta de si acaso, aun cuando los interlocutores del diálogo no son movidos inmediatamente a la autorreflexión, el efecto esperado en el lector deba ser otro. Sobre este tema véase más abajo la nota 111 y Charles Kahn (1996: 140-141).

⁵⁵ Al final de su apartado acerca del *Gorgias* en su libro *Paideia* (2010: 548), Jaeger hace el elogio y defensa del intelectualismo socrático, añadiendo que Platón sostenía con Sócrates dicho intelectualismo. Sin embargo, como se ve, sin ir más lejos, en la *Apología* (38a2-8), las posibilidades de transmisión de dicho intelectualismo son muy reducidas.

lo que ellos creen, él obtenía simultáneamente la presentación de sus maneras de vivir (y su carácter más profundo). De aquí que demostrar que las creencias de una persona son falsas (o inconsistentes) equivalga a refutarlo. Y hacer esto es equivalente a mejorar su alma. Una vez el ἔλεγχος ha hecho su trabajo, el mejoramiento moral aumentará por sí mismo. El hombre que ha llegado a ver que no sabe lo que pensaba saber se horrorizará ante su ignorancia y se convertirá en un investigador de la verdad (Beverluis 2004: 169).

4. UN RETRATO DE LA «ὈΡΜΗ» SOCRÁTICA

ὦ Σώκρατες, φάναι, ὡς ἄξιός ἐστι ἄγασθαι
τῆς ὀρμῆς τῆς ἐπὶ τοὺς λόγους.
Parménides 130a8-b1

καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὀρμὴ
ἣν ὀρμᾶς ἐπὶ τοὺς λόγους.
Parménides 135d2-3

ἐπὶ μείζω δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὀρμὴ θειοτέρα·
φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῆ
τοῦ ἀνδρὸς διανοία.
Fedro 279a8b1

La palabra con la que aquí intentaremos identificar la *fuera* de la convicción socrática⁵⁶ será ὀρμή. Esta es expresada por Sócrates indistintamente en la mayoría de los diálogos platónicos donde su personalidad predomina. Sin embargo, solamente en el *Parménides* esta condición de Sócrates se expresa con total claridad. Allí se nos anticipa el ‘arajo’ o ‘deseo intenso’ que lo atraviesa –un ‘arajo’ o ‘deseo intenso’ por los λόγοι (‘razonamientos’). Tratándose allí del joven Sócrates, ¿no sería lícito querer ahondar en tal ὀρμή ἐπὶ τοὺς λόγους rastreando o imaginando su evolución? ¿No sería conveniente, más aún, señalar que esta constatación de su interlocutor, Parménides, está sobrecargada de sentido, y delinea con viva sencillez algo parecido a lo esencial del carácter de Sócrates? Naturalmente, un estudio semejante, probada primeramente su validez, excede las funciones de este capítulo, que se presenta más bien como un esbozo de las «ὀρμαὶ διαλόγου». Pero este esbozo no es el fin de estas páginas. Su finalidad es proponer una nueva interpretación del mito del *Gorgias*. En ese sentido, la comprensión que pueda

⁵⁶ Véase más arriba Introducción p. 11.

alcanzarse servirá a nuestra intención de ver al mito del *Gorgias* como ironía y freno de la fantasía y fanatismo intelectual⁵⁷ a los que parece arrojarse (ὀρμᾶσθαι) Sócrates.

Tendremos en cuenta, entonces, dos momentos para nuestra reflexión que dividiremos en dos capítulos. Uno en el cual nos dedicamos a observar las expresiones de la ὀρμή ἐπὶ τοὺς λόγους dentro del *Gorgias*. Otro donde estimamos la comunicación de tal ὀρμή, por parte de Sócrates, para el desenvolvimiento del diálogo. En torno a este último momento gira en gran medida nuestra reflexión, y en él nos basamos para nuestra interpretación del mito. Uno podría imaginarse, llegado a este punto, la fuerza de estos ‘impulsos’ (ὀρμαί) animando todo el diálogo; su energía concentrada en el diálogo generando una enorme vorágine que atrae todo cuanto la colinda. No hay movimiento que se salve de la vorágine. Ella controla todos los movimientos en un solo ‘impulso’ y ‘afán’, que se resuelve finalmente en el mito.

4.1. Ἡ ὀρμή ἐπὶ τοὺς λόγους

Quizás uno de los rasgos más interesantes del *Gorgias* pertenezca al juego entre el discurso dialéctico y el discurso retórico, junto con la combinación que de ambos ejecuta Sócrates a lo largo del diálogo. El lector que ha frecuentado este diálogo y reconoce el principio de hostilidad con que se abre –siendo μαχῆς (combate) y πολέμου (guerra) las primeras palabras que anticipan la acción del diálogo (cf. Doyle 2006, Sansone 2009)– no puede más sino sorprenderse ante la síntesis retórico-dialéctica de Sócrates. Pues, en efecto, como se ha venido señalando desde Cicerón (*De Oratore* 1.47⁵⁸), su ataque contra la retórica tiene mucho de retórico (cf. Altman 2010: 274). Y no sobra señalar, más allá del buen juicio de Cicerón, la plasticidad con que Sócrates, el φιλόλογος (*Fedro* 236e),

⁵⁷ Como bien decía Wittgenstein “una buena metáfora refresca el entendimiento” (*Cultura y Valor*, 4). Aunque Wittgenstein se refiera tan solo a la metáfora, no veo porque no debamos extender sus efectos al mito.

⁵⁸ Quo in libro in hoc maxime [sc. *Gorgias*] admirabar Platonem, quod mihi [in] oratoribus inridendis ipse esse orator summus videbatur. [Me impresionaba muchísimo este gran libro de Platón, porque me parecía ser él mismo el más grande orador en medio de las burlas de los oradores (mi traducción).]

mezcla su dialéctica con toda clase de discursos⁵⁹. Pero en el caso del *Gorgias*, a diferencia de otros diálogos, donde otros géneros de discurso distintos al dialéctico son introducidos por Sócrates, aquí el uso de la retórica parece escapar del control de la dialéctica. Dicho de otro modo: el φιλόλογος, asaltado por su propio afán de procurarse discursos, arremete con violencia⁶⁰ delante de las tesis de sus interlocutores (Gorgias, Polo y Calicles).

Naturalmente, el ‘deseo de discursos’ es de otra manera movido –no tiene por qué ser movido por el mismo individuo del que procede este ‘impulso’⁶¹. Así, aunque en Sócrates predomine un ‘deseo de discursos’ específico (dialéctico), si (1) es otro distinto a Sócrates el que afecta este ‘impulso’, y (2) este otro, por su carácter, lo afecta o mueve de manera que la dialéctica se vea desplazada, en ese caso la posibilidad de que el φιλόλογος persista en la comunicación de su ‘deseo’ halla quizás tres salidas: (I) convencer de alguna manera a su interlocutor acerca de la necesidad de avanzar a través del discurso dialéctico, (II) atraer al interlocutor hacia el discurso dialéctico partiendo de algunos principios presentes en ese otro género de discurso que este prefiera por su carácter, (III) combinar (I) y (II)⁶².

⁵⁹ “Philosophic souls will have [...] to explore different kinds of *logoi* in an effort to understand how each kind operates upon (or within) the human soul” (Nightingale 1995: 147).

⁶⁰ “Δικαιῶν τὸ βιαίωτατον”, podríamos decir, haciendo eco a la cita de Píndaro (en 484b4-c3). Este “δικαιῶν τὸ βιαίωτατον” es puesto en escena durante el diálogo en la *persona* de Sócrates. Él implícitamente encarna el Νόμος en sus intercambios con Gorgias, Polo y Calicles. De este modo, queda justificado su uso de la violencia de la retórica. El pasaje crucial que apoya esta interpretación es 505d4-5. Ὡς βίαιος εἶ, ὃ Σώκρατες. ἐὰν δὲ ἐμοὶ πείθῃ, ἐάσεις χαίρειν τοῦτον τὸν λόγον, ἢ καὶ ἄλλω τῷ διαλέξῃ. [Qué violento eres, Sócrates; si me haces caso, despedirás a este razonamiento, o dialogarás con otro (mi traducción).] Aquí Platón hace una referencia tan sutil a la cita de Píndaro que a la mayoría de los comentaristas (Gentzler se acerca a ver esto), si no a todos, les ha pasado por alto. Gracias al sutil arte dramático de Platón, el Νόμος de la justicia por naturaleza reaparecerá encarnado por la *persona* de Sócrates.

⁶¹ Me tomo la libertad de intercambiar en ocasiones indiscriminadamente ‘deseo’ por ‘impulso’. Estas dos palabras son usadas para reemplazar el vocablo griego ὀρμή. Este, en un sentido más amplio, sirve para designar ciertos tipos de movimiento. Y, como todo movimiento se produce ya sea por sí ya por otro, lo mismo aquí, este viene ya de Sócrates ya de otro; pues decimos que Sócrates es el que se mueve, y hay un movimiento específico que le pertenece.

⁶² En los llamados «diálogos socráticos» predomina el tipo de carácter que hace pensar en (1) y (2). No obstante, estos personajes son manipulados distintamente por Sócrates. En diálogos como el *Cármides*, el *Lisis* y, más allá de estos, en el *Fedro*, la “ὀρμή ἐπὶ τοὺς λόγους” sobresale gracias a (II); en el *Critón*, por ejemplo, (I); y en el *Gorgias* y el *Protágoras* el discurso dialéctico depende de (III).

Fijemos nuestra atención por unos momentos en Gorgias. Él pasa fácilmente por (I). Pero llama la atención que (I) depende casi por completo de otro personaje presente en el diálogo. Este personaje es mudo. Y, aunque su presencia es evocada contadas veces durante el diálogo, su poder es semejante al de Sócrates. Este personaje es el auditorio (οἱ παρόντες); pero también puede pasar bajo el nombre de ‘la masa’ (ὄχλος), la multitud (πλήθη) o incluso la turba (algo así como la chusma: θόρυβος⁶³).

Antes de que veamos a Gorgias dando su asentimiento a Sócrates acerca del modo en que se seguirán dando los discursos⁶⁴, él tiene que consultar al auditorio (οἱ παρόντες) si es esto lo que desean (458b4-c2). Tras esto, la masa indistinta de los presentes se transforma en un solo θόρυβος (‘bullicio’) de asentimiento, como enseguida informa Querefonte. Y, en lo que respecta a Calicles, él mismo no puede verse más afectado por el ‘deseo de discursos’ (“ὄρμη ἐπὶ τοὺς λόγους”) agenciado por Sócrates.

Pero, volviendo a la invocación que Gorgias hace de su público, allí se manifiesta, ya por su carácter (ἦθος), ya por su arte (τέχνη), que su ‘impulso’ pasa por la necesidad de complacer al destinatario de sus discursos. Sócrates, siendo consciente de esto, manipula al auditorio (¡e incluso a Calicles, por lo pronto!) para propagar el ‘deseo de discursos’ para vergüenza de Gorgias. Visto así, la comunicación de este deseo es igualmente posible gracias a (II). Conque son ambos procedimientos (III), y no solamente (I) como dijimos en un principio, los que atan a Gorgias en este intercambio que no dura más de dos páginas

⁶³ Calicles despectivamente los llama ‘inferiores’, ‘personas ordinarias’ e ‘ineficientes’ (φαιλότεροι, 490a8). También los llama ‘turba’ o muchedumbre (συρφετός, 489c4). Y Sócrates en una ocasión se refiriere a ellos como ‘un montón de gente apiñada’ (πολλοὶ ἄθροοι, 490b2).

⁶⁴ Sócrates de aquí en adelante parece perder de vista el motivo del diálogo, i. e., aprender de mano de los retóricos qué es la retórica y cuál es su poder (447c1-4). Esta intervención es el comienzo de su extraña refutación contra Gorgias, que no pasa estrictamente por la definición de retórica que parece brindarnos este –la refutación se dirige *ad hominem*, *ad Gorgiam personam*. Véase Kahn (1996: 97-98) y Blondell (2004: 10).

Hasta aquí podemos decir que el camino trazado por Sócrates parece reducirse a los siguientes pasos: (1) proponer el tema y el método al interlocutor; (2) comprometer al interlocutor con este tema y con el método; (3) interrogar al interlocutor con el fin de desplegar su «complejo de opiniones» respecto del tema tratado; (4) hallar por medio del método alguna inconsistencia en el complejo de opiniones. Los pasos que seguirán después del asentimiento de Gorgias serán: (5) revelar la inconsistencia al interlocutor; (6) refutarlo.

de Stephanus. Hecho esto, la ὁρμή socrática tiene vía libre para hacer caer en vergüenza a Gorgias.

Esta es la segunda ocasión en que Gorgias cede a los ‘asaltos’⁶⁵ de Sócrates. Él, naturalmente, está acostumbrado a dirigir otra clase de discursos: aquellos en los que se basa su arte, la retórica. Así, ¿por qué se deja llevar el buen orador (ἀγαθός ῥήτωρ, 449a7) tan pasivamente hacia la maraña de los razonamientos socráticos? ¿Por qué abandona con tanta sumisión la seguridad de su arte ante un Sócrates que sin mayores esfuerzos invierte la lógica de la “sabrosa fiesta” (ἀστεία⁶⁶ ἑορτή, 447a5) gorgiástica?

Un rasgo que llama la atención del *Gorgias* es que el contraste entre discursos e interrogaciones es introducido con mucha naturalidad –como si fuera un mero asunto de convención formal, de una relevancia que no es sustantiva– para solo gradualmente asumir una importancia ética global, en la medida que se convierte en la oposición definitiva del diálogo (Doyle 2006: 91).

4.2. Las revoluciones de la «ὁρμή» en el diálogo

Sin la destitución de la retórica, sencillamente, no habrá diálogo. Esto lo sabe Platón. Él debe crear una atmósfera tal donde el *switch* parezca plausible –donde los cortes del flujo de energía retórica y los cortes del flujo de energía filosófica se continúen cediéndose el paso sin estorbarse. Esta atmósfera se constituye como uno de los principios que controlan y dan unidad al diálogo.

Platón hace un manejo tal de dicha atmósfera que incluso es capaz de producir algo así como un milagro en el diálogo: la colaboración dramática entre retórica y dialéctica. Opera especialmente en dos momentos del diálogo: aquel donde Sócrates es llamado por Gorgias

⁶⁵ Esta acepción también está incluida en la palabra ὁρμή, según LSJ. En 449a, Gorgias cede sin oponer ninguna resistencia. El diálogo se establece sin que, en apariencia, se anticipe el tono agonístico que inundará los intercambios entre Sócrates y sus interlocutores.

⁶⁶ Para Sansone (2009) este adjetivo es usado en la comedia antigua para calificar a los alimentos, y de allí debería de derivarse el significado de esta réplica de Calicles al principio del diálogo. Por ello, traducimos ‘sabrosa’, tratando de recuperar este sentido. También podría traducirse por ‘exquisito’ o ‘refinado’, y se salvaría el nexo de la retórica con la cocina, que, en boca de Calicles, anticipa la ῥῆσις de Sócrates en 464bb2-466a3 (cf. Sansone 2009). Sorprendentemente, el segundo en asociar explícitamente a la retórica con la culinaria es Polo (462e2).

a exponer más claramente su opinión acerca de la retórica (463a5, d6-7⁶⁷, e3-4); otro en el que Calicles es obligado por su maestro (¡por el mismo Gorgias!) a dejarse llevar por la corriente de los razonamientos socráticos (497b4-5, 8-10, 506a8-b3⁶⁸). En el primer momento de colaboración dramática Sócrates es interrogado por Polo, mientras que en el segundo momento Calicles es interrogado por Sócrates. El modo en que se da la interrogación en ambos casos repercute en la triangulación ejercida por Gorgias. El modo de interrogar de Polo es simple y vago. Debemos imaginarnos que era así como se interrogaba a los oradores; pues, al parecer, la pregunta no tenía gran importancia, lo importante era la gala en la demostración sofística a la que estos y otros llamaban respuesta. La respuesta de Sócrates debía entonces modularse, en este sentido, por la manera en que preguntaba Polo. De otro lado, cuando Calicles es ya absorbido por la ὀρμή socrática, Gorgias comienza a dar una serie de empujones al diálogo que pretenden tanto obligar a Calicles a readaptarse a la manera de preguntar de Sócrates, como comprometerlo con la misma. Él, en este sentido, habría de ceder a la violencia de los razonamientos de Sócrates sin dilatarse en una infructuosa resistencia.

Desde las primeras líneas del *Gorgias* la retórica es denigrada y rechazada casi categóricamente por Sócrates, impidiendo que esta sea definida por sí misma⁶⁹. Casi al

⁶⁷ Para la posteridad Gorgias será visto como un orador cuyo estilo raya en lo ridículo (cf. Pseudo-Longino, *De Sublimitate*, III, 2; Dionisio de Halicarnaso, *De Isaeo*, 19). Paulatinamente vendrá a convertirse en gran objeto de burlas y modelo de la dicción amanerada. Según él, no había razón alguna por la cual el orador no debiera pronunciar sus discursos con cierta sentida solemnidad homérica. El γοργιάζω (véase Filóstrato *Vitae Sophistarum* 1.493.5; 2.604.16) fue precedido, ciertamente, por el ὀμηρίζω. Este pasaje es otro de los muchos ejemplos del amaneramiento gorgiástico imitado en el drama: *Μὰ τὸν Δία*, ὃ Σώκρατες, ἀλλ' ἐγὼ οὐδὲ αὐτὸς *συνίημι ὅτι λέγεις* (cf. 452e9-453a5). [¡Por Zeus, Sócrates, todavía ni yo mismo doy con lo que dices!] De este modo Platón consigue el contraste entre la comicidad socrática (διακωμωδεῖν: véase 462e6-463a4) y el dramatismo trágico de Gorgias. Sobre el amaneramiento de Gorgias imitado en el diálogo véase Canto (1993: n. 9 p. 315).

⁶⁸ Estas intervenciones de Gorgias demuestran su participación activa en el diálogo, aun cuando él ya no esté presente como el interlocutor de Sócrates. En este sentido, Gorgias no es semejante a personajes como Céfalos, que dada su edad y cansancio han abandonado el diálogo, una vez han dejado el papel del interlocutor de Sócrates. Aunque Gorgias pueda tener más de unos sesenta años en el diálogo, todavía no achacamos el cansancio y debilidad de sus discursos al cansancio y debilidad de la edad (cf. más arriba n. 43).

⁶⁹ La definición retórica de la retórica es imposible si se tiene en cuenta *Menón* 70b5-c3: “en particular, os ha inculcado [sc. Gorgias] este hábito [καὶ δὴ καὶ τοῦτο τὸ ἔθος ὑμᾶς εἴθικεν] de responder si alguien os pregunta algo, con la confianza y magnificencia propias de quien sabe, precisamente como él mismo lo

mismo tiempo que enuncia su interés por escuchar en *diálogo* (διαλεχθῆναι) a Gorgias, Sócrates expresa su completo desinterés por las formas de la retórica (447c3-4): “esa otra cosa, la demostración sofística (ἐπίδειξις), que en otra ocasión la haga, como tú [sc. Calicles] dices”⁷⁰ (la traducción es mía). Como antes tratamos de mostrar, este desplazamiento no es definitivo. Constantemente reaparecerá la retórica como otra alternativa del discurso bajo distintas formas. Tenemos, por ejemplo, la narración de la visita que hizo Gorgias a uno de los pacientes de su hermano (456b1-5), el discurso socrático sobre la adulación y sus cuatro partes (464b2⁷¹-466a3), la apelación a emociones irracionales como la envidia (ζῆλος, 468e8-9), la noticia de Arquelao (471a4-471d2), la risa de Polo (473e2), los discursos de Calicles (482c4-486d1 y 491e5-492c8), un mito de Heracles incluido en el primer discurso de Calicles (484b4-484c3), el uso de citas de poetas (484b1-c3, 484e3-7, 485d5-6, 485e3-486a3, 486b4-5, 486c4-8), etc.

Sócrates a lo largo del diálogo tendrá que esforzarse por suspender o reorientar los flujos de energía retórica para recordarles a sus interlocutores el lugar de los razonamientos, y para llamar la atención sobre el empleo de estos en el que acaba por erigirse el tema principal del diálogo: la vida que merece la pena ser vivida.

La obra [sc. el *Gorgias*] está construida alrededor de una progresión de contrastes. Filosóficamente revela una constante profundización e intensificación: desde la naturaleza de la retórica, hacia una crítica de la retórica en el terreno moral, hacia un detallado análisis de los argumentos morales mismos, mientras que el diálogo concluye con la obtención de la altura no alcanzada en ninguna de las obras tempranas de Platón, en el primero de los mitos escatológicos de Platón (Klosko 1983: 591-592; la traducción es mía).

hace, ofreciéndose a que cualquier griego que quiera lo interrogue sobre cualquier cosa, sin que haya nadie a quien no dé respuesta” (traducción de F. J. Olivieri).

⁷⁰ Este freno a la demostración retórica halla su paralelo en *Protágoras* 347b, donde Alcibiades, movido por la corriente socrática, no permite a Hípias extenderse en una de sus ἐπιδείξεις. Respecto al uso de esta, Gorgias prueba no diferenciarse de los sofistas, aun cuando en 449c que puede llegar a ser muy breve en sus discursos y que nadie como él dice lo que él dice haciendo uso de tan pocas palabras (cf. *Protágoras*, 334c-335a). Al parecer lo único que lo distingue de la sofística es la falta de compromisos morales (*Menón*, 95c) –sus enseñanzas no trascienden la esfera del discurso pues lo que interesa es hacer de un hombre un buen orador (*Menón*, 95c), y no un hombre virtuoso. Creo que es importante tener esto presente para comprender el categórico rechazo al discurso retórico.

⁷¹ Nótese el uso del futuro del verbo ἐπιδείκνυμι al principio de este discurso. Esta introducción anticipa la primera ἐπίδειξις de Sócrates en el diálogo, la cual no está libre de ironía.

Conservar la actitud de diálogo entre sus interlocutores será fundamental para Sócrates. Según creo, esta es una de las principales acciones que se imitan en el *Gorgias*. De otro lado, al rescatar del *Parménides* la ὁρμή que allí nos revela Platón, parece que ya se nos traza un camino para la interpretación. Porque es dicha ὁρμή la que le permitirá a Sócrates conservar la actitud de diálogo.

Por esto, en lo que resta de este capítulo serán analizados algunos pasajes del *Gorgias* donde sobresale el ‘deseo de razonamientos’.

4.3. Algunas de las expresiones de la ὁρμή socrática

Suponiendo que el principal motivo por el cual este deseo es llevado a escena en el *Gorgias* se corresponde con el examen riguroso del modo en que será provechoso vivir, distinguimos seis acciones en las que aquel se desenvuelve: ataque, definición, ordenamiento del discurso, evocación de tesis, presentación de los resultados de los razonamientos y, finalmente, resumen del razonamiento⁷².

4.3.1. La ὁρμή y el ataque

Entre las múltiples posibilidades de interpretación de las primeras líneas del *Gorgias* no aparece como implausible considerar lo siguiente: la principal acción imitada en el diálogo es el combate entre la justicia y algunas de las formas más populares de la injusticia. Estas, personificadas por los interlocutores de Sócrates, se van recrudeciendo en un espectro que recorre desde la injusticia “cándida”, hasta la injusticia abiertamente irreflexiva y aparentemente desvergonzada, y la injusticia aparentemente reflexiva y abiertamente desvergonzada. En efecto, alguien podría considerar a este diálogo, en general, como una

⁷² Véase para cada una de estas acciones: 448d, 457c5-458b3, 461a7-b2, 465a6-7, 467a8-10, 471e2-472d4, 474a2-b1; 449d1-2, 449e1-451d6, 453a8-b3, 454a6-10, 454b8-c5, 454c7-455a7, 454d5, 455a8-d6, 462a-d4, 469c8-470b4, 475d6-e1, 476b1-2, 476b3-5, 476b7-d1, 477b1-2, 478a2-3, 504a8-b5; 459c7-d1, 460b6-7, c4, 463c3-6, 475b8-c3, 476a3-6; 475b3-5, 495d3, 499e7, 500a8, 515c6; 479c4-6, 506a5-507c7, 508b4 ss., 516d2-3. Para una breve muestra de la primera acción en los diálogos de Platón véase además Weiss (2006: 1-4). En un solo pasaje de la *República* se revela claramente la función «bélica» de la palabra (472a1-2); pero, en efecto, el pasaje no deja de transmitir cierta comicidad e ironía trágica.

apología de la justicia que procede ciñéndose las armas contra el advenimiento de la tiranía política. Pues, si los tomamos en particular, en tanto episodios que anteceden el levantamiento en armas, los primeros ataques de Sócrates contra la retórica no tienen, quizás, otro fin que preparar la denuncia del régimen tiránico al que en un principio se hayan sujetas ciertas almas. Siguiendo esta imagen, el ataque de Sócrates, que es llevado a término por medio de la palabra y el discurso (comprendidos por la ὀρμή), avanza por medio del desarme⁷³ del enemigo y el contraste de los medios de lucha.

La ὀρμή socrática en tanto ataque lucha contra algo, defiende algo y posee sus propios medios de lucha; lucha contra la injusticia, defiende la justicia y hace uso de los razonamientos tanto cuando defiende, como cuando ataca.

En cuanto al desarme, este se da en virtud de la ὀρμή –para su conservación y tránsito– y coincide con la neutralización de esa otra forma de discurso de la que se sirve la injusticia (471e2-472b6). Sin este desarme no habría diálogo, sino algo así como un desfile antitético de opiniones (como efectivamente ocurre casi ininterrumpidamente entre 474c3-481b5). En el transcurso de este desfile antitético es llevada a cabo por Polo la refutación retórica contra las tesis de Sócrates. Y sus procedimientos son tan irracionales como la más vulgar de las retóricas. En ocasiones muestra sorpresa delante de las “antítesis” o, mejor, las paradojas socráticas; otras veces es irónico. En una ocasión, incluso, ríe delante de las paradojas de Sócrates. Ahora, cuando la refutación de Polo es más formal y retórica, él hace uso de ejemplos, alude a la opinión general e, incluso, a la opinión de un niño, como medios de refutación. La refutación de Polo, en lo general, tiene todos los aires de una refutación infantil, en la que el niño que grita más alto afirmando tener la razón, el que hace más ademanes y muecas, el que brinca más y gana haciendo

⁷³ Lo que no se nos muestra desde un principio en el diálogo va apareciendo paulatinamente gracias a este desarme. Este es condición del descubrimiento de las formas de la injusticia que motivan la adquisición de la retórica para los interlocutores y para el auditorio.

monerías, es el que en definitiva alcanza la aprobación de los demás infantes y es tenido en mayor estima, pues aquel sí sabe de lo que está hablando.

Durante el intervalo de tiempo en que transcurre esta refutación, Sócrates hace más de un intento por recobrar el diálogo (véase 467b11-468e5, 470a7-b10, 471e2 ss.). Esto es, propende atraer a Polo de nuevo a su ὁρμή ἐπὶ τοὺς λόγους, la cual ha sufrido el desplazamiento de una ὁρμή ἐπὶ τᾷς δόξας.

Mostrar el contraste entre estas dos «ὁρμαί» y, por ende, el contraste entre la forma de lucha de Sócrates y la forma de lucha de Gorgias y Polo, junto con lo que cada una de estas implica, es el segundo propósito del ataque. A medida que la defensa del discurso proclamado por Sócrates, el *diálogo*, se va desplegando a través del intercambio con sus interlocutores, admitimos, como lectores, la brecha que separa al *diálogo* de la demostración sofística. La brecha trazada por Sócrates tiene como fin distinguir tajantemente un discurso del otro. Cuando Polo reclama a Sócrates qué opinión tiene de la retórica, este declara que esa retórica, de la que tiene formada su opinión⁷⁴ (462e8-463a5), es fea (αἰσχροῦ) y mala (κακά) (463d3-4). No dice, sin embargo, que la retórica sea injusta. Pero, tratándose de una afirmación de Sócrates, se sigue fácilmente que es injusta. Pues con sólo decir que es mala (κακά), esta será igualmente fea (αἰσχροῦ, véase 474c10-d2) e injusta (ἄδικα, véase 476b1-2). Ahora, si hay algo atacable por antonomasia para Sócrates, esto es la injusticia (véase *Apología* 31e2-32a3 y 32a5-8). En este sentido, debe de quedar claro que, si la retórica es atacada en el diálogo, cuyo título se corresponde

⁷⁴ Hay que tener en cuenta que esta declaración se distingue del resultado del razonamiento llevado a cabo entre Gorgias y Sócrates. La pregunta de Polo, además, apunta tan sólo a ver qué cosa es *para*, o *en la opinión de*, Sócrates la retórica. Si consideramos con atención el diálogo entre Sócrates y Gorgias, nos será posible ver en aquel, que, bajo la tesis de que la retórica es una τέχνη, se pretende sentar las condiciones para una técnica retórica. Pero este diálogo y con él ese λόγος o razonamiento de una técnica retórica es abandonado. Y, más adelante, si no es retomado este λόγος en el intercambio con Polo, esto sucede quizás porque el φιλόλογος no ha quedado enteramente convencido de que una técnica retórica se aplique a la ocupación retórica de Gorgias. Compárese, más aún, 452e9-453a7 con 463a6-8. Llamo la atención también sobre 454b8-c5, donde Sócrates adscribe todo el razonamiento a la *persona* de Gorgias.

con el nombre del más célebre orador de la época, esto ocurre así porque la retórica es injusta –es usada por los demás para la justificación de las más graves injusticias.

4.3.2. La ὁρμή y la definición

La ὁρμή ἐπὶ τοὺς λόγους desplegada como definición se presenta bajo cuatro formas: inducción, deducción, mimesis irónica⁷⁵ e invitación a la respuesta⁷⁶. Estas cuatro *sirven al propósito* de reconocer el λόγος –aquello de lo que se habla (véase 453a8-b3); pues no se da que una cuestión sea de suyo planteada suficientemente, sino que esta suficiencia depende de una atención que halla su disciplina en la misma observación detenida de la cuestión⁷⁷. De este reconocimiento depende un satisfactorio *desarrollo* del λόγος, que verá la luz solamente después de un laborioso trabajo de parto (véase 461c6-b2), donde se ven involucradas tanto el alma partera como el alma que pare (cf. *Teeteto*, 150b6-151a1⁷⁸).

El reconocimiento del λόγος se lleva a término gracias al examen. Esto es evidente, en parte, cuando caemos en la cuenta de que una de las palabras más usadas en el *Gorgias* es σκοπέω, junto con sus derivados y cognados. Unas veces insiste Sócrates en que su interlocutor examine (σκόπει⁷⁹) cierta cuestión. En otras ocasiones insiste en que el examen sea llevado a cabo por ambos (σκοπώμεθα, σκεψόμεθα/σκεψώμεθα⁸⁰) o en compañía (ἐπισκεψόμεθα/ἐπεσκεψάμεθα/ἐπισκεψώμεθα⁸¹).

⁷⁵ El término es usado por Mitchell Miller (1996) para denotar los episodios en que Sócrates se desdobra trayendo a escena interrogadores anónimos o ficticios, o simples personificaciones de algo (como pasa en *Critón* con las Leyes (Νόμοι, 50a ss.)). Pasajes de mimesis irónica en el *Gorgias* son: 451a7-c9, 455a8-d6, 465a-d4. Véase también Gordon (2012: 143-154).

⁷⁶ En el *Gorgias* la invitación a la respuesta es por lo general forzada.

⁷⁷ “Cuando se tiene la fuerza de mirar las cosas incesantemente, sin parpadear, por así decirlo, se ven muy bien, pero si se relajan, si se cierran una vez los párpados, todo se pierde al instante en la oscuridad” (Kafka, *El castillo*).

⁷⁸ Esta vinculación de lo dicho por Sócrates en el *Teeteto* con el diálogo entre Sócrates y Gorgias se hace pertinente por dos razones: primero, de esta manera tratamos de volver a identificar al λόγος con los seres orgánicos. Segundo, la vinculación permite señalar el aborto del λόγος de Gorgias en 461b3 ss.

⁷⁹ 452c1, 453c4, 473a4, 476b3, 477b1, 478a2, 508b2, 512e4, 521e5, etc.

⁸⁰ 459c8, 470b1, 472c5, 475c1, 476a4, a7, 500d3, 501d5, 503d5, 508c4 etc.

⁸¹ 454c7, 459c7, 497d8, 514d5, 515a3. Según LSJ el preverbo ἐπί puede otorgar al verbo una connotación de compañía.

Pero el examen del λόγος a través del cual se produce el *diálogo* nunca se completa. El λόγος nunca es un producto, algo acabado y perfecto. Antes bien, el λόγος está, gracias al constante examen, en un incesante movimiento hacia su completitud (es un διασκεψασθαι⁸² o ‘estarse completando’). Por esto, llegados Gorgias y Sócrates a un momento conclusivo de sus conversaciones, este último habla de la posibilidad de un examen completo (διασκεψασθαι) del λόγος tratado. Bajo otras circunstancias esto mismo es evidenciable más adelante. Entonces, Sócrates llama la atención sobre el examen riguroso –propone a Calicles llevar el examen a su perfección (διασκοπώμεθα) estudiando las cosas ya tratadas de una mejor manera (βέλτιον) y constantemente (πολλάκις⁸³) (413c7-d1).

4.3.2.1. La inducción

Sócrates manipula la inducción toda vez que quiere indicar y aclarar a su interlocutor en qué sentido quiere se responda al λόγος puesto en examen para que el mismo avance (cf. Aristóteles, *Tópicos*, 105a13-18). La cuestión o λόγος dilucidado a lo largo de un *diálogo*, intuida su naturaleza, puede hallar siempre ciertos *análogos* por medio de los cuales es posible avanzar en ella. Si el objeto de una cuestión se identifica con la τέχνη, como ocurre en las primeras páginas del *Gorgias*, una respuesta puede ser inducida en el interlocutor si se le hace ver lo que ocurre en las demás, supuesto que eso buscado aparece más claramente en las demás. ‘De qué (περί τί) trata la retórica’ (449d1-2) es una de las primeras preguntas de Sócrates en el *Gorgias*. Enseguida él da unos ejemplos, por inducción, de aquello de lo que tratan otras τέχναι (la confección y la música): producción de vestidos y creación de melodías, respectivamente (449d2-4). Decimos, entonces, que

⁸² 461b2. Según LSJ el preverbo διά puede darle al verbo la connotación de completitud. Así lo tomamos aquí. De otro lado, adviértase que en el pasaje aquí citado Sócrates antecede al verbo διασκεψασθαι el adverbio ικανῶς (suficientemente). Esto apoya nuestra hipótesis del sentido del verbo διασκοπέω aquí adoptado. Véase también el uso que se le da al verbo, y las condiciones en que aparece más adelante, en el diálogo con Calicles (514d1); en 476b2, por lo demás, el uso del verbo (διασκεψάμενος) aplicado a Polo es completamente irónico.

⁸³ Es lo que ocurre en el diálogo. Sócrates trata la cuestión, el problema de la injusticia, tres veces; cada una de estas veces tratando de comprender y ajustar su discurso lo mejor posible.

tanto la confección y la música, en tanto τέχναι, funcionan aquí como los *análogos* de la retórica, λόγος examinado en las primeras páginas del *Gorgias*. La inducción aparece gracias a la *analogía* y la mayor claridad que se tiene de una cuestión particular en un *análogo*, dado que la cuestión trasciende a todos los *análogos*. Pero también la inducción aparece cuando se pretende crear la diferencia entre estos. Hay aspectos específicos que no comparten todos como clase, sino solamente algunos. Según Gorgias, los discursos y la persuasión son propios de una sola τέχνη, la retórica (véase 449e1-450b5 y 453a7-454a5). Ahora, si la retórica trata del discurso y se muestra que otras τέχναι tratan igualmente de este, hay que precisar de qué discursos en específico trata –cuáles son esos discursos propios de ella. Del mismo modo, si trata de la persuasión y se muestra que otras τέχναι persuaden, habrá que precisar qué es eso que distingue a su persuasión de la persuasión de las demás τέχναι. En tercer lugar, la inducción sirve el propósito de aclarar una tesis al interlocutor (476b4-d1).⁸⁴

4.3.2.2. La deducción

Un asunto es llevado a la definición por deducción cuando, por ejemplo, se quiere llevar a la luz el principio que rige la diferencia entre dos cosas, y las consecuencias que esta diferencia trae consigo (454c7-455a7). Antes de retratar la deducción que tiene lugar en el pasaje citado, hay que tener en cuenta el camino trazado hasta allí.

En primer lugar, el λόγος halló su camino por medio de una proposición implícita: la retórica es una τέχνη. Las preguntas que hace Sócrates a Gorgias a partir de esta proposición tienen en cuenta la representación de lo que sea una τέχνη. Así, en segundo lugar, por inducción, se acepta que la retórica, como las demás τέχναι, trata de algo.

⁸⁴ Dejamos a un lado los casos en que un interlocutor es llevado a afirmar falazmente una premisa a partir de una inducción. Como existe el uso de la inducción para definir un λόγος puesto en examen, asimismo se puede abusar de la inducción para llevar al interlocutor a definir el λόγος como se quiera verlo definido (cf. 460a5-c6). Véase también Serrano Cantarín y Díaz de Cerio Díez (2000: lxxv-lxxvi). Hay, sin embargo, un valor dramático de la falacia al que se añade un cierto conocimiento de la misma por parte de la *persona* de Sócrates y por parte de Platón como autor del drama. Este tema, al desbordar nuestra exposición, no lo trataremos en este trabajo de grado.

Tercero, se da la primera enunciación de eso de lo que trata: los discursos (λόγοι, 449e1), la cual, como veremos, es rechazada por Sócrates (cf. Dodds 1959: 195; Irwin 1979: 115). Cuarto, Se señala enseguida la ambigüedad de la expresión: ¿son estos cualesquiera discursos?, ¿son estos también los discursos que se dan en otras τέχναι⁸⁵? Quinto, tras un rodeo que pasa, primero, por la identificación de aquello de lo que tratan los discursos propios de la retórica con el más elevado de los asuntos humanos y el mejor, y segundo, por el supuesto de que toda τέχνη es llevada a cabo por mor de un bien (451d9-452d1), Gorgias es llevado a dar una nueva definición de la retórica. La retórica es, entonces, una τέχνη que hace uso de los discursos que constituyen los más elevados de los asuntos humanos y los mejores⁸⁶ (cf. 448c4-9). Sexto, el más grande bien lo procura la retórica (452d5-6). Séptimo, este bien está referido al poder de persuadir en cualquier reunión política que tenga lugar (452e1-4). Finalmente, frustrando una nueva definición de retórica (el artesano de la persuasión, πειθοῦς δημιουργός), Sócrates lleva a Gorgias a definirla como aquella τέχνη que *trata* de las cosas justas y las injustas. Esta conclusión es derivada del hecho que, según hace afirmar a Gorgias Sócrates, otras τέχναι también persuaden *acerca de lo que enseñan* (453d7-454a9)⁸⁷.

Volvamos ahora sobre la deducción. Al proponerse que hay algo llamado ‘haber aprendido’ (μεμαθηκέναι, 454c7-8) y ‘haber persuadido’ (πεπιστευκέναι, 454c8), Sócrates en realidad empieza a llevar a su interlocutor a definir de cierta manera la

⁸⁵ La vaguedad de la respuesta es parodiada por Sócrates quien inmediatamente señala que la medicina y la gimnasia (¡y las demás τέχναι!) también “tratan acerca de los discursos” (450a3-b2).

⁸⁶ Adviértase que las preguntas que llevaron a esta formulación difieren las unas de las otras. Primero, se preguntó por *la calidad* de los discursos de los que trata la retórica (449e1). Con esto, es evidente que se presupone una extensión más limitada del objeto de la retórica (449e3-4). Segundo, se preguntó “qué es eso *acerca de lo que son estos discursos de los que la retórica hace uso*”. [«τί ἐστι τοῦτο τῶν ὄντων περὶ οὗ οὗτοι οἱ λόγοι εἰσὶν οἷς ἡ ῥητορικὴ χρῆται; (451d5, traducción y énfasis míos).] Esta segunda pregunta indica que Gorgias no ha respondido aun satisfactoriamente a la pregunta acerca de lo que trata la retórica. Pues él parece haber respondido más bien que la retórica *hace uso de* los discursos, característica que ella comparte con otras τέχναι (450a7-b2). Gorgias, obviando esto, continúa respondiendo a Sócrates. Sólo en 454b7 Gorgias responde cuál es el objeto de la retórica (ἡ ῥητορικὴ περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὕσα; 449d1-2): la retórica trata de esas cosas que son justas e injustas (περὶ τούτων ἃ ἐστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα).

⁸⁷ Otras respuestas que da Gorgias de la retórica (véase: 452d5-8, e2-8, 454b5-6) quedan por lo pronto fuera de examen.

retórica⁸⁸. Si anteriormente se ha dicho que tal como la retórica otras τέχναι persuaden a la vez que enseñan (453d7-11), ahora se busca reducir, por diferencia, el campo de la τέχνη que persuadiría sin el conocer (ἄνευ τοῦ εἰδέναι, 454e7). ¿Cómo lleva Sócrates al λόγος hasta allá? Desnudando a la persuasión o convicción (πειθῶ) gorgiástica de toda arte.

Como decíamos, Sócrates propone a Gorgias la introducción de dos términos a la discusión. Pregunta luego si estos son lo mismo (ταὐτὸν), sin indicarnos todavía o sin pedir a su interlocutor en qué difieren. No son lo mismo, responde Gorgias. Los términos, que se presentaban bajo la forma de dos acciones completadas en el pasado, son sustantivados y se formula la pregunta: ¿son lo mismo el haber aprendido (μεμαθηκέναι) y el aprendizaje (μάθησις), etc.? Son lo mismo. La atención es entonces vuelta sobre la diferencia de los dos términos. La convicción (πίστις) es verdadera (ἀληθής) y falsa (ψευδής). Por el contrario, la adquisición del conocimiento (μάθησις) es verdadera. De aquí, deriva Sócrates dos formas de persuasión (πείθεις) que son aceptadas por Gorgias: una que da confianza sin el saber, otra que la da con conocimiento (ἐπιστήμη). Este es el fin del argumento deductivo. Este argumento sirve enseguida a la definición de la retórica sobre la cual se aplica.

Ποτέραν οὖν ἢ ῥητορικὴ πειθῶ ποιεῖ ἐν δικαστηρίοις τε καὶ τοῖς ἄλλοις ὄχλοις περὶ τῶν δικαίων τε καὶ ἀδίκων; ἐξ ἧς πιστεύειν γίγνεται ἄνευ τοῦ εἰδέναι ἢ ἐξ ἧς τὸ εἰδέναι;

¿Cuál de estas dos persuasiones crea la retórica entre los jueces y las demás multitudes acerca de las cosas justas y las injustas? ¿La que a partir del confiar llega a ser sin el conocer, o la que a partir del conocer?” (454e5-8, mi traducción).

⁸⁸ Todas las respuestas que ha dado Gorgias a las preguntas sobre la retórica han sido rechazadas por Sócrates. La única objeción que se establece se deriva del supuesto hecho que esas respuestas no se aplican exclusivamente a la retórica –no se muestran como lo *proprio* de la retórica. Así: si la retórica es discursiva, otras artes son discursivas; si la retórica trata de los más grandes asuntos humanos y los mejores, otras artes se disputan ese objeto indeterminado; si la retórica brinda la capacidad de persuadir, lo mismo las demás artes persuaden. Nótese que es por inducción que Sócrates asocia la respuesta de Gorgias como aplicable a otras τέχναι.

4.3.2.3. La «mímesis irónica» y la invitación a la respuesta

El rechazo de proposiciones acerca de la retórica como las dadas por Gorgias antes de 454b7, es en ocasiones expresado por medio de un rodeo. Así pues, se da voz a unos actores tales que, si intervinieran en el diálogo, harían observar a Gorgias una dificultad e impedimento para sus definiciones. Este recurso socrático es llamado por Miller (1996) *mímesis irónica*⁸⁹. Sin este, la carga de la insistencia del preguntar recaería muy posiblemente en Sócrates, quien, en consecuencia, se presentaría ante sus interlocutores doble o triplemente insoportable. Debemos verlo, entonces, como un recurso dramático que hace perseverar la *ὀρμή* socrática en el preguntar y el obtener respuesta; otorgando, además, cierta plausibilidad al sostenimiento de la acción dramática del preguntar y obtener respuesta.

De otro lado, en ocasiones un interlocutor puede mostrarse o dubitativo acerca de la respuesta que deba dar o simplemente renuente. En tales casos la *ὀρμή ἐπὶ τοὺς λόγους* necesariamente avanza mediante la invitación a la respuesta para acceder a la ‘definición’⁹⁰.

4.3.3. La *ὀρμή* y el ordenamiento del discurso

El ordenamiento del discurso se hace evidente cuando vemos que un interlocutor es reorientado hacia el razonamiento. Dicha reorientación se ejerce porque en ocasiones el interlocutor incluye en su respuesta una proposición no requerida por la pregunta. Así, por ejemplo, Gorgias responde más de lo debido sobre el convencimiento de que es capaz el

⁸⁹ Ejemplos de *mímesis irónica* en el *Gorgias* son: 451a7-d4, 454d4-5, 455c6-d5, 475d6-e1. Aunque en lo fundamental la *mímesis irónica* parece extenderse sobre el mismo objeto que el término «interlocutor hipotético», prefiero el uso del primero por dos razones. Primero, señala claramente que se está imitando a otro(s) sujeto(s). Segundo, indica el relevo de la carga de la acción sobre otro personaje que no es hipotético sino parodiado. Además, el término «interlocutor hipotético» parece referir por «hipotético» no al interlocutor sino a una situación. De otro lado, el término le resta mucho al carácter cómico e irónico de las representaciones socráticas.

⁹⁰ Véase como ejemplos de esto 475d6, 468d6 y 515b3-4. Allí Sócrates pretende afectar el ánimo del interlocutor para provocar la respuesta. Él mismo es irónico en 462e6-463a4, donde se resiste a responder a Polo.

orador y la retórica; y su respuesta no se limita a aceptar lo que ve Sócrates en la retórica. Por el contrario, se hace una apología al procedimiento por el cual la retórica y los oradores, no sabiendo, dan la impresión de saber más que los que saben. Gorgias añade que los oradores no son menos que los artesanos de las demás τέχναι (459c4-5), aun cuando la retórica les facilite todo y les evite la labor de aprenderlas (459c3-4). El análisis de ambas proposiciones es rechazado por hallarse *hors sujet*. Esto es, el orden en que se está llevando a cabo el λόγος no requiere el tratamiento de dichas proposiciones (459c6-8)⁹¹.

Existe otra manera de concebir el ordenamiento de los discursos. Esta se reconoce en expresiones que se repiten a través del diálogo: “siguiendo este razonamiento [λόγος]” (460b6 y 475e3), “es necesario [ἀνάγκη] a partir de este razonamiento [λόγος]” (460c4), “también esto es necesario” (475b6), etc. Sin embargo, es más fácil identificarla más adelante en el diálogo con Calicles e, incluso, en otros diálogos como el *Protágoras* (333c).

Cuando Sócrates lleva el análisis al terreno político, hacia el que Calicles ya ha hecho sus primeros avances, imagina de nuevo un interrogador anónimo que se dirige a Calicles preguntándole: “¿a quién has mejorado?” (515a4-b4). Lo que interesa ahora es observar la manera en que se pregunta. Pues el interrogador ficticio además de preguntar escruta, pasa revista y examina (ἐξετάζει, 515b1), como un general (Eurípides, *Suplicantes*, 39) o unos ciudadanos (Tucídides, *Guerras del Peloponeso*, 2, 7) revisan las tropas para la guerra. Y al tiempo que realiza esta operación ordena, pero no para la guerra, sino para el descubrimiento de la verdad. Por esto, si el interrogador anónimo descuida este orden, o si la ciudad y el general descuidan el orden de sus tropas, al uno le será imposible acceder al descubrimiento de la verdad, mientras a los otros la guerra los destruirá. No seguir un

⁹¹ Recuérdese también que, cuando empieza el diálogo con Polo, Sócrates va trazando explícitamente el orden del examen, o sea, el orden del discurso. Utiliza, entonces, la enumeración en más de una ocasión: “primero [πρῶτον] examinemos...” (475b8-c3), “y tras esto, en segundo lugar, examinemos acerca de qué no estamos de acuerdo” (476a3-4), etc.

razonamiento que ha partido de una inspección que se cree correcta se correspondería con el fracaso y la huida de las falanges proposicionales para la disgregación del mismo (480e3) ... y con esto: la vuelta al antiguo régimen, supuesto que el razonamiento se presentara como una revolución y cambio de un régimen injusto⁹².

4.3.4. La ὁρμή y el recuerdo

Cuando el argumento (λόγος) requiere el recuerdo de alguna proposición que es puesta a prueba, Sócrates la evoca en su interlocutor. En el *Gorgias* este recuerdo tiene el efecto de sistematizar o disponer el ἔλεγχος. Así, después del “desfile antitético” que precede al diálogo entre Sócrates y Polo, el primero inicia el diálogo poniendo en orden las tesis propuestas anteriormente (475b3). Sin el recuerdo, el diálogo perdería su hilo conductor o no podría verse retomado.

4.3.5. La ὁρμή, los resultados del λόγος y el resumen de los razonamientos

En la presentación de los resultados del λόγος, y en el resumen del mismo, la ὁρμή socrática a nivel del diálogo concluye el examen de un asunto. Si la conclusión que la ὁρμή expone es abrazada o no por los interlocutores del diálogo, si la conclusión es convincente, esto es algo que intentaremos analizar en el siguiente capítulo de este comentario. En este, como ya dijimos, observaremos cómo el ‘impulso’ o ‘deseo de razonamientos’ expresado por Sócrates afecta a sus interlocutores.

⁹² Al final del diálogo con Polo Sócrates expone rápidamente la posibilidad del abandono del λόγος o razonamiento (480e3). Más adelante es Calicles quien se da a la labor de deshacer el razonamiento socrático, tratando de mostrar que Sócrates no ha examinado (ἐξετάζειν) correctamente el asunto.

5. DIÁLOGO Y COMUNICACIÓN DE LA «ὈΡΜΗ»

καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφροῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν
ὡς ἔστι γένος τι ἐκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὐτήν, ἔτι
δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὐρήσοντος καὶ ἄλλον
δυνησομένου διδάξαι ταῦτα πάντα ἱκανῶς
διευκρινησάμενον.
Parménides 135a7-b2

Es momento de figurarnos cómo en las ya mentadas manifestaciones o expresiones de la ὄρμη se va configurando el diálogo como un todo. Pues, según creemos, el diálogo va avanzando, y es posible, en la misma medida que se erigen como *comunicables* estas expresiones o ὄρμαί⁹³. Con el fin de mostrar cómo el diálogo es posible a través de estas ὄρμαί, dividiremos nuestra exposición en dos partes. La primera tratará de un modo general de las ὄρμαί, ampliando su dominio a otros diálogos. En la segunda tendremos en cuenta algunas tensiones que se van generando en el *Gorgias* y la manera como *parecen* verse superadas. De este modo nos daremos a la tarea de indicar los episodios fundamentales del diálogo que apoyan nuestra postura –episodios que se corresponden con el relevo de los interlocutores y con la primera de las ῥήσεις de Calicles.

5.1. El ‘impulso’ socrático en perspectiva

Por medio de las expresiones del ‘impulso’ socrático se busca provocar por igual el comienzo de la transferencia del λόγος y su sostenimiento, toda vez que, en el curso de la transferencia, esta se halla interrumpida por los cortes de las conciencias involucradas en el diálogo. Una de las principales labores del impulso será, según esto, comunicar los *logoi sokratikoi*. Pero si, como observamos continuamente, estos no tratan de las cosas halladas

⁹³ Cómo pasamos aquí de la singularidad de la ὄρμη a su pluralidad se ve plasmado, *mutatis mutandis*, en *República* 475e6-476a7.

(como discursos) por un personaje llamado Sócrates, sino que están en tránsito a su adquisición (en tanto razonamientos), la comunicación debe implicar, de igual manera, el poner en movimiento al otro, o impulsarlo (cf. *Lisis*, 223a1-2), con el propósito de sentar el punto de partida en lo que se cree hallado o conquistado por este otro. Es así como todas las manifestaciones del impulso parten necesariamente del otro y se dirigen a él. Porque es admitido desde un principio por Sócrates y su interlocutor que él, el interlocutor, es aquel en posesión del saber, mientras que Sócrates es el desprovisto del saber⁹⁴. Es esto lo que se destaca en los llamados *logoi sokratikoí*. En el *Gorgias* Sócrates es el desprovisto del saber del orador, Gorgias el experto en este saber; en el *Cármides*, Cármides, por ser llamado un personaje prudente (σωφροσύνη), es evaluado por Sócrates, el ignorante de la prudencia, como si fuera el conocedor de la misma⁹⁵; en el *Lisis*, de manera semejante, el amigo es elevado al lugar del conocedor de lo que sea la amistad, mientras que Sócrates se sitúa a él mismo en el lugar del aprendiz. Así ocurre también en el *Eutifrón*, el *Ión*, el *Protágoras*, *Hippias Mayor* y otros diálogos semejantes a estos⁹⁶.

El lugar del no saber en el que se sitúa Sócrates en más de un diálogo le permite transitar al conocimiento con una mayor libertad que todos los personajes con quienes conversa. En efecto, él no tiene el deber de defender alguna tesis como si de algo alcanzado se tratara. En la defensa de una tesis fácilmente se cae en cierto dogmatismo; cuando no pasa esto, puede sin embargo caerse en la fabricación de una convicción fuerte acerca de algo. Y, naturalmente, el deseo de sobresalir por medio de la tesis propia, como si de un conocimiento alcanzado y perfecto se tratase, se alimenta de los valores de una comunidad donde cada quien es más digno de la mayor estima en la medida que ya sabe, y es capaz de comunicar su saber y combatir contra todo por este. El pensamiento encuentra una zona

⁹⁴ Vease Blondell (2002: 117).

⁹⁵ El examen en el *Cármides* tiene una doble implicación. No solamente se examina si Cármides es prudente, se examina, además, si él conoce lo que es la prudencia. Para Sócrates el ser prudente implica conocer qué es la prudencia y viceversa. Esto mismo ocurre en el *Gorgias*. Allí el justo y el conocedor de la justicia son uno y lo mismo.

⁹⁶ Se aparta de lo dicho aquí el *Critón*. En un episodio crucial de este diálogo, Sócrates es liberado de cualquier acusación de conocimiento en el instante en que introduce a las Leyes. El lugar del que conoce parece borrarse, pues ni Critón ni la voz de la mayoría de los hombres se sitúa allí desde un principio.

de confort que es para él tenida por segura. Y la inercia que dispara su zona de confort lo lleva a no reparar con la atención requerida en cualquier objeción que pudiera hacerse en su contra.

De otro lado, dado que Sócrates no defiende ninguna tesis, no tiene nada que enseñar, ni obedece a la necesidad de satisfacer el gusto de saber de los discípulos. De aquí que pueda pasar por el atento discípulo de cualquiera de los “sabios” de su época. Su labor de discípulo atento aparece como la superación de cada una de las tesis de los sabios –*hay un más allá de los postulados de la opinión general, de la opinión de los expertos y de la opinión de los sabios*. Más aún, si Sócrates no ha alcanzado ciencia ni conocimiento alguno enseñables⁹⁷, escapa a las acusaciones de no querer beneficiar a los demás con este conocimiento y ciencia.

Las prevenciones de Sócrates respecto del conocimiento y el saber parecen resolverse en una visión de ambos que sobrepasa las pretensiones de todos los “sabios” con quienes discurre.

A veces parece que Sócrates asimila el conocimiento de todo tipo al conocimiento técnico (τέχνη). En ningún lugar sabemos exactamente qué hacer de esta noción. Un verdadero técnico [τεχνίτης], de acuerdo con el *Gorgias* (465a y 501a2-3), puede dar cuenta (λόγον... δοῦναι) de su objeto y técnica, y en general alguien que sabe puede articular lo que sabe (*Laques*, 190c6, 194b). Esta habilidad de dar testimonio del conocimiento es probada por el ἔλεγχος socrático (Silverman 2002: 30-31).

El acceso al conocimiento parece, en este sentido, una labor fatigosa e incesante. Y la afirmación del saber podría suponer un obstáculo en el cumplimiento de esta labor, que sólo puede ser en un movimiento constante.

Lo que defiende Sócrates siempre que interactúa con otros personajes, en esos diálogos donde su *persona* tiene protagonismo, no equivale a un conocimiento o una τέχνη, ni mucho menos a una opinión, entendida esta en su sentido más lato. Por el contrario, lo

⁹⁷ Los diálogos en los que nos concentramos vuelven constantemente sobre el asunto de la capacidad de aprendizaje y de enseñanza de toda ciencia (ἐπιστήμη) y arte (τέχνη). En ocasiones bastará con decir que algo se puede enseñar (μαθητόν) para suponer que eso, lo que se enseña (μάθημα), es enseñado por una τέχνη (véase *Protágoras*, 318e5-319a5), que es hallada por sí o transmitida por un τεχνίτης.

que él defiende y pretende transmitir a los demás es una mera actividad cuyo perfeccionamiento convendría con el bien al que aspiran todas las *personas* (*Apología*, 30a5-7, 38a1-6). La definición de esta actividad no parece clara de entrada. En *Apología*, por ejemplo, se habla de: (1) un *cuidado o preocupación por las cosas del alma que pretende transmitir* Sócrates a sus conciudadanos (29d2-e3, 30a7-b4); (2) una *amonestación* que se deriva del *examen de la verdad* (ἐξέτασις⁹⁸) de un discurso y de la *puesta en evidencia de lo vergonzoso del mismo* (ἔλεγχος), pues se piensa que no procura la excelencia (ἀρετή) (29e4-30a1); (3) un *ir constante* hacia cada persona en privado para *persuadirla* del cuidado de la virtud (31b4-5); (4) un *luchar* en defensa de la justicia (32a1, 32e3-4); (5) un *cuidado* por no hacer algo impío o injusto (32d2-3); (6) un *hacer discursos* (λόγους) *acerca de la virtud* y otras cosas al mismo tiempo que se *examina la verdad* (ἐξετάζοντος) propia y la de los demás (38a3-5, cf. *Protágoras* 333c7-9).

De lo anterior parecen descubrirse las siguientes actividades principales: (1) la exhortación y demostración de la virtud, (2) la amonestación, (3) la persuasión *filial*⁹⁹, (4) la lucha por la justicia, (5) el culto de la piedad y la justicia, y (6) la creación (ποίησις) de discursos acerca de la virtud¹⁰⁰. Llama la atención que cada una de estas actividades tiene por objeto al alma, la virtud, la piedad y la justicia. Parece, pues, que, si queremos atribuirle un objeto a los discursos o conversaciones socráticas, habremos de referirnos necesariamente a estos cuatro. Estos, no obstante, dan la impresión de no ser más que dos: la excelencia (ἀρετή) y el alma. La primera responde al *acerca de qué* (περί τι), mientras la segunda responde al *dónde* (ποῦ) (véase *Gorgias*, 453b5-c8).

⁹⁸ Traduzco ἐξέτασις por el sintagma ‘examen de la verdad’ tratando de rescatar una etimología del sustantivo griego. Según Chantraine (cf. 2009: 363) ἐξέτασις se deriva del sustantivo ἐτός, sinónimo de ἀληθεία.

⁹⁹ La llamamos *filial* atendiendo a lo dicho por Sócrates en la *Apología* (32b4-5). Él se acerca a cada persona imaginable, *como un padre o un hermano mayor*, con la intención de persuadirlo de preocuparse por la virtud.

¹⁰⁰ Si se ahondara en estas actividades, cosas que no hacemos acá por diversos motivos, se llegaría, como creemos, a la conclusión de que estas actividades se corresponden con una sola: el filosofar (29c8, 29d5).

Se descubren, además, unas actividades subordinadas al servicio de las ya mencionadas: el examen de la verdad (o ἐξέτασις), y el poner en evidencia los discursos y modos de vida vergonzosos (o ἔλεγχος). Comentaristas como Kahn y Gentzler parecen pasar por alto esta jerarquía confundiéndola. En esta última, por ejemplo, parece privilegiarse el ἔλεγχος por sobre estas actividades de Sócrates que hemos llamado las principales de su ocupación. La discusión quizás sea vista como menor. Sin embargo, la falta de la claridad sobre este asunto ha llevado, según creemos, a que los intérpretes pierdan de vista la importancia de la empresa socrático-platónica y su compromiso con la virtud. Pues el ἔλεγχος y la ἐξέτασις sólo son relevantes en la medida que son un apoyo para la principal labor de Sócrates: *infundir en un interlocutor la necesidad de ser virtuoso*. Así, si se hallaran – como efectivamente han creído hallarse– otros medios para conducir a las personas hacia la virtud, y si estos fueran observados como mejores, lo justo sería abandonar los antiguos.

Si esto es así y aplica para los *diálogos* y no solamente para la *Apología*, se esperaría de Sócrates en un diálogo como el *Gorgias* que evitara la malinterpretación del ἔλεγχος y de la ἐξέτασις. Ya que de esta malinterpretación surgen la mayoría de los obstáculos para la labor principal de Sócrates. Si un interlocutor se concentra no más en el hecho que Sócrates lo está refutando, él puede creer, mirando a su propia experiencia, que Sócrates lo refuta con la sola intención de hacer prevalecer su punto de vista¹⁰¹; de manera que no estaría dispuesto a aceptar la refutación como un medio por el cual se le está invitando a ser virtuoso¹⁰².

¹⁰¹ “[W]e must at least add that, for x to have meant_{NN} [*nonnatural* sense, or senses, of the expressions in question’ (378), *vid.* Grice 1957: 377-378] anything, not merely must it have been “uttered” with the intention of inducing a certain belief but also the utterer must have intended an “audience” to recognize the intention behind the utterance” (Grice 1957: 382).

¹⁰² En el *Gorgias* Sócrates lleva al extremo la conciencia de este hecho. En más de una ocasión defiende que se dirige al interlocutor para librarlo de un mal (una mala opinión, etc.) y no por mor de obtener la victoria (φιλονικία) sobre aquel (cf. 457e3-458b3). Aun así, sus interlocutores en más de una ocasión lo acusan de contencioso (φιλόνομος, cf. 471e1, 515b5).

De las seis actividades principales de la misión de Sócrates se destaca con mucho, en un diálogo como el *Gorgias*, la sexta: la creación (ποίησις). (Este hecho tiene grandes repercusiones para nuestra interpretación de este diálogo, como veremos en adelante.)

El diálogo entre Sócrates y sus interlocutores sólo es posible gracias a una labor conjunta de ambos. Como bien lo ha visto Klosko (1983: 586), la labor socrática de *infundir en un interlocutor la necesidad de ser virtuoso* tiene que pasar por el establecimiento y mantenimiento de un cierto tipo de relación con él. Esto es justamente lo que él llama “relación dialéctica”. Una de las cosas que hemos querido observar a lo largo del capítulo anterior, a partir del concepto de la ὁρμή, ha sido por qué medios es convencido un interlocutor de mantener la “relación dialéctica”. En el presente capítulo, al ahondar en lo que hemos llamado «expresiones de la ὁρμή», trataremos sobre todo de su comunicabilidad. En esta, como creemos, se halla implicado (1) el trato que da el interlocutor al ‘deseo de razonamientos’ socrático —¿cómo lo interpreta?— y (2) el fracaso del ‘impulso’ socráticos. Pues, aun cuando el diálogo en el *Gorgias* se conserve en una inestable estabilidad, lo que en este se propone no puede llegar a ser tomado completamente en serio por sus interlocutores¹⁰³.

5.2. Hacia una comunicación del ‘impulso’ socrático

Si la ὁρμή es comunicable, lo primero que debemos suponer es que ella es capaz de comportarse como cualquier otro mensaje. Es decir, ella tiene cierta potencia por la cual es llevada de emisor en emisor. Para recuperar los antecedentes de este mensaje y reconocer de qué están hechos y por qué, debemos tan sólo remitirnos a lo que está efectivamente pasando en el humano (su πάθος), como sugiere el *Gorgias*. Ya que el mensaje se construye, al parecer, por un πάθος que es común. Y, si este no fuera algo tal

¹⁰³ “El *Gorgias* podría ser llamado la tragedia de la filosofía. [...] Habiendo pasado por un enorme esfuerzo para delinear los procedimientos para la discusión y para construir relación dialéctica tras relación dialéctica, él [sc. Sócrates] es forzado a ver el colapso de la discusión, y tiene que terminarla solo. Y esto no puede ser exagerado, Sócrates, quien afirma que no habla por sí mismo sino a causa de la filosofía, concluye el encuentro con una alegación retórica” (Klosko 1983: 593).

y unos hombres experimentaran unas cosas, mientras otros otras, cada vez que se exponen a los mismo objetos y situaciones; o si alguno a diferencia de los demás hombres se viera expuesto a cosas distintas, como si esto fuera algo privativo de él, en ambos casos no sería fácil demostrarle a otra persona las propias experiencias (cf. 481c5-8). De manera que, si la *óρμή* se muestra como comunicable, debe prevalecer el supuesto de que ella puede llegar a ser experimentada por el otro.

Este supuesto recorre las páginas del *Gorgias* no solamente al nivel de la *óρμή* sino, además, en la refutación de Polo y en la amistosa invitación que extiende Calicles a Sócrates. Cada uno de ellos –al encontrarse compartiendo en una comunidad donde las fuerzas de las experiencias (*πάθη*) conviven oponiéndose en una cierta lucha hegemónica¹⁰⁴–, de entre todas las experiencias que una vida humana permite, cree decidirse por las mejores. Gorgias, como bien dice Aristófanes encontró como lo mejor el recoger con la lengua alimentos y bienes (*Aves*, 1694-1705); Polo aspira a la vida del poderoso tirano y halla en la retórica un instrumento valioso que le brindará un poder semejante; Calicles se dirige a las experiencias del político y a la carrera política, la convicción puesta en que esto es lo mejor para cualquier hombre; Sócrates, naturalmente, enarbola la vida filosófica. Los cuatro, pero en menor medida Gorgias, hacen lo que pueden por convencer a su interlocutor de evitar las experiencias de la vida preferida por este para adherirse a las de ellos¹⁰⁵.

¿Cómo pretende Sócrates transmitir su *πάθος* filosófico por medio de la *óρμή*? ¿Qué obstáculos encuentra ella? ¿De qué modo trata de garantizar su superación? Para resolver

¹⁰⁴ Véase el ejemplo del *σχόλιον* (451e3-5).

¹⁰⁵ No hay que desconocer que en el diálogo se presentan, al lado de las refutaciones en serie de Sócrates, las refutaciones de Polo y Calicles. En el nivel de la persuasión, ninguna de estas es más efectiva que las demás. Se podría objetar que Sócrates lleva a sus interlocutores a afirmar lo que él afirma. Sin embargo, este hecho no tiene mayores repercusiones para sus acciones futuras. Aunque ellos se hayan visto, de alguna manera, sujetos al acuerdo con él, nada nos permite pensar que tendrán en cuenta el razonamiento en un futuro o que, aun teniéndolo en cuenta, no brindarán nuevas razones justificando la elección de su estilo de vida. Es de suponer que Gorgias, Polo y Calicles se crearán en licencia de superar o suprimir las contradicciones lógicas por mor de los límites de sus vivencias.

estas preguntas y otras que quizás nos aparecerán más adelante, continuaremos explorando a través del enfoque comunicativo con el que se abrió este capítulo. De lo anteriormente dicho admitamos que *todo lo comunicable es a la vez todo lo experienciable*.

Para Brisson (1994: 20), la comunicación designa todos los procedimientos por los cuales alguien puede ejercer una influencia sobre otra persona. La comunicación se completa a través de una cadena de cooperación en la que se ven involucrados una fuente de información, un emisor, una fuente de ruido, un receptor y un destino. La información es lo que podría ser dicho. A partir de esta un emisor elige un mensaje entre un conjunto de posibilidades. Cuando es emitido el mensaje, este es transformado en señales que son de otra manera recibidas por un receptor. Las señales son usadas por un código y se encuentran en él de manera organizada. El código “es el sistema convencional de símbolos y de reglas gracias a los cuales el mensaje puede ser producido y correctamente interpretado; mientras que el mensaje equivale a toda instancia de comunicación que hace uso del código” (Brisson 1994: 20). El receptor, de otro lado, es aquel que interpreta las señales transmitidas por el emisor. Pero estas son modificadas por lo que Brisson llama el “ruido” (*bruit*), que se corresponde con todos los obstáculos y modificaciones que afectan las señales transmitidas.

De acuerdo con esto, podemos imaginarnos formas usuales de transitar a través del código. Y entre más usual sea la manera de transitar, más “ortodoxa” y más aceptada para la comunidad de habla que hace uso del código. La plasticidad y facilidad en la producción de mensajes equivaldría a la disposición del emisor frente a lo que usualmente es interpretado por un receptor cualquiera. Un *flâneur* del código dispuesto a beneficiarse del mismo, no tendría más que fijarse en los usos que una comunidad de habla hace del código desde un punto de vista formal y de contenido. Pero, para reconocer cómo se van estableciendo estos usos es quizás de necesidad remitirse igualmente al πάθος humano y a las formas más comunes del “experienciar” humano, por medio de las cuales también se

va consolidando un sistema de valores propio a una comunidad. Tengamos en cuenta que, como indica Brisson (25), ciertos tipos de información “se integran al sistema de valores propio a un colectivo y pueden servir a su defensa y a su ilustración positivamente o negativamente”. Si, como hemos dicho, la información corresponde con lo comunicable o lo que se puede decir, entonces esto comunicable ha de ser por necesidad *experienciable*. De aquí que las informaciones más comunes para un colectivo sean también las de más fácil acceso para la experiencia. Por todo esto, parece que nuestro *flâneur* del código habrá de estudiar cómo se producen las experiencias más comunes entre los seres humanos y cuál es su contenido, antes de producir los mensajes con los que se beneficiará de la aprobación de una comunidad de habla.

Si admitimos que las personas, en general, se unen, interactúan y hacen cada una de las cosas que hacen ya por placer, ya por dolor –movidas por el deseo o por el miedo, o por eso que algunos llaman *inclinación*¹⁰⁶; el éxito de una *comunicación* para el flâneur radicaría, en parte, en una capacidad de desenvolvimiento a través de toda circunstancia dada, donde se juegue el deseo y el miedo del interlocutor. No es difícil ver que el *Gorgias* abunda en la aplicación de una teoría parecida a esta que intentamos representarnos. En este diálogo la experiencia y manejo de la vergüenza se ponen en escena magistralmente. ¡Tanto así que una cierta teoría que le subyace es frecuentemente pasada por alto! La estrategia de la ὀμῆ está maravillosamente construida en este diálogo; no obstante, ella es insuficiente. La estrategia de los oradores, por otro lado, se base en el encomio y la apelación a un sentimiento general. Kahn de alguna manera nos remite a esto cuando observa

que el importante rol atribuido a la vergüenza en las tres refutaciones es una clave para su más amplia validez. La vergüenza refleja una concepción platónica correspondiente a nuestra propia noción de

¹⁰⁶ “Muchos hombres [...] afirman que muchos que conocen lo mejor no quieren ponerlo en práctica, aunque les sería posible, sino que actúan de otro modo. Y a todos cuantos yo pregunté cuál era, entonces, la causa de ese proceder, decían que estar vencidos por el placer o el dolor, o que los que hacían eso obraban dominados por alguna de esas causas que yo decía hace un momento” (*Protágoras* 352d5-e2, traducción de García Gual).

un sentido moral innato, pero que Platón describe como un deseo universal por lo que es bueno (Kahn 1996: 138)¹⁰⁷.

Siguiendo nuestra interpretación del diálogo, lo interesante de esta afirmación de Kahn es que nos enseña de qué manera se erige como altamente comunicable la ὀργή. Por medio de la vergüenza¹⁰⁸ Sócrates estaría demostrando¹⁰⁹ a sus interlocutores la importancia de la virtud. La actitud de Sócrates delante de sus interlocutores delata un hábil uso de la comunicación. Él ha comprendido el valor de la inclinación entre los seres humanos. Así, su ‘afán’ de convencer a sus interlocutores acerca de la importancia de la vida virtuosa encuentra en la manipulación de las inclinaciones una vía segura de transmisión, de comunicación. La experiencia de la vergüenza es mucho más perturbadora y conmovedora que la experiencia de la vida filosófica a la que, por lo demás, no están debidamente acostumbrados los interlocutores de Sócrates. Si él no tuviera presente esto y pretendiera desde un principio convencer a sus interlocutores a través de lo comunicable de la experiencia filosófica, todos sus intentos se verían frustrados. Pues esta experiencia no está muy al alcance de los interlocutores del *Gorgias*; y ellos tampoco son los interlocutores *caritativos* que hallamos en diálogos como el *Critón*¹¹⁰.

El *Banquete* nos presenta otro buen ejemplo del uso que hace el discurso socrático (*logoi sokratikoi*) de la vergüenza como *medium* –como posibilidad de traspaso, en tanto generadora de la eclosión o el chispazo, de la vida virtuosa. Según dice Alcibiades, el único capaz de ponerlo en vergüenza es Sócrates (215e1-216b6). Este es el único capaz de mostrarle que sus acciones no son virtuosas y que ellas no se dirigen a ningún bien real. ¿Por qué? De nuevo: él posee una gran habilidad comunicativa y parece comprender una

¹⁰⁷ La traducción de este texto de Kahn es mía. La afirmación de Kahn parece verse confirmada en la *República* (538c6-8). Sin embargo, allí no queda del todo claro cuáles son estos δόγματα, ni de dónde vienen. No podemos descartar la posibilidad de que sean innatos.

¹⁰⁸ La provocación de la vergüenza es una de las funciones del ἔλεγχος. Este sentido de ἔλεγχος parece ser el más antiguo. Según LSJ, Homero lo usa para referirse a algo reprochable o deshonorale (véase además Chantraîne 2009: 319). Teniendo presente *Apología* (29e4-30a1), creo que es este el sentido que parece privilegiarse allí.

¹⁰⁹ Recuérdese que la demostración de la virtud hace parte de la primera de las actividades de Sócrates que nos es posible entrever en la *Apología*.

¹¹⁰ Sobre este punto véase Gentzler (1995: 25).

cierta teoría de la misma. En el caso particular del *Banquete* es evidente que “Sócrates sabe exactamente cómo comprometer la atención de Alcibiades, cómo apelar a sus aspiraciones y deseos –su eros– y consistentemente usa su conocimiento de Alcibiades para atraerlo hacia la filosofía” (Gordon 2012: 153).

Si volvemos a la cita de Kahn, encontramos la atribución a la *persona* de Sócrates de una cierta aprehensión de un “sentido moral innato” (cf. *República*, 538c6-8) en los seres humanos, descrito como “un deseo universal por lo que es bueno”.

Esta es la tesis presentada en la primera paradoja defendida contra Polo: todo ser humano desea el bien y lo persigue en todas sus acciones (*Gorgias* 468b-c, 499e: cf. *Menón* 77c-78b, *Rep.* VI, 505d11). La vergüenza opera en el diálogo como una oscura intuición del bien por parte de los interlocutores de Sócrates. Debe ser una intuición de este tipo de la que depende la afirmación de Sócrates según la cual Polo y Calicles van a estar inevitablemente de acuerdo con él o van a estar en desacuerdo con ellos mismos. Pues (como Sócrates dice) todos desean el bien. Y el bien es de hecho la *ἀρετή* socrática, la excelencia moral e intelectual del alma. Es por esto que nadie quiere ser injusto o actuar injustamente (Kahn 1996: 138).

En efecto, este pasaje es de gran ayuda para aclararnos la misión socrática enunciada desde la *Apología*. Todo esto nos permite reconocer el rol del miedo y el deseo –el rol de las inclinaciones– que se juega en los interlocutores de Sócrates en el *Gorgias*. Kahn interpreta muy bien el lugar asignado a la vergüenza y al *ἔλεγχος* socrático dentro del diálogo y va correctamente más allá de ellos al indicar que pretenden favorecer la preocupación por la virtud. Pero, aun comprendiendo esto, su interpretación no escapa de la asunción que Gorgias, Polo y Calicles han interpretado los movimientos del razonamiento socrático de manera satisfactoria. Kahn parece transferir su propio convencimiento a los interlocutores de Sócrates al afirmar que “[l]a vergüenza opera en el diálogo como una oscura intuición del bien de la parte de los interlocutores de Sócrates”. Por el contrario, las dos interpretaciones de la vergüenza que encontramos en el diálogo (la de Polo y la de Calicles) no derivan en la aprehensión de una “oscura intuición del bien”, ni parecen acceder al ámbito ético. Estoy de acuerdo con que los interlocutores de Sócrates, como indica Kahn, *han debido* experimentar una intuición del bien. Empero, si se prueba que la *refutación* experimentada por ellos no accede a la intuición del bien (la

ἀρετή socrática), vale la pena indagar de qué otro modo es experimentada la refutación y por qué.

Como ya hemos podido intuir apoyándonos en la *Apología*, la ὁρμή ἐπὶ τοὺς λόγους se caracteriza por referirse a la virtud –ella es περί τῆς ἀρετῆς. Al igual que la retórica el fin de la ὁρμή es producir una persuasión *en* el alma de las *personas* a quienes se dirige. Pero esta persuasión de nuevo *se refiere a* la virtud y es transmitida en privado por Sócrates. Este ‘afán de razonamientos’ no es, en consecuencia, algo gratuito. Al contrario, él parece suscribirse a una intuición o convicción acerca de la manera como los seres humanos habrían de conducirse en la vida. Sócrates en numerosas ocasiones es malinterpretado por sus interlocutores en los diálogos de Platón; su labor parece contenciosa en más de un sentido. El objeto de su oficio tampoco parece algo determinado. Considero que, incluso, y aunque sea acusado con razón de temeridad, todos los diálogos de Platón y toda la literatura platónica imaginable son insuficientes a la hora de *determinar* la virtud. Además, dicha determinación no parece de entrada labor de la filosofía. Y con todo, ella, al menos como ha visto Sócrates o, si se quiere, como ha visto el Sócrates de Platón, está sujeta de la virtud, depende innegablemente de la virtud *en* el alma.

Esta reintroducción del problema sobre la actividad filosófica de Sócrates no tiene otro objeto que llamar la atención sobre la dificultad de la satisfacción de la misma. Encontramos así, dicho sea de paso, que las mismas expresiones de la ὁρμή, introducidas por nosotros en la sección anterior, se quedan cortas al referirse tan sólo a la transferencia y sostenimiento del diálogo. Pero todavía creemos que este hecho se debe a la propia naturaleza del diálogo aquí analizado, junto con las limitaciones a que toda interpretación se ve sujeta: se supone más que lo que se dice. Ahora bien, si para nosotros como estudiosos de la obra platónica –como público con deseos de aprehender de qué se trata todo esto– es difícil reconocer qué es la virtud y qué el alma, imaginémosnos las dificultades por las que pasan personajes como Gorgias, Polo y Calicles. Así, si Sócrates les hace ver las inconsistencias del género de vida adoptado por cada uno, ¿puede este

acto considerarse de provecho para ellos? ¿Es creíble para ellos la posibilidad de llevar una vida mejor que la ya abrazada? Y, más aún, ¿la tal invitación socrática a la virtud puede de alguna manera ser bienvenida en, y ser experimentada como tal por, dichos caracteres?¹¹¹. Por último: ¿es posible encontrar un medio más efectivo de persuasión distinto al ἔλεγχος?

5.3. La interpretación del ‘impulso’ por parte de los interlocutores de Sócrates en el *Gorgias*

La apertura de los intercambios entre Sócrates y Polo, y Sócrates y Calicles son introducidos de manera muy similar. Con algunas variantes aderezadas por Platón atendiendo al carácter de cada uno de estos personajes, ambos acusan a Sócrates de haber tendido una trampa a su interlocutor para provocar su acuerdo respecto de una proposición clave (cf. 461b4-c1, 482c7-d4, 482d7-e2); afirman que Sócrates se regocija actuando así, llevando a su interlocutor a las conclusiones deseadas por él (cf. 461b8-c1, 482d3-5); y comprenden que los interlocutores de Sócrates han *sentido* vergüenza de decir lo que verdaderamente piensan (cf. 461c2-3, 482c6-7, d6, e2). Calicles va más allá en su interpretación. Afirma que la contradicción a la que es llevado un interlocutor es producto de su propia vergüenza e incapacidad de cargar (τολμᾶν) con los discursos de su pensamiento (cf. 482e6-483a2). También afirma que Sócrates procede sofística y erísticamente, pues cuando su interlocutor tiene en mente una proposición interpretada por él en un sentido, Sócrates ataca esta misma proposición al preguntarle por esta en un sentido contrario (cf. 483a2-4).

Esta es la forma en que Polo y Calicles interpretan el ἔλεγχος socrático por medio del cual se busca acceder a la anhelada conversión de los interlocutores. La interpretación correcta, o el modo en que se esperaría que esta fuera experimentada, escapa por alguna razón de

¹¹¹ Quizás sea más acorde con el proceder del diálogo hacer otras preguntas como: ¿qué espera el drama del *Gorgias* de lectores atentos como Kahn? Adviértase que este diálogo, quizás como ningún otro, rompe con lo que llaman en teatro “la cuarta pared” (véase 458b5-c7, 473e5, 473e5, 474a2, 497b4-5, 505e1-506a7).

las experiencias de Polo y Calicles. Esta razón debe ser buscada, como creemos, en un horizonte comunicativo¹¹².

El mensaje principal que quiere transmitir Sócrates es aquel de la virtud. En el transcurso y transmisión del mensaje al receptor, él debe atravesar por un conjunto de obstáculos (“ruidos”) que están ahí para hacerle mella. Creemos que la eliminación de estos obstáculos es una de las tareas del método de pregunta-respuesta. Pues, por medio de este parecen exponerse a la luz tanto las creencias como las vivencias de los interlocutores, que movilizan los ruidos. La claridad que Sócrates pueda llegar a tener acerca de los enunciados de sus interlocutores es fundamental para infundir en ellos lo que aquí llamamos una *ὁρμή ἐπὶ τοὺς λόγους περὶ τῆς ἀρετῆς* o, lo que es lo mismo: convertirlos a la filosofía. El *φιλόλογος* ha de preparar al receptor del mensaje en una especie de purga del discurso del otro. Naturalmente, no escapa del ojo del mismo una desaprobación del discurso del otro que verá su acentuación y clímax en la aplicación del *ἔλεγχος*¹¹³. Vemos, entonces, que un movimiento interpretativo precede la interpretación del mensaje socrático por parte de los interlocutores. La conciencia del *φιλόλογος* no puede ser llevada más lejos: él mismo admite que su interpretación no es infalible —él pudo bien haber malinterpretado lo que en realidad haya querido decir otra *persona*¹¹⁴. Supuesto que esta primera interpretación no sea correcta —y si, además, se probara que ella no es correcta—, quizás la transmisión de la *ὁρμή* no sería vista como legítima.

Una vez Sócrates cree haber entendido lo que el otro quiere decir, eliminando de esta manera ciertos “ruidos”, inicia un examen *ἐλεγκτικός*. Por medio de este es vehiculada la conversión filosófica del receptor. Pero, de nuevo, el *ἔλεγχος* depende del allanamiento de los “ruidos” que no es posible sin la cooperación del interlocutor. Y, por otro lado, este

¹¹² Sin embargo, como es posible constatar en el dialogo los aspectos psicológicos y educativos contribuyen en las representaciones de los individuos por medio de las cuales se materializan sus dichos y hechos.

¹¹³ *Ἐξέτασις* y *ἔλεγχος* son perfectamente limitados en el diálogo entre Gorgias y Sócrates. El límite entre ellos se instaura en 457c4-458b3. Antes de este pasaje toda la conversación ha transitado los caminos de la *ἐξέτασις*; después de este se empieza a movilizar el giro del *ἔλεγχος*.

¹¹⁴ ἴσως... σοῦ ὀρθῶς λέγοντος ἐγὼ οὐκ ὀρθῶς ὑπολαμβάνω (458e4-5). [Quizas tú te expresas correctamente y yo te estoy malinterpretado (mi traducción).]

debe aceptar, y hacerse responsable de, lo que haya podido presumirse de su discurso. El allanamiento da la impresión de que un discurso se ha determinado, es como un “ahora comprendo qué es lo que quieres decir”. Empero, para no dar pasos en falso, nuestro hábil φιλόλογος hace expresa la pregunta de si es *esta comprensión* lo que el otro quiere decir¹¹⁵. Ahora bien, si sobre la marcha del ἔλεγχος se descubre que esto no era lo que se quería decir, el interlocutor se verá obligado a volver sobre lo dicho *examinando mejor la cuestión*. Este es el primer viso de la transferencia de la ὁρμή ἐπὶ τοὺς λόγους. Sin embargo, por esta transferencia un interlocutor todavía no pasará a considerar la virtud – no es aun περί τῆς ἀρετῆς. Dos pasos intermedios deben considerarse antes de esto: uno, donde el interlocutor acepte graves fallas en su complejo de opiniones; otro, donde él mismo admita bajo el efecto de la ὁρμή socrática la necesidad de las indagaciones alrededor de la virtud. Para asegurar la conversión, parece que la refutación socrática, que ejerce sobre otras *personas* la necesidad del examen sobre los propios pensamientos, habría de extenderse sobre la mayoría de los objetos de creencia de un interlocutor, y hacer esto bajo el auspicio del mismo¹¹⁶.

Lo observado en el *Gorgias* nos informa, sin embargo, que un interlocutor siempre puede denunciar como ilegítima a esta fase del examen socrático que hemos llamado “allanamiento de los ruidos”. No cabe duda que Polo y Calicles tienen opiniones fuertes sobre la manera de llevar sus vidas. Este último ha llegado incluso a erigir algo semejante

¹¹⁵ Este hecho no elimina una posible malinterpretación o equívoco. Menos aun cuando Sócrates parece reconocer en lo dicho por sus interlocutores más que ellos mismos. Dicho con una imagen, Sócrates hace muchas veces de cuco. Tal como el cuco Sócrates reemplaza sus productos con aquellos de otras aves. En su caso un razonamiento es reemplazado por otro del interlocutor. Cuando el interlocutor descubre que ha estado alimentando un razonamiento ajeno, ya es demasiado tarde. Este toma vuelo y continúa reproduciéndose. Lo complejo de esta relación parasitaria no elimina el reconocimiento que se expresaría en la frase “¡No!... ¡Ese hijo no es mío!”.

¹¹⁶ Por lo general, las voluntades involucradas en diálogos como el *Gorgias* van aceptando y rechazando las proposiciones que les van apareciendo sobre la marcha de los razonamientos liderados por Sócrates. Estas voluntades dan por poseída una proposición de la que es muy difícil liberarlos, y sobre la que el razonamiento vuelve destruyéndola. Una voluntad es capaz de afirmar o negar cualquier proposición menos esta desde la cual todos sus dichos y hechos se conforman. Lo que descubre Sócrates, el de los diálogos tempranos, es que estas creencias intangibles e imperecederas para una voluntad son aquellas de las que ella debería cuidarse más y examinar constantemente.

a un sistema o cuerpo de conocimientos que da cuenta de su forma de llevar la vida. Delante de tales personajes cualquier intento por transferir un ‘impulso’ virtuoso constante y sostenido parece destinado al fracaso; y más aún, cuando dichos personajes son incapaces de lanzar si quiera una mirada a la interpretación de Sócrates, pues esta es de entrada aberrante para ellos¹¹⁷. Es así como llegamos a la caliclea afirmación de que Sócrates manipula los discursos de los demás de manera que estos vengan en apoyo de sus argumentos.

Durante los primeros intercambios entre Sócrates y Calicles, este último trata de llevar al primero a su propia convicción del estilo de vida que merece la pena vivirse. Esto ocurre tras la aplicación del ἔλεγχος sobre ciertas actitudes que él comparte con Gorgias y Polo. Naturalmente, el acarniense niega que estos hayan sido llevados a la contradicción de sus pensamientos. Según él, el error de ellos radica en la falta de ἀναισχυντία y la incapacidad de soportar bajo cualesquiera circunstancias los pensamientos propios. Lo que echa de menos en Gorgias y Polo es precisamente esto: la desvergüenza y la audacia. Al parecer para él los discursos de Gorgias y Polo permanecerían verdaderos toda vez que los oradores movilizasen con estos discursos la propia desvergüenza y audacia; una vez son privados de estos dos atributos personajes como el orador y el superhombre calicleo, cualquier defensa de este modo de vida es socavada.

Entre los tres interlocutores del φιλόλογος en el *Gorgias* se teje una red cooperante que se alimenta del mantenimiento de la injusticia. La aparición del acarniense en el diálogo representa el más vivo remiendo del espléndido traje.

¹¹⁷ “Hallar el sentido de las afirmaciones y comportamiento del otro, incluso su más aberrante comportamiento, requiere de nosotros un gran compromiso con la verdad en ellos. Ver demasiada irracionalidad en el otro es simplemente disminuir nuestra habilidad de entender qué es eso acerca de lo cual él nos parece tan irracional” (Davidson 2001: 153; mi traducción).

5.4. La primera ῥῆσις de Calicles y las «tres tesis relativas»

El discurso que Calicles opone a «lo encontrado» por Sócrates y sus otros dos interlocutores goza de un relativismo tal que él se cree capaz de reinstaurar la injusticia. En efecto, para él hay dos tipos de justicia: la natural (κατὰ φύσιν) y la convencional (κατὰ νόμον). El relativismo de Calicles gira en torno a la tesis según la cual aquello que es llamado injusto por la justicia por convención es lo justo por naturaleza. El derecho de gobernar y de tener más que los demás es lo justo para un conjunto selecto de hombres nacidos bajo el signo de cierta superioridad. Si, de otro lado, se ha constituido una justicia por convención, este hecho se atiene a una necesidad de la mayoría de los hombres. Ellos se oponen al avance violento de los hombres superiores mediante la constitución de leyes (νόμοι). El propósito de estas sería poner trabas a la naturaleza de los hombres superiores, impidiendo su desarrollo.

La sustentación de esta “teoría política” hace un llamado a la experiencia de los otros seres vivos y de los seres superiores. Los ejemplos del acarniense están sujetos a las mismas lógicas de inducción que más adelante él criticará a Sócrates (véase 490c8-d1, 491a1-3). En paralelo con la refutación de Polo, él llama la atención sobre tiranos como Jerjes y Darío, cuyas acciones desplegaron la ansiada justicia por naturaleza del hombre superior. Al pie de estos tiranos, la *indiscriminada* experiencia de los demás seres vivos y de los hombres en todas las ciudades (y de toda clase) muestra a Calicles la ‘verdad’ de su juicio¹¹⁸. En tercer lugar, Calicles se apoya en Píndaro para sustentar la teoría.

Recordemos que las tesis sobre las que se vuelve con violencia la teoría son: (1) más vale padecer injusticia que hacerla y (2) es más vergonzoso (αἰσχίον) cometer injusticia que padecerla. Para la disolución de ambas tesis Calicles recurre a una sola imagen entre muchas posibles: aquella del hombre en calidad de esclavo. Esta imagen gira la balanza

¹¹⁸ Calicles muy pronto hace universal una tesis que ha partido de un principio relativo; y la ha elevado a este lugar de universalidad a partir del razonamiento inductivo. Adicionalmente, él pretende redondear su tesis de la justicia por naturaleza invocando una injustificada perfección del juicio: οὕτως τὸ δίκαιον κέκριται (483d5). [Esto ha sido ya juzgado como justo.] Véase sobre este punto Dodds (1959: 267).

sobre el hecho de padecer injusticia a tal punto que el padecer se muestra por entero insoportable. Así, en primer término, padecer injusticia *equivale* a ser reducido a un estado de esclavitud (483a8-b4¹¹⁹). Si reformulamos las tesis de Sócrates una vez estas han alcanzado a Calicles¹²⁰, obtenemos algo así como: (1) más vale ser esclavo que no serlo y (2) es más vergonzoso no ser esclavo a serlo.

Esto da curso a la primera tesis relativa. Si pertenezco al grupo de los esclavos, observaré ciertos valores y me atenderé a ciertas creencias; si pertenezco al grupo de los no esclavos, observaré otros valores y me atenderé a otras creencias. En lo relativo a la justicia, si soy un esclavo, lo justo para mí será que todos tengan por igual; ahora, si no soy un esclavo, lo justo para mí será tener mucho más que los demás y gobernar sobre estos. Existen dos proposiciones que acompañan esta primera tesis relativa: (1) las leyes son instauradas por la asociación de hombres débiles (los esclavos) y (2) el hombre que no es esclavo es superior *por naturaleza* a cualquier asociación de hombres débiles. Con estas dos proposiciones se cree superado el relativismo. Todo lo que pertenezca al hombre superior será en consecuencia lo ‘verdaderamente’ bello, justo y bueno.

Dicho esto, el acarniense dirige su atención a dos tipos de prácticas: la filosofía y la política. A través de estas es expuesta su segunda tesis relativa. La filosofía, según él, es propia de los jóvenes. La política, por el contrario, es propia de los hombres superiores capaces de manipular los discursos atendiendo a su propio beneficio. Dado que la filosofía es una actividad propia de jóvenes, la persistencia en ella llegada la edad adulta será propia

¹¹⁹ Esta afirmación es demasiado fuerte. Según ella, *todo* hombre incapaz de ayudarse a sí mismo y de cuidarse a sí mismo es digno del nombre de esclavo. No se matiza en qué situaciones esto sería así, conque tal vez debamos asumir que en cualquier situación donde un hombre no sea capaz de ayudarse y cuidarse este habrá de considerarse un esclavo.

¹²⁰ Téngase en cuenta lo dicho más arriba acerca de la comunicación (p. 66): “[c]uando es emitido el mensaje, este es transformado en señales que son de otra manera recibidas por un receptor”. El “ruido” no allanado (véanse más arriba pp. 71-72) hace que Calicles traduzca las tesis de Sócrates en unas totalmente distintas. No hay que desconocer que esta traducción es explicable desde el punto de vista de (1) la posibilidad de *indeterminación* de las proposiciones y (2) la educación y *creencias* del interlocutor. Tanto (1) como (2) podrían dilucidarse gracias a una teoría del lenguaje que atendiera a la producción de estos fenómenos.

de hombres ridículos y de carácter servil. Aquí, Calicles se sirve de una analogía. Balbucir es propio de los infantes, mientras que hablar con claridad (o dialogar) es propio del adulto. A juicio de él, este balbucir en los infantes, en tanto propio de ellos, alegre y es observado como propio de un infante libre – es *natural*, podría añadirse. Si, por el contrario, Calicles escucha un infante hablando claramente y dialogando, juzgará de él que no es libre, dada la falta de *naturalidad* de sus gestos. Esta analogía sirve para sustentar su segunda tesis relativa: hay actividades que convienen por naturaleza a cada edad. Al lado de esta analogía, una cita de Homero (*Iliada*, IX, 441) y otra de Eurípides (*Antiope*, fr. 188) vienen a corroborar la tesis. Estos tres recursos sirven a propósito de la conversión de Sócrates a la vida política.

La tercera tesis proviene en realidad de una cita de Eurípides. Su propósito es mostrar por qué los políticos se ven ridículos cuando se inmiscuyen en las discusiones de los filósofos; y por qué, de otro lado, los filósofos hacen el ridículo cuando se entrometen en las cosas de los políticos. “Cada quien pasa la mayor parte de su tiempo en ese lugar donde cree ser el mejor” (cf. 484e6-7). Esta nueva tesis otra vez muestra el relativismo de Calicles. De modo que no hay una sola forma de ser mejor, sino múltiples; todo depende del ámbito en el que quiera desenvolverse cada hombre.

4.3.1. Erudición literaria en la primera ῥῆσις de Calicles

Además de su relativismo, lo que sorprende de este discurso de Calicles es el uso de las citas. En tan sólo cuatro páginas de Stephanus, él ya ha introducido seis citas de poetas: una de Píndaro, cuatro de Eurípides y una de Homero. La cita de Píndaro –en cuya autoridad se pretende basar la “teoría política”– ha sido objeto de numerosas discusiones entre comentaristas e intérpretes del *Gorgias* (vease Dodds 1959: 270-272¹²¹). Creemos que este no es lugar para reseñar las discusiones; y lejos de hacer una apología del tebano,

¹²¹ No gratuitamente Dodds redacta tres páginas donde nos refiere el debate.

asumiremos, para efectos de nuestra interpretación del mito (523a1-527a4), que tanto Calicles como Píndaro sostuvieron tesis semejantes¹²².

Con la cita de Píndaro constatamos la posibilidad de un origen mítico, y tradicional, de la primera tesis. (Adviértase que Calicles, tal vez sin darse cuenta, introduce en el diálogo la voz del mito.) Tal como los sofistas, el acarniense integra al mito en su discurso para hacerlo más plausible. Para él, la “teoría política” se manifiesta en el pensamiento mítico de Píndaro. Así, la justicia por naturaleza o la personificación de la ley (el Νόμος), que manda sobre mortales e inmortales, dirige lo más violento reclamándolo como justo (cf. 484b4-7¹²³). Siguiendo la interpretación de Calicles, Píndaro continúa justificando su afirmación en los trabajos de Heracles; pero, enseguida, el olvido de la canción pindárica (484b10) le permite adaptar el testimonio del tebano a favor de su “teoría política”. Este olvido, además, pasa por el desconocimiento de la tradición; haciendo a un lado las causas de los trabajos de Heracles, Calicles se fija tan sólo en el «derecho» que tenía Heracles para tomar el ganado de Gerión. *Naturalmente*, siendo aquel el más fuerte (κρείττονος), lo justo es que tenga más. De este modo, en la versión de Calicles, el Νόμος dirige y brinda el derecho al más fuerte o a lo más violento (Heracles).

Empero, como ya sugerimos, el desconocimiento (484b10) es cómplice de la interpretación presentada por el acarniense. En efecto, la cita nos oculta el papel que jugó Euristeo en el robo del ganado. Si no hubiera sido por él, Heracles no habría tenido que robar el ganado; pues no fue robado para provecho de Heracles, sino en favor de

¹²² Esta misma asunción es la que hace Sócrates más adelante (cf. 488b2-6). En la *Leyes* el juicio contra Píndaro, y lo que este pudiera creer acerca de lo justo en lo relativo al más fuerte, es de nuevo puesto en escena (cf. 690b7-8 y 690c1-3). De este juicio y del discurso de Calicles podríamos concluir, al menos, que era común atribuirle a Píndaro una cierta “teoría política” cuya calidad se asemejaba a la de Calicles (véase *Leyes* 715a1-2). Lo que interesa no es saber si Píndaro creyó o no en la justicia por naturaleza y en el gobierno del más fuerte sobre el más débil; interesa más bien reconocer que en la transmisión de la obra de Píndaro un grupo de hombres interpretó en su favor unos pasajes de Píndaro (véase 715a1-2).

¹²³ La cita de Píndaro no está libre de ambigüedades. Sin embargo, hemos intentado adaptarla de manera que refleje lo que entiende Calicles de ella. Suponemos, así: (1) τὸ βιαιότατον es complemento de ἔγει y δικαίων, (2) δικαίων ha de entenderse en el sentido de ‘justificar’, ‘ver como justo’ o ‘juzgar legítimo’. Si se quisiera salvar la reputación del poeta conservando la misma lección de Dodds (cf. 1959: 270-271) y lo dicho en (1), basta con tomar δικαίων en el sentido de ‘castigar’ o ‘someter a la justicia’, como hace Bailly.

Euristeo¹²⁴. De otro lado, la interpretación de Calicles también desconoce la causa de la *servidumbre* de Heracles, la cual es producto de un castigo del dios¹²⁵.

Las citas extraídas de la *Antiope* de Eurípides son igualmente relativas. En esta obra la postura de Zeto respecto del género de vida mejor nos muestra de nuevo una posición entre varias. Con la presentación de estas citas, Calicles escapa al examen *hermenéutico* y las consideraciones de fondo suscitadas por la obra de Eurípides. Él está sujeto a la abstracción de cualquier elemento que no sea favorable a su propio “experienciar”. De este modo, los discursos de Anfión y la resolución sintética del drama no son tenidos en cuenta por Calicles; su *πάθος* es sobremanera excluyente, resistiéndose a aceptar los ‘avances’ de Sócrates contra las creencias de Polo.

El uso de las citas, la –en apariencia– perfecta “teoría política” y la *amistosa* invitación a la vida política elevan a Calicles a una posición de superioridad expresiva que pone a prueba la demostración de las tesis expuestas a Polo. Ahora, el cuadro de la vida superior se completará más adelante, cuando descubramos finalmente lo que entiende el acarniense por ‘hombres superiores’. En un primer asomo de definición, afirma: son hombres superiores

οἱ ἂν εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι ᾧσιν, ὄντινα ἂν τρόπον εὔ οἰκοῖτο, καὶ μὴ μόνον φρόνιμοι, ἀλλὰ καὶ ἀνδρεῖοι, ἱκανοὶ ὄντες ἃ ἂν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν, καὶ μὴ ἀποκάμνωσι διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς (491b1-4).

[L]os de buen juicio para el gobierno de la ciudad y el modo como estaría bien administrada, y no solamente de buen juicio, sino además valientes, capaces de llevar a cabo lo que piensan sin fatigarse por debilidad de espíritu (traducción de Olivieri modificada).

¹²⁴ Asimismo, en el diálogo Calicles no soporta el *ἔλεγχος* mirando a su propio beneficio, sino en favor de Gorgias y los demás *espectadores* del diálogo.

¹²⁵ Con esto no pretendemos decir que esta es la interpretación “correcta” de la cita. Por el contrario, queremos mostrar la indeterminación a la que se halla sujeta la misma. Para efectos del diálogo lo más sensato es, quizás, asumir, no sin cierta ironía, que Calicles y Píndaro son partidarios de la misma “teoría política”. Lo que interesa enseguida no es juzgar quién dijo qué, ni quién malinterpreta a quién, etc.; de nuevo, lo que interesa es saber si el régimen prescrito por dicha “teoría política” es *saludable* para el hombre.

Hasta aquí observamos que: (1) el hombre superior calicleo posee una noción de *justicia* por naturaleza que se hace cuerpo en la *πλεονεξία*, (2) el hombre superior posee una *inteligencia* con la que gobierna y (3) el hombre superior es *valiente* en lo que concierne a la ejecución de sus proyectos. Tras esto, y luego de que Sócrates se percata de la ausencia de la temperancia, el retrato del hombre superior se completa, mostrándose la dinámica y genealogía de sus poderes. Los tres «atributos» –justicia, inteligencia y valentía– son puestos al servicio de la intemperancia.

6. ΜΥΘΟΣ

Πρῶτον δὴ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιῶσι, καὶ ὃν μὲν ἂν καλὸν [μῦθον] ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὃν δ' ἂν μὴ, ἀποκριτέον. τοὺς δ' ἐγκριθέντας πείσομεν τὰς τροφούς τε καὶ μητέρας λέγειν τοῖς παισίν, καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν· ὧν δὲ νῦν λέγουσι τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον.

República 377b11-c5

El mito del final del *Gorgias* sirve un doble propósito. Por un lado, señala el intelectualismo socrático, echando una mirada crítica sobre el ἔλεγχος y su poder persuasivo; por otro lado, rechaza el uso al que se ven destinados los mitos en boca de los “oradores”. Ambas acusaciones surgen en un movimiento irónico gobernado por la *persona* de Sócrates, la cual es capaz de volverse con ojo crítico sobre sus propias inclinaciones y las de los demás paladines del λόγος.

La ironía recae tanto sobre Sócrates como sobre Calicles en una sola afirmación que nos remite inmediatamente al modo como el primero ha llevado a término el diálogo, y a la reprochable sustentación de las tesis desarrolladas por el segundo. Esta afirmación, o invitación, es aquella con la que comienza el mito.

Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοὶ λέξω ἢ μέλλω λέγειν (523a1-3).

Escucha bien un muy bello relato. Supongo que creerás que se trata de un mito. Sin embargo, yo considero que es un razonamiento; pues estas cosas que pienso decirte son muy verdaderas (mi traducción).

Decimos que esta introducción refiere al modo como ha llevado Sócrates el diálogo porque en ella somos testigos de la confiada fijación lógica con la que él ha atravesado (ἐλεγκτικῶς) las creencias de sus interlocutores. De otro lado, la introducción del mito

parodia la sustentación de la tesis de la justicia por naturaleza, la cual, tras una comprobación mítica, cree haber resuelto su valor de verdad¹²⁶.

En el presente capítulo nos dedicaremos a explorar estos dos supuestos que servirán el propósito de aclararnos el valor del mito en el contexto de las investigaciones filosóficas involucradas en el *Gorgias*. Al nivel del drama, sospechamos que la filosofía descubre la necesidad de ser más persuasiva, dando paso a otros medios de transferencia que compitan con la retórica ordinaria¹²⁷; medios de transferencia que lleguen a la mayoría, inspirando en esta la consideración de una vida en el examen¹²⁸.

Sócrates, a diferencia de Calicles, accede al mito una vez sus tesis han alcanzado cierto nivel de explicación cuyo límite es el diálogo. El mito no equivale a un sustento o apoyo fundamental de la técnica psíquica que desde el diálogo con Polo se viene exponiendo (cf. 464d2-3). Por el contrario, aquel insiste en la necesidad de la técnica psíquica, llevándola a los terrenos de lo invisible, lo que no se puede saber. Tercero, el uso socrático del mito se distingue del uso calicleo del mito en cuanto el primero es capaz de derivar en otros elementos para la “teoría psicológica”. En este sentido la fijación lógica y ‘el deseo de

¹²⁶ Recuérdese que inmediatamente después de la cita de Píndaro agenciada por Calicles, él afirma sin más que la canción pindárica es cierta (cf. 484c4). Tal como el mito que está a punto de relatar Sócrates, Calicles afirma la verdad de la cita pindárica justo antes de convidar a Sócrates a dejar la filosofía y seguirlo hacia lo mejor, la carrera política. La invitación a la filosofía sólo es expresada abiertamente una vez hemos llegado a estas alturas del diálogo (523a1 ss.). La invitación se extiende por medio de una lección mítica que no está en desacuerdo con ninguno de los pactos (ὁμολογίαι) del diálogo.

¹²⁷ La erudición literaria de Calicles ya ha puesto en guardia a Sócrates. Aquella, claramente, se subordina y sirve los propósitos de una “teoría política” que, sin someterse a un examen riguroso, se vanagloria de su verdad. Una vez se ha dado voz al mito y a la tradición dentro del diálogo, la filosofía descubre la necesidad de adoptar este modo del discurso, sujetándolo a sus normas. Un discurso mítico que marcha sin la dirección de la filosofía equivale a un cuerpo sin una cabeza real que lo gobierne. Para ahondar en la cuestión de la falta de autonomía del arte en la obra de Platón véase Dodds (1959: 322). Véase además Detienne (1985: 136).

¹²⁸ El *Gorgias* es un diálogo cuyo auditorio llama la atención. No sabemos exactamente quiénes componen al amplio grupo de los espectadores. Esto parece indiferente. Sin embargo, junto con Sócrates sospechamos que ellos ansían dominar el “arte retórica” de Gorgias. Este contexto, según creemos, aboca a la filosofía a la necesidad de exponerse a través de todos los medios posibles y a través de los géneros de discurso más convincentes.

razonamientos' se conservan hasta el final del diálogo, inflamando al auditorio (a nosotros mismos, los lectores) con todas las luces del espectáculo de la verdad.

La capacidad de las imágenes e historias de presentar un contenido de forma global e intuitiva es un *complemento* imprescindible del análisis conceptual. Visto así, el mito aparece como una segunda vía de acceso a la realidad que ciertamente, en cuanto contenido, no puede ser independiente del *lógos*, pero que ofrece, sin embargo, frente a él un *plus* que no puede ser sustituido por nada (Szlezák 1997: 142).

Consciente de los límites del mito, Sócrates es igualmente crítico respecto de los medios por los que se ha llegado a la formulación y exposición de la técnica psíquica (véase 527a5-8). La circunstancialidad del diálogo no permite que la investigación se libere de la manipulación *elenctica*, cuya finalidad es exclusivamente propedéutica. Pero descubrimos que la superación del *ἔλεγχος* y una «transacción dialógica» que se sirva de otros medios de investigación, quizás, ha de implicar la previa conversión filosófica. Dicho de otro modo, dada la diversidad de las opiniones de los interlocutores y la imposibilidad del acuerdo –aunque parezca mostrarse lo contrario–, el *ἔλεγχος* no puede abandonarse como medio de transferencia de la *ὁρμή*; con lo cual, solamente el interlocutor de tendencias filosóficas, cuyas preocupaciones coincidan con aquellas de la *ὁρμή* socrática, podrá avanzar la investigación por medios más seguros¹²⁹.

6.1. Mito, muerte y convicción

Antes de considerar el contenido del mito, todavía hace falta contemplar algunos aspectos circunstanciales que derivan en su enunciación. Dos de estos aspectos ya han sido elaborados. Por un lado, el mito parece mitigar la positividad de los razonamientos de Sócrates y sus interlocutores; por otro lado, aquel se presenta como una crítica al

¹²⁹ En este tipo de interlocutor, que ya se afana por la consecución de la virtud en sentido socrático, la apelación a la vergüenza no tendría sentido; así, la energía del diálogo se emplearía más en la construcción de un cierto “aparato teórico” que diera fuerza a la convicción acerca de la virtud. Esto es lo que ocurre a partir del libro II de la *República*, gracias a la pronta intervención de Glaucón y Adimanto.

relativismo mítico de Calicles. Pero, además, creemos que es necesario examinar un tercer y cuarto aspecto, relativos a la muerte y a la convicción.

En lo que toca a la muerte, el mito pretende mostrar que esta no es el más grande de todos los males. La muerte no es siquiera contemplada como un mal. Pues, además, ¿quién podría saber si estar muerto no es estar vivo y estar vivo no es estar muerto? (cf. Eurípides, *Frixo*, fr. 833). Como sea, la apuesta de Sócrates es por la justicia y no contra la muerte; ya que el mal no es morir sino morir de manera que el alma se vaya al Hades llena de crímenes atroces (cf. 522e1-3). El mito tiene, entonces, la doble intención de apartar el temor a la muerte e infundir el temor a cometer injusticias. Ambas acciones difícilmente serían motivadas sin la intervención del mito, aun cuando podrían suponerse como resultado necesario de los razonamientos.

Llegados a este punto alguien podría preguntarnos: “¿entonces el mito es acerca de la muerte? ¿Todavía hay que llamarlo ‘escatológico’?”. Nuestra respuesta no puede ser otra que afirmativa. Empero, no desconocemos que su escatología permanece ligada a, y es proyectada por, las acciones de una vida.

Ahora, es solamente a través de la convicción que el mito se formula como λόγος o razonamiento verdadero¹³⁰ y bello. Según creo, esta afirmación llama la atención sobre la manera como ha sido llevado el diálogo. La fusión del estilo mítico y el estilo lógico está en consonancia con la fusión del estilo retórico y el estilo filosófico contemplada a lo largo del diálogo¹³¹.

¹³⁰ Para Dodds la verdad del relato, y lo que le da el nombre de λόγος, no es la presentación de alguna verdad filosófica disfrazada de alegoría. Los mitos escatológicos de Platón describen un mundo que estaría más allá de nuestro conocimiento. Estos se configuran como expresión imaginativa que no puede ser enunciada sino a través del juego de símbolos del mito (cf. 1959, 376). De manera semejante, para Friedländer el mito platónico es una extrapolación donde lo establecido por un argumento filosófico (un λόγος) se extiende a lo desconocido o lo que no podrá ser visto (cf. Dodds, 1959, 377). Y dicha extrapolación, al darse como continuación de un λόγος, guardará algunas características del mismo, si bien no es λόγος en sentido estricto.

¹³¹ Es la misma combinación de registros que acompaña al *Fedro*. No obstante, en este diálogo, el protagonismo del ἔλεγχος es desplazado; y nos hallamos delante de un diálogo donde el interlocutor, Fedro, coopera distintamente con Sócrates.

En tres ocasiones la convicción socrática relativa al mito hace su aparición (véase 523a1-3, 524a8-b1, 526d3-4). Por vez primera, la convicción surge en el proemio del mito. Ella vuelve por segunda y por tercera vez en medio del mito y de la enunciación de lo que deriva Sócrates a partir del mito. En este sentido, la πίστις parece cubrir el espacio fronterizo entre el mito y la filosofía –ella nos permite pasar de un orden del discurso a otro; cuando la filosofía toca uno de sus límites, el filósofo puede tomar el riesgo de superarlo atravesando la frontera de la πίστις. En el *Gorgias* el filósofo avanza más allá de lo visible y cognoscible en ese arriesgado movimiento de vaivén que, cruzando por la πίστις, llega al mito, y del mito se devuelve a la reflexión filosófica.

6.2. Fe, Mito y reflexión filosófica

El contenido de la convicción ha sido transmitido, como era de esperarse, oralmente. El autor del mito es ocultado por Sócrates, o simplemente ha quedado en el olvido –no podemos saberlo. La acción requerida es una buena atención auditiva.

Para Dodds (1959: 372, 379, 380), el mito comienza en 523a1 y se interrumpe por primera vez después de 524a7. Desde la siguiente línea hasta 525a7, Sócrates empieza a exponer las implicaciones del mito (τὰ συμβάντα, cf. 524b1-2). Finalmente, la exposición del mito continua en 525b1 para terminar en 526d2. Nosotros nos apartamos un poco de esta interpretación. Como iremos señalando, los pasajes dedicados “exclusivamente” al mito son: (1) 523a1-524a7, (2) 524d7-525a7, (3) 526b4-526d2.

La figura de Homero es intercalada al interior del relato para darle mayor verosimilitud (cf. Dodds 1959: 373). La primera mención al poeta se da al principio del relato. Esta no deja de ser extraña, si tenemos en cuenta que este mito fue escuchado por Sócrates¹³². A decir del poeta, se repartieron el poder Zeus, Poseidón y Plutón, al recibirlo de su padre (523a4-5). Según esto, el gobierno no es usurpado a Cronos, ni hay una disputa entre los

¹³² No hay que descartar un uso paródico de las referencias a Homero. La parodia estaría relacionada con el primer discurso de Calicles y la forma como este se vale de la autoridad del poeta.

hermanos. Por el contrario, ellos inmediatamente reciben el poder del padre proceden a su repartición.

Ahora, este gobierno tiene que administrar, entre otras cosas, una ley (νόμος) relativa a los seres humanos que existía en el gobierno de Cronos. Esta ley tiene un carácter eterno: “desde siempre y aún ahora existe entre los dioses” (523a6); y no rige sobre los vivos, como el Nomos calícleo, sino sobre la vida de mujeres y hombres vista como un todo. A la ley no le interesa si esta mujer *es* más fuerte o más violenta, lo que le interesa es si la vida de una mujer *ha sido* justa y piadosa. Porque si se probara que lo admirable en las mujeres está estrechamente ligado con el poder de tener muchas cosas a través de la violencia y la fuerza, esto habría de constituirse como ley mítica. Sin embargo, una vez todos los razonamientos llevados a cabo hasta el momento han mostrado que lo admirable en la mujer es el vivir con justicia y piedad, y obtener la felicidad por estos medios, la ley debe sancionar teniendo esto en cuenta.

Así, quienes han llevado una vida justa y piadosa merecen, según la ley, “habitar en las islas de los bendecidos en total felicidad y libres de males” (523b1-2); quienes, por otro lado, han vivido injusta e impiadosamente irán al Tártaro, donde habrán de ser ajusticiados y condenados.

Resta saber, no obstante, cómo discriminar a los unos de los otros. (Y aquí justamente descubrimos que el examen de la vida es el tema central del mito.) Habiendo siempre existido la ley, las cosas no pasaban de la misma manera antes del gobierno de los dioses hermanos. Cuando Cronos aún tenía el poder, el juicio de la vida era llevado a cabo bajo unas condiciones tales que el injusto podía llegar a ser valorado como justo y piadoso, y viceversa. Este hecho se derivaba de la calidad de los jueces, la calidad de quienes eran juzgados y el momento en que eran juzgados; los jueces estando aún vivos juzgaban a los vivos en el día mismo en que estos iban a morir.

Hasta aquí, podríamos insinuar tres afirmaciones respecto de lo que refleja el mito. Primero, este parece remitir indirectamente a la técnica que permitiría juzgar entre los placeres buenos y los malos (cf. 500a4-6); esa misma técnica que permitiría reconocer si algo está en buenas condiciones y no solamente aparenta estarlo (cf. 464a1-b1). Segundo, con el mito se racionalizan los factores que impiden un juicio correcto de los hombres que están a punto de morir. Tercero, el mito evoca los tribunales de justicia de los vivos, donde Calicles y su retórica funcionan agenciando las apariencias¹³³.

Al enterarse Plutón y sus ayudantes del inconveniente resultado de los juicios, Zeus es informado de lo que está pasando. Él, habiéndose enterado de estas cosas antes que aquellos (cf. 523e6-7), anuncia la reforma inmediata de los juicios¹³⁴. De las palabras del dios podemos inferir cuatro factores que intervienen en el fallo del juicio: el conocimiento de la muerte, el ocultamiento de la vida vivida, la calidad de los jueces y la calidad de quienes vienen a ser juzgados. Teniendo en cuenta estos factores, Zeus ve la necesidad de: quitar a hombres y mujeres el conocimiento de la fecha en que han de morir, desnudarlos de cualquier medio para el ocultamiento de la vida vivida, y dar el poder de juzgar a tres de sus hijos: Minos, Radamantis y Éaco. A la par que va enunciando cada reforma, el dios va dando razón de la manera como los vivos se preparaban para parecer justos y piadosos, sin serlo, desencadenando en cierta medida la imposibilidad del juicio justo; también enuncia los impedimentos del juicio justo en relación con los jueces. Estas razones encubren un conocimiento de la vida de las mujeres que pone como eje el examen del alma. Tanto el cuerpo y accesorios del alma juzgada¹³⁵, como los ojos, los oídos y todo el

¹³³ “The procedure of the unreformed court reflects the procedure of the contemporary Athenian courts” (Irwin 1979: 243).

¹³⁴ La reforma del juicio haya su paralelo en el diálogo. Tras intentar señalar a sus interlocutores los *inconvenientes* a los que llevan sus creencias, Sócrates llama la atención sobre el cuidado del cuerpo y, más aún, sobre el cuidado del alma. Los inconvenientes de las creencias de sus interlocutores están ligados a una manera de juzgar sobre las cosas humanas semejante a la manera como eran juzgadas las mujeres en tiempos de Cronos. Creemos que en la intervención de Zeus se ejemplifican estos episodios del diálogo. Por otro lado, aunque Calicles, Polo y Gorgias hayan entrevisto la inconveniencia de sus juicios o creencias, ellos todavía no acceden a la aceptación de esta para la reformar del juicio.

¹³⁵ A lo meramente accesorio de las almas juzgadas hay que añadir esos testigos dispuestos a entorpecer el juicio y examen del alma. La mención mítica de ellos debe producir en la memoria del espectador el recuerdo

cuerpo de los jueces, se atraviesan en el juicio impidiendo la contemplación del alma (cf. 523d2-4). Por esto, un juicio justo (δικαία κρίσις) debe hacerse en el discernimiento del alma abstraída de todo lo que no pertenezca a ella; en el juicio sólo habrán de presentarse ellas mismas completamente desnudas¹³⁶.

Tras la enunciación de la reforma de los juicios, Sócrates interrumpe el relato y hace el tránsito de vuelta a las consideraciones filosóficas pasando por la πίστις. El mito que ha dejado atrás, le permite ahondar en su “teoría psíquica”¹³⁷. Uno de los planteamientos básicos del diálogo se apoya justamente en la existencia del cuerpo y del alma (véase 464a1). Mediante el mito, Sócrates no hace otra cosa que aplicar este supuesto crítico a la muerte. Esta, gracias al mito, se manifiesta como una separación de dos cosas (δουῶν πραγμάτων διάλυσις, 524b2): el cuerpo y el alma. Para Sócrates, cuando las dos entidades son separadas efectivamente por la muerte, todavía conservan el mismo estado al que habrían llegado en vida; su naturaleza, junto con todas las cosas padecidas y todos los cuidados recibidos, se manifiesta todavía en la muerte (cf. 524b6-c1). Lo mismo en el alma que en el cuerpo es posible percibir las marcas de las acciones de los individuos; en el cuerpo, si este ha sido maltratado, azotado, apaleado, etc. (cf. 524c5-7); en el alma, si se ha jurado en vano, si se han cometido injusticias, si alguien se ha hecho pasar por quien no es y se ha formado lejos de la verdad. También, las marcas del maltrato que sufre el alma aparecen, según Sócrates, a causa del libertinaje, la molicie y la acracia¹³⁸ (cf. 524e5-525a6).

de la refutación de Polo. En efecto, este se justificaba haciendo un llamado a la opinión general poniéndola como testigo de su discurso. Este recurso era impedimento para el examen de esas opiniones de Polo que habían calado en su alma.

¹³⁶ Lo mismo vale para los discursos cuando se examina su verdad. La atención debe dirigirse a lo que ellos quieren significar y si esto es correcto, abstrayendo la elegancia y los adornos del lenguaje.

¹³⁷ Sócrates considera (λογίζεται) que del discurso “mítico” se deriva lo que diremos a continuación (véase 524b1-2). En esta intervención de Sócrates al mito, se retoma el lenguaje con el cual se ha empezado a exponer, en conversaciones con Polo, una cierta “teoría psicológica” (cf. 464b3; véase también 501b1-5).

¹³⁸ Si razonáramos como Calicles, deberíamos admitir que estas marcas están asociadas a un alma esclava. Pues, análogamente, las marcas de un cuerpo torturado, azotado y lleno de cicatrices revelan un cuerpo esclavo y servil, incapaz de evitar padecer injusticias.

De nuevo, tratándose en esta ocasión de la muerte¹³⁹, la “teoría psíquica” es posible en gran medida gracias a la analogía con el cuerpo. El supuesto es: “algo parecido a lo que sucede al cuerpo cuando la mujer ha muerto, le sucede también al alma”. Este supuesto, *que es aplicado y elaborado por Sócrates*, se mezcla enseguida con el relato. Sócrates, sin hacerlo expreso, pasa de sus propias conclusiones al juicio (κρίσις) de Radamantis. Y, sorprendentemente, al introducir este juicio, continúa dando su opinión acerca del aspecto de las almas inspeccionadas. Pues, bajo el juicio de Radamantis se advierten las causas de las marcas de azotes y de cicatrices en las almas del Gran Rey¹⁴⁰, de cualquier otro rey o del dictador.

En este pasaje (524a8-525a6), la única frontera entre la especulación filosófica¹⁴¹ y el mito es el conector temporal ἐπειδάν. Sin embargo, Sócrates transita de un lugar a otro contrabandeando los productos de la especulación filosófica.

Tan pronto Radamantis no ha encontrado nada saludable en el alma de estos poderosos personajes, el relato nos lleva al tema de los castigos, tratado ampliamente en el *Gorgias*¹⁴². Estas almas deberán soportar en las cárceles del Hades los castigos correspondientes. Para Sócrates¹⁴³, la doble finalidad de los castigos, que se representan

¹³⁹ Anteriormente la “teoría” avanzaba gracias a la analogía con la medicina. El legislador, como el médico con los cuerpos, se cuida de la salud de los ciudadanos, y es capaz de (1) saber si la ciudad está realmente sana o no lo está y (2) prescribirle lo necesario para la recuperación de la salud en caso de ausencia.

¹⁴⁰ Rey de los persas, modelo del poder absoluto alabado por Polo como el más feliz de los hombres (470e4-5). Según la *Helena* de Eurípides, después del Rey persa todos contaban como esclavos (276). Acerca del género de vida adoptado por los persas nos habla Aristofanes en *Acarnienses*: Οἱ βάρβαροι ... ἄνδρας ἡγοῦνται μόνους τοὺς πλεῖστα δυναμένους φαγεῖν τε καὶ πιεῖν. [Los bárbaros solamente consideran varones a los que son capaces de comer y beber mucho (mi traducción).]

¹⁴¹ Llamo “especulación filosófica” al pasaje que va desde la interrupción del mito, después de la intervención de Zeus (524a8), hasta los últimos datos de lo que les sucede al alma y al cuerpo una vez han sido separados por la muerte (524d7). Este pasaje pone en suspenso el mito, que seguirá contándose después de ἐπειδάν (en 524d8).

¹⁴² Véase, por ejemplo, 477e7- 478b1.

¹⁴³ Considero que a partir de προσήκει (525b1) el relato es nuevamente interrumpido por Sócrates. Se vuelve a retomar en 526b4, en una frase donde nuevamente se introduce el conector temporal ἐπειδάν. Una clave para esta sugerencia es el uso de los tiempos verbales. Al ser el tiempo del mito el imperfecto (cf. Detienne 1985: 160; Plotino *Enéadas*: III, 5, 9; III 7, 6) o el aoristo, preferentemente, la aparición del presente de indicativo προσήκει es bastante sospechosa. De otro lado, justo antes de ἐπειδάν (en 526b4), Sócrates parece reintroducirnos al mito mediante la expresión: ὅπερ ... ἔλεγον. [como estaba diciendo.] Nótese el cambio

como correctos, depende de la calidad de las almas a castigar. Si un alma es curable, el castigo se aplica a ella para que llegue a ser mejor y se beneficie; pero si un alma es incurable, el castigo se aplica a esta como ejemplo para que los demás, temiendo lo que ella sufre, se hagan mejores. Aquellos que podrían beneficiarse entregándose a la justicia divina y humana son quienes han cometido faltas curables.

La cura del alma es comparable a la del cuerpo. Tanto aquí en vida como en el Hades¹⁴⁴, quienes van a ser curados de los errores cometidos deben pasar por dolores y sufrimientos, pues este es el único medio de apartar las acciones injustas. Y son los verdaderos jueces (νομοθέται), los capacitados en el arte legal (νομοθετική, cf. 464b8), quienes como médicos del alma apartan con su arte las enfermedades que ella ha contraído. Fuera de estas almas curables, está el grupo de las incurables. En ellas la injusticia ha llegado a sumergir al alma en tal estado que es imposible salvarlas. Son ellas semejantes a los cuerpos donde la enfermedad es tan invasiva que los ha llevado a perderse.

6.3. El diagnóstico y castigo de las almas

Mediante el mito Sócrates elabora dos temas que no ha abordado directamente en el diálogo: el diagnóstico de las almas y la imposición del castigo. Hasta donde creemos saber este último tema surge de manera explícita una vez¹⁴⁵ en el drama (véase 505c3-4). A nivel dialéctico el ἔλεγχος está remitiendo constantemente a la imposición del castigo, si bien de manera indirecta. La ἐξέτασις, o examen de la verdad de los discursos, se corresponde con el primer tema: el diagnóstico de las almas. Estas dos operaciones, realizadas por Sócrates a lo largo del diálogo, en el mito no toman más que unos segundos.

de tiempo verbal; anteriormente el tiempo que dominaba el discurso era el presente. Adicional a esto, después de ἐπειδὴν se retoma de otra manera lo dicho acerca de Radamantis antes de προσήκει (cf. 526b4-6/525e1-3 y 526b7/525a6).

¹⁴⁴ Es la primera vez que es mentada esta expresión en el diálogo (525b7-8). Véase de nuevo bajo una expresión semejante en 527b1-2 y 527c6.

¹⁴⁵ En el diálogo con Gorgias, Sócrates apenas insinúa esto (458a5-b1). Pero, como todo lo dicho por Sócrates en este pasaje (457c4-458b3), esta insinuación es un presagio de lo que pasará más adelante en el diálogo.

Cuando Radamantis recibe un alma, viendo no más en esta y sin saber a quién ha pertenecido, resuelve en el tiempo mítico enviarla aquí o allá. Si el alma es la de algún hombre con gran poder, Radamantis viéndola (κατιδών) la envía al Tártaro en un solo acto que parece inmediato. Ahora, si el alma es la de una filósofa, Radamantis viéndola (εἰσιδών¹⁴⁶, 526c1) se regocija y la envía a las islas de las bienaventuradas.

Durante el diálogo, Polo y Calicles actúan como paradigmas o ejemplos. Ellos, como las almas incurables en el Tártaro, han de servir de ejemplo al auditorio del diálogo (y a nosotros mismos). Una interpretación de este pasaje del mito a la luz del diálogo nos permitiría hacer a un lado interpretaciones como la de Dodds (1959: 381), quien supe la dificultad del pasaje asumiendo que los muertos volverán a la vida; y la de Guthrie (1984: 298), quien presume que los vivos todavía se beneficiarían de los padecimientos de los incurables gracias a hombres y mujeres religiosos e inspirados¹⁴⁷. Aunque esto podría bien ser cierto, nosotros vemos en este pasaje ante todo un guiño de Sócrates y Platón a sus espectadores. El mensaje que dirige este guiño es una sola advertencia: “fíjense lo que les puede pasar si continúan llevando una vida alejada de la verdad y el autoexamen”¹⁴⁸. Ahora, si se probara que Polo y Calicles efectivamente se han beneficiado del ἔλεγχος socrático *durante el diálogo* –empresa difícil cuando más–, habríamos de abandonar este supuesto y volver a la interpretación de Dodds y Guthrie.

Pero permítasenos ir más lejos con esto. Si los diálogos de Polo con Sócrates y de Calicles con Sócrates alcanzan el efecto dramático y la tensión que el primer diálogo entre Gorgias y Sócrates no es capaz de ofrecer, y si, más aún, la figura de Polo no nos sumerge en el

¹⁴⁶ Según LSJ, el uso de este verbo es raro en prosa. El significado de este verbo va más allá del simple ‘ver’ con que intercambian el vocablo la mayoría de los traductores. Más allá de esto, este vendría a significar: ‘mirar con admiración’ (véase esta traducción en Jowett 1871), y de aquí: ‘respetar’ (LSJ). El verbo usado más arriba, κατιδών, podría significar en este contexto algo totalmente opuesto a εἰσιδών.

¹⁴⁷ Semejantes a los hombres y mujeres sabias que dan voz al mito del *Menón* (81a5-6) y otros diálogos. Véase también *Gorgias* (507a6).

¹⁴⁸ “Moral resistance can only develop and take root in unhabituated souls –souls like Callicles’. Educationally neglected and irreparably damaged, such souls cannot be rehabilitated– either by logical demonstrations, however cogent or by emotional appeals, however sublime. Their only hope is remedial punishment in the hereafter. And even then some are incurable” (Beverluis 2004: 373).

drama como Calicles hace; entonces podríamos suponer que este rasgo es propio del grado de incurabilidad de las almas. Pues, también para el espectador tiene mayor efecto la constatación de los padecimientos de un Sísifo o un Tántalo (véase Homero, *Odisea* XI 581-600) –el shock es más intenso– que la visión de los perjuros yaciendo en el barro (cf. Aristófanes, *Ranas* 274-275). Los padecimientos de Polo y Calicles parecen mayores que los del aporético Gorgias (véase 462b4). Este todavía puede ser curado¹⁴⁹; su arte puede ser salvada y servir propósitos nobles –favorecer el tratamiento de los cuerpos enfermos, por ejemplo. Entretanto, los primeros ya no pueden beneficiarse del diálogo con Sócrates, viéndose reducidos (*en el diálogo*) a meros paradigmas para los vivos.

6.4. El mito y la crítica del poder

Al servirse del mito, el φιλόλογος también aprovecha para criticar el poder al que aspiran personajes como Polo y Calicles. En la versión socrática de dicho poder, este, en vez de beneficiar al agente, lo perjudica. El poder es un impedimento para el bien, pues quienes lo poseen también se ven en la necesidad de cometer los más grandes errores¹⁵⁰ (véase 510d5-e8); si el poder es una licencia de obrar, y si la mayoría de los hombres por error de cálculo, o lo que sea, tienden a obrar mal o involuntariamente; de un gran poder de obrar fácilmente se derivan los más graves errores e injusticias de que es capaz el ser humano¹⁵¹.

¹⁴⁹ Si no fuera por Gorgias, un más completo retrato del más vivaz paradigma de la injusticia (Calicles) no se habría ejecutado en el diálogo (cf. 497b4-5).

¹⁵⁰ A causa de la capacidad para cometer injusticias (ἐξουσία τοῦ ἀδικεῖν, 526a4-5). Sócrates solamente se sirve de ejemplos y de la autoridad de Homero (525d6-e4) para fundamentar su afirmación acerca del obstáculo del poder para la acción justa. Apenas en casos excepcionales el hombre poderoso escaparía a los abusos del poder (véase 526a3-b2).

¹⁵¹ “Cuando alguien es ignorante y no solamente ignora sino que además se cree en posesión de sabidurías –como quien cree saber perfectamente lo que no conoce en absoluto–, a las que acompañan el poder y la fuerza, ese es quien ocasiona los errores más graves y desaguisados” (*Leyes* 863c4-d1, mi traducción).

6.5. Las consecuencias del mito

Después de que el mito se clausura de la misma manera como ha sido introducido: bajo el auspicio de Homero; la πίστις mitológica nos saca por última vez de sus fronteras hacia el final del diálogo. Desde el otro lado de la πίστις, el φιλόλογος concluye para sí que debe ser examinado en el presente (σκοπῶ) cómo habrá de revelársele al juez¹⁵² el alma más sana que pudiera revelársele (cf. 526d4-5).

Si esto es así, el mito también desea transmitir, e ‘impulsar’, un mensaje semejante en los demás. Este corresponde al último intento de Sócrates para convencer a Calicles. E irónicamente, los primeros intentos fueron también míticos (cf. 492e8-493d1 y 493d5-494a5¹⁵³). La principal diferencia entre estos y el mito del final del *Gorgias* tiene que ver con el tema tratado. Mientras que en los primeros se invita a la temperancia del alma, en el otro se hace un llamado a la vida justa y piadosa. El contraste entre estos dos tipos de mito se hace más evidente si atendemos a eso que prioriza cada uno de los interlocutores. La “psicología caliclea” pone como eje de su “teoría” a la intemperancia (cf. 491e8-492a3¹⁵⁴); en favor de esta brotaría en el ser humano el valor y la inteligencia. Ahora, la “psicología socrática” se cristaliza en la justicia y la piedad; la justicia remite a la acción buena en relación con lo humano, y la piedad a la acción buena en relación con los dioses. De la necesidad de estos dos grupos de acciones, brotaría en la mujer la inteligencia, la temperancia y el valor. Es posible ver, entonces, que los mitos acerca de la temperancia se enuncian en contra de la “psicología caliclea”, mientras el mito del final del *Gorgias* se produce por mor de una “psicología socrática”¹⁵⁵.

¹⁵² Aquí el juez es Éaco; él es el encargado de juzgar las almas de los europeos (cf. 524a4-5)

¹⁵³ Anteriormente Sócrates sólo ha llamado la atención sobre el acuerdo al que llevará a Calicles. Él simplemente le ha apostado a llevar a Calicles a decir eso mismo que él opina es verdadero. Y, aparte de esto, el desafío con el que abre el diálogo sigue intereses meramente personales: “probaré al fin si mi alma es de oro” (cf. 586d2-7).

¹⁵⁴ Esta psicología, sintetizada en una sola frase, anticipa todo el sistema de valores de cualquier antihéroe sádico.

¹⁵⁵ Cabe notar, además, que los mitos acerca de la temperancia se dan como prelude de los razonamientos que combaten la intemperancia. Esto contrasta con el mito del final del *Gorgias*, ya que este se enuncia al

Las primeras demandas del mito son personales –requieren un compromiso del alma a actuar conforme a lo que sería lo mejor para ella misma. Ahora bien, un alma particular, habiendo visto lo que es mejor para ella, y afinando esta visión mediante el examen, actuaría consecuentemente si se animara a hacer todo lo que está en su poder por recomendar esta visión a las demás almas. Estaría en sus manos el reprocharle a las demás sus propias acciones y el enorme interés que ponen en cosas distintas a ellas mismas.

El resumen de los resultados del mito se da en paralelo con el del diálogo. Uno de sus rasgos más interesantes tiene que ver con el complemento de la alusión a la *Antiope* de Eurípides. Una vez ha sido enunciado el mito, sabemos que Sócrates finalmente le ha devuelto a Calicles las palabras de Anfión (cf. 506b4-6). El φιλόλογος censura y rechaza el género de vida al que aspira el acarniense. Pero a diferencia de otros diálogos, se esfuerza por revelar la salida al *impasse* de los discursos del otro. El *Gorgias* pone en escena a un Sócrates que, a través del amargo presagio de la muerte injusta y a través de un incansable manejo de la ironía, empieza a construir y defender los fundamentos de su actividad, la filosofía. Y la ‘fuerza de los razonamientos socráticos’ desemboca también en una invitación a la filosofía. Dado que ella prepara al hombre en vida, lo prepara para la muerte y en la muerte, ¿por qué no aplicarse a ella haciendo a un lado la opinión de la mayoría de los hombres?

Del mismo modo como la invitación a la vida política no es del todo amistosa, así, la invitación a la vida filosófica no está libre de una amenaza que se extiende contra Calicles. Si él no se cuida de su alma practicando la filosofía, cuando haya de acercarse al juez no tendrá medios para defenderse; e igual que Sócrates en medio de una asamblea política, el acarniense no tendrá nada que decir ni podrá socorrerse a sí mismo.

Este pasaje donde es imaginado el juicio de Calicles en el λειμών representa una nueva alusión al primer discurso por el cual Calicles busca convertir a Sócrates a la política.

final de todos los razonamientos que desembocaron finalmente en la visión del mejor género de vida: el filosófico.

Aquí, el φιλόλογος con imaginación mítica trata de esclarecer aún más la importancia de la filosofía. Mientras para Calicles la filosofía en la edad adulta podría no tener valor alguno, pues de un debate filosófico entre tres ancianos ninguno resulta beneficiado, ni siquiera el que parece acercarse más a la verdad; para Sócrates la filosofía es la única ayuda y guía capaz de beneficiar al alma en cualquier edad, e incluso después de la muerte. Por esto, aunque bien pueda ser cierto que el filósofo en una reunión política parecerá ridículo, inexperimentado e infantil; este sacrificio no deja de ser mínimo delante de la βοήθεια de que es capaz la vida examinada.

Para Sócrates el mito revela a los interlocutores el beneficio de la vida filosófica después de la muerte. De este modo, el mito complementa y redistribuye los λόγοι del drama, a manera de apéndice. Pues, en efecto, los λόγοι no han dependido del mito. Por el contrario, como ya hemos señalado, la primera ῥῆσις de Calicles sí depende de la sentencia mítica. Además, en contraste con el ejemplo brindado por Polo –el testimonio de Arquelao–, el mito continúa siendo «más cierto». La vida de Arquelao puede parecer una vida feliz a cualquiera, dado el estado de cosas de la época¹⁵⁶. Sin embargo, para la época en que Platón escribe el *Gorgias* Arquelao ya había muerto. Con que cualquier griego que diera con la lectura del diálogo podía reconocer la ironía histórica a que está sujeto el ejemplo de Polo. Arquelao murió el mismo año que Sócrates, en el 399, incapaz de revertir la condena de los macedonios (cf. Dodds 1959: 244-245). La ironía histórica a la que está sujeta este pasaje del *Gorgias*, muestra que ni siquiera Arquelao, llevando la vida tirana e injusta que aprecian Polo y Calicles, ha podido escapar al mismo destino al que se vio abocada la vida de Sócrates.

Las últimas líneas del *Gorgias* llaman la atención sobre la única cita exacta que hace Calicles de la *Antiope*. Creemos que a través de esta réplica Sócrates pretende superar el relativismo caracterológico del acarniense. Para este último, cada ser humano tomado en particular posee una habilidad o destreza propia, que lo lleva a elegir la actividad a la cual

¹⁵⁶ En esta parte del drama habríamos de considerar que las conversaciones entre Sócrates y sus interlocutores se dieron en el 413, año en que Arquelao con violencia hercúlea subió al poder en Macedonia.

dedicará sus días (cf. 484d7-485a3). Esta creencia motivada por el Zeto de Eurípides es superada por el mito. Siguiendo el mito, cada persona sin importar su situación particular es llamada de distintas maneras a ser noble (κάλος κάγαθος) y a ejercitarse en la virtud. Antes que dedicarse a hacer política el ser humano habría de ejercitarse en la virtud, ya que no habría ningún valor en el ejercicio político que desconoce la virtud, el más grande bien a que podríamos acceder. Para Sócrates ya no los filósofos actúan torpemente (νεανιεύεσθαι) cuando filosofan llegada la edad adulta. Antes bien son los políticos los que actúan con torpeza cuando se ocupan de las cosas de la ciudad sin ocuparse antes de estas cosas a las que el diálogo se ha referido. Por esto, la actividad filosófica no debería ser suspendida llegada la edad adulta. De otro lado, no se ha descubierto aún si llegada la edad adulta se deba iniciar la carrera política. Finalizado el *Gorgias*, todavía no sabemos si el filósofo llevará una vida mixta que mezcle la búsqueda de la verdad y la virtud con el ejercicio político. Hasta aquí sólo Calicles sostiene esta mixtura (cf. 485a3-4¹⁵⁷), si bien él interrumpe el cauce de la filosofía tan pronto empieza a dedicarse a las cosas de la ciudad.

¹⁵⁷ Calicles naturaliza su creencia acerca de la edad para la filosofía mediante la analogía del infante y el hombre que balbucean. Aparte de esto, la pertinencia del abandono de la filosofía es justificada bajo el hecho que ella entorpece a los hombres. La filosofía es un arte que corrompe a los hombres (cf. 486b4-5). Las causas de estas creencias serán tratadas más ampliamente en *República VI*.

CONCLUSIÓN

Para darle curso a la principal proposición del trabajo de grado he recurrido a dos supuesto cuya pertinencia ha quedado fundamentada, según creo. Aunque esa proposición parece limitarnos al mito mismo, ha sido necesario hacer escala en otras representaciones que ya son clásicas dentro de la interpretación de los diálogos. Por esto, en primer lugar, he decidido titular este trabajo de grado *Límites de la actividad filosófica en el Gorgias de Platón*. Así, lo que en un principio crecía como comentario al mito del final del *Gorgias*, se me ha convertido en una excusa para explorar –y barruntar más que nada– en qué sentido el *Gorgias* nos va representado las dificultades y límites de la actividad filosófica en dos niveles: (1) la consecución o adquisición del conocimiento, (2) su comunicación y difusión. Ambos niveles llevan a pensar en soluciones, caminos, procedimientos y métodos que habrá que tener en cuenta. El mito del final del *Gorgias* es una de las intuiciones que elabora Platón –todavía con ciertas reservas y no sin ironía– al ahondar en este segundo nivel.

Recuérdese que según la tradición y doxografía sofística que nos ha sido transmitida (véase Isócrates *Encomio a Helena*, 3; Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*: vii, 65-87) Gorgias parece haber negado la posibilidad del conocimiento y, caso de que se dé, la posibilidad de una comunicación del conocimiento. Si es cierto que el *Gorgias* histórico sostuvo tesis semejantes, el diálogo epónimo pudo haber sido escrito en respuesta a ellas.

Como sea, el diálogo nos representa un compromiso con el conocimiento y con su transmisión enmarcados ambos en la creencia de la necesidad de la filosofía. Ahora, por medio del concepto de la ὀρηγή (expuesto sobre todo en los capítulos cuatro y cinco) he querido representarme una cierta genealogía y evolución de la actividad de Sócrates desenvuelta en el diálogo. Pero el propósito de este concepto no era decir nada nuevo, ni fundar toda la actividad de Sócrates sobre una base irracional. La ὀρηγή solamente fue

planteada con el objetivo de describir una ‘fuerza’ y un ‘arroyo’ característico del drama platónico que sirve al efecto de engendrar entre interlocutores, auditorio y lectores la necesidad de la actividad filosófica. En este sentido, el *Gorgias* transmite el eco de la vida de un Sócrates inefable e indescriptible –tan sólo «experienciable», podría decirse. Los límites del diálogo filosófico son los mismos límites de nuestra capacidad de conocer y de mostrar lo conocido puestos en una circunstancia determinada; pero los límites también son una respuesta de la educación del individuo, de su psicología, de su relación con el lenguaje y de su propio «experienciar». En el *Gorgias* la filosofía que se pone en boca de Sócrates encuentra sus propios límites. Así, su deseo de difusión hace alianza con el mito y toda otra forma de la expresión. Esta alianza se muestra, quizás, como una necesidad y una escala donde se refresca el pensamiento.

El texto platónico está inundado de imágenes y analogías que reaniman el flujo del pensar y lo alivian; pero, además, permiten la transmisión del pensar y su reproducción. De todo esto el mito no es sino un influjo más. Sin embargo, este se limita a sus propias maneras de decir y circunstancias. Es decir, el mito captura las imágenes en un solo cuadro que muestra una simple estampa del progreso de las ideas. Para el sentido la visión de dicha estampa brindará más impresiones que cualquier razonamiento o discurso; no obstante, es el análisis de su contenido y no la sola representación del cuadro lo que engendrará en el alma la experiencia del pensar. El mito, las imágenes y analogías se dan en un movimiento de traducción del pensamiento que se entrega a un auditorio bajo notas y acordes visible y audibles. Ellas, como esas frases musicales de las que en ocasiones creemos imposible desprendernos, resuenan. Y si son observadas con atención, dan movimiento e inspiran el pensamiento.

Pero como alivia y modera el pensamiento, también lo embota. Esto ha sido lo que he querido mostrar hacia el final del cuarto capítulo y a lo largo del quinto. Este es, más aún, la otra cara de la proposición principal de este trabajo de grado. Si una filosofía sin imágenes, analogías y mito, es una filosofía poco fecunda, insensible e

«inexperienciable»; el relato mítico que detiene el flujo de la reflexión rechazando sin más toda otra representación, imagen y sensibilidad que le sea ajena, repercute en acciones tan inexplicables como monstruosas¹⁵⁸. En ocasiones nadie se halla libre de sujetarse a uno de estos fantasmas para la fundamentación de la acción. Y es de allí de donde brotan no los pensamientos sino las epidemias de la superstición y el imperio de caracteres compulsivos y multicolores.

¹⁵⁸ Véase por ejemplo en *Eutifrón* (5e2-6a5), donde él mismo justifica la acción que está a punto de realizar atendiendo al relato mítico.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones griegas de la obra de Platón, ediciones críticas en griego con comentario

Platón. 1900-1907. *Platonis Opera*, recognovit brevitque adnotatione critica intruxit Ioannes Burnet, 5 Vols. Oxford: Oxford University Press.

Dodds, E.R. 1959. *Plato, Gorgias*. Oxford: Clarendon Press.

Versiones del *Gorgias* y los *Diálogos* en castellano, inglés y francés

Platón. 1931. *The Dialogues of Plato*, Vol. 2 (J. Jowett, tr.) London: Oxford University Press.

Platón. 1967. *Gorgias*. (A.J. Cappelletti.) Buenos Aires: Eudeba.

Platón. 1969. *Gorgias*. (F. García Yague, tr.) Buenos Aires: Aguilar.

Platón, & Terence H. Irwin. 1979. *Gorgias*. Oxford: Clarendon Press.

Platón, & Monique Canto. 1993. *Gorgias*. París: Flammarion.

Platón. 1997. *Complete Works*. (J.M Cooper & D.S. Hutchinson, eds.) Indianapolis: Hackett.

Platón. 1997-1999. *Diálogos*, 9 Vols. Madrid: Gredos.

Platón, & Serrano Cantarín & Días de Cerio Díez. 2000. *Gorgias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ediciones de autores antiguos citados y consultados

Aristófanes. 1995. *Las nubes; Las ranas; Pluto*. (F. Rodríguez, trad.) Madrid: Cátedra.

Aristófanes. 1997. *Las avispaz, La paz, Las aves, Lisístrata*. (F. Rodríguez, trad.) Madrid: Cátedra.

Aristófanes. 2000. *Comedias. La paz, Los caballeros*. (Gil Fernández, trad.) Madrid: Gredos.

Aristófanes. 2007. *Aristophanes fabulae*, recognovit brevitque adnotatione critica instruxit Nigel Guy Wilson, 2 Vols. New York: Oxford University Press.

Aristóteles. 1960. *Aristotelis opera*, 2 Vols. Berlín: W. de Gruyter.

Aristóteles. 2002. *Poética*. (López Eire, tr.) Madrid: Istmo.

Aristóteles. 2002. *Topique*, Vol. 1. (J. Brunschwig, tr.) París: Les Belles Lettres.

Aristóteles. 2005. *El arte retórica*. (Ignacio Granero, tr.) Buenos Aires: Eudeba.

Ciceron. 1895. *M. Tulli Ciceronis de Oratore libri tres*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press.

Diels, H. & Kranz, W. 1969. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. 2. Dublin: Weidmann.

Dionisio de Halicarnaso. 1899. *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, Vol. 5. Leipzig: B.G. Teubneri.

Diodoro de Sicilia. 1890. *Diodori Bibliotheca Historica*, editionem primam curavit Imm. Bekker alteram Ludovicus Dindorf, recognovit Fredericus Vogel, Vol. 2. Leipzig: B.G. Teubneri.

Filóstrato, F. 1881. *Flavii Philostrati Opera*, auctiora edidit C. L. Kayser, Vol. 2. Leipzig: B.G. Teubneri.

Gorgias. 1966. *Fragmentos y testimonios*. Buenos Aires: Aguilar.

Homero. 1920. *Homeri Opera*, recognoverunt brevitque adnotatione critica instruxerunt David B. Monro et Thomas W. Allen, Vols. 1-4 Oxford: Oxford University Press.

Homero. 2000. *Odisea*. (J.M. Pabón, tr.) Madrid: Gredos.

Isócrates. 1899. *Isocratis Orationes*, recognovit praefatus est indicem nominum addidit Gustavus Eduardus Benseler, 2 Vols. Leipzig: B.G. Teubneri.

Nauck, A. 1964. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, suplementum continens nova fragmenta Euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta adiecit Bruno Snell. Berlin: B.G. Teubner.

Olimpiodoro 1998. *Commentary on Plato's Gorgias*. Boston: Brill.

Píndaro. 1984. *Odas y fragmentos*. (Ortega Carmona, tr.) Madrid: Gredos

Plotino. 1987. *Eneada tercera*. Buenos Aires: Aguilar.

Pseudo-Longino, D. 1769. *Dionysius Longinus De Sublimitate*, ex recensione Zachariae Pearcii. Leipzig: Sumt. Hered. Weidmann et Reichii.

Sexto Empírico. 1842. *Sextus Empiricus*, ex recensione Immanuelis Bekkeri. Berlín: G. Reimer.

Withney J., Oates & Eugene O'Neill (eds.). 1938. *The Complete Greek Drama: All the extant tragedies of Aeschylus, Sophocles, and Euripides, and the comedies of Aristophanes and Menander, in a variety of translations*. New York: Random House.

Bibliografía secundaria

Altman, W. 2012. *Plato the Teacher. The Crisis of the Republic*. Lanham, Maryland: Lexington Books.

Annas, J. 1982. "Plato's Myths of Judgement", *Phronesis* 27 (2), pp. 119-143.

Bailly, M.A. 1929. *Dictionnaire Grec-Français*. París: Librairie Hachette.

Beverluis, J. 2004. *Cross-examining Socrates. A Defense of the interlocutors in Plato's Early Dialogues*: New York: Cambridge University Press.

Blondell, R. 2002. *The Play of Characters in Plato's Dialogues*. New York: Cambridge University Press.

Brisson, L. 1994. *Platon, les mots et les mythes*. París: La Découverte.

Chantraîne, P. 2009. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. París: Klincksieck.

Colli, G. 2009. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.

- Davidson. 2001. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Detienne, M. 1985. *La invención de la mitología*. Barcelona: Península.
- Doyle, J. 2006. "On the First Eight Lines of Plato's Gorgias", *The Classical Quarterly* 56 (2), pp. 599-602.
- Doyle, James. 2006. "The Fundamental Conflict in Plato's Gorgias" *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30 (1), pp. 88-100.
- Doyle, J. 2009. "The Socratic elenchus: no problem", *The Force of Argument: Essays in Honour of Timothy Smiley*. (Jonathan Lear & Alex Oliver eds.) London: Routledge, pp. 68-81.
- Flórez, A. 2011. "La forma del diálogo y la forma de la filosofía en Platón", *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu* 53 (156), pp. 369-398.
- Gentzler, J. 1995. "The Sophistic Cross-examination of Calicles in the *Gorgias*," *Ancient Philosophy*, 15, pp. 17-43.
- Gordon, J. 2012. *Plato's Erotic World: from Cosmic Origins to Human Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W.K.C. 1975. *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grice, P. 1957. "Meaning", *Philosophical Review* 63 (3), pp. 377-388.
- Havelock, E. 1994. *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor.
- Harrison, J.E. 1960. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. New York: Meridian Books.
- Irwin, T. 1991. *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Johnson, C. 1989. "Socrates' Encounter with Polus in Plato's *Gorgias*", *Phoenix*, 43 (3), pp. 196-216.

Kafka, F. 1984. *El Castillo*. (J.A. Moyano, tr.) Bogotá: Seix Barral.

Kahn, C. 1981. "Did Plato Write Socratic Dialogues", *The Classical Quarterly* 31 (2), pp. 305-320.

Kahn, C. 1996. *Plato and the Socratic Dialogues. The Philosophical Use of Literary Form*. New York: Cambridge University Press.

Klosko, G. 1983. "Insufficiency of Reason in Plato's *Gorgias*" *The Western Political Quarterly*, 36 (4), 579-595.

Lear, J. 1997. "Inside and Outside the Republic", en Richard Kraut (ed.) *Plato's Republic*, pp. 61-94. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.

Liddell, H.G. & Scott, R. 1996. *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. With a supplement 1996. Oxford: Oxford University Press.

Mejía, J.F. 2006. "Entre el drama y la dialéctica. El diálogo platónico como experiencia filosófica", *Universitas Philosophica*, 46, pp. 143-157.

Miller, M. 1996. "'The Argument I seem to Hear': Argument and Irony in the *Crito*" *Phronesis*, 41 (2), pp. 121-137.

Nails, D. 2002. *The People of Plato*. Indianapolis: Hackett.

Nails, D. 2005. "Socrates". Stanford Encyclopedia of Philosophy, consultado en línea <https://plato.stanford.edu/entries/socrates/>.

Nightingale, A. 2000. *Genres in Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F. 1988. *El crepúsculo de los ídolos*. (Sánchez Pascual, tr.) Madrid: Alianza.

Ostwald. 1965. "Pindar, Nomos and Heracles: (Pindar, Frg. 169 [Snell2] +POxy. No. 2450, Frg. I)" *Harvard Studies in Classical Philology*, 69, pp. 109-138.

Pieper, Joseph (1984). *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona: Herder

Rohde, E.1995. *Psique (el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos)*. España: Ágora.

Ross, D. 1951. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.

Sansone, D. 2009. "Once Again the Opening of Plato's Gorgias" en *The Classical Quarterly*, 59 (2), pp. 631-633.

Silverman, A. 2002. *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*. Princeton: Princeton University Press.

Szlezák, T.A. (1989). *Platone e la scrittura della filosofia analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturita alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Milán: Università Cattolica del Sacro Cuore.

Szlezák, T.A. 1997. *Leer a Platón*. Madrid: Alianza.

Taylor, A.E. 1960. *Plato. The Man and His Work*. London: Methuen & Co. Ltd.

Vlastos, Gregory. 1954. "The Third Man Argument in the *Parmenides*", *The Philosophical Review* 63 (3), pp. 319-349.

Vlastos, Gregory. 1981. *Platonic studies*. Princeton: Princeton University Press.

Weiss, R. 2006. *The Socratic Paradox and its enemies*. Chicago: University of Chicago Press.

Weiss, R. 2003. "Oh Brothers!: The Fraternity of Rhetoric and Philosophy in Plato's *Gorgias*", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 30 (2), pp. 195-206.

Will, J. 2015. *Euripides' Antiope and the Teban Trilogy* (tesis de maestría). Queen's University, Kingston.

Wittgenstein, L. 1984. *Culture and Value*. Chicago: University of Chicago.

Zuckert, C. 2009. *Plato's Philosophers: The coherence of the Dialogues*. Chicago: University of Chicago Press.