

ESBOZO DE UNA DESINTEGRACIÓN PSÍQUICA EN EL *GORGIAS* DE PLATÓN

AN OUTLINE OF PSYCHIC DISINTEGRATION IN PLATO'S *GORGIAS*

ESTEBAN BIEDA*

Resumen: Los estudios acerca de psicología platónica suelen centrar su atención en diálogos como *República* o *Fedro*, donde tiene lugar la célebre tripartición del alma que, ya en el período de vejez, se retoma y reformula en *Timeo*, *Político* y *Leyes*. Si bien es cierto que una psicología que vaya más allá del socrático “cuidado del alma” se motoriza recién en dichos textos, lo cierto es que es posible rastrear ciertos indicios en diálogos conceptualmente previos, según las cronologías habituales. En el presente trabajo intentaremos mostrar en qué sentido el *Gorgias* constituye un boceto de lo que será la futura partición, así como también su incidencia en la teoría socrática de la acción conocida como “intelectualismo socrático”.

Palavras-chave: Platão, psicología, *Gorgias*, intelectualismo socrático.

Abstract: Studies of Platonic psychology usually focus on dialogues such as the *Republic* and *Phaedrus* where we find the famous threefold division of the soul, which Plato, as he grew older, readdressed and reformulated in the *Timaeus*, *Laws* and *Statesman*. If we can take as certain that in these latter dialogues is found a psychology that advances beyond the Socratic “care for the soul”, it is also certain that we can trace in them some vestiges back to the former dialogues which, according to the usual chronology, are earlier. In this paper we aim to show to what extent the *Gorgias* constitutes a sketch of what will appear as the later division of the soul, as well as of its occurrence in the Socratic theory of action known as “Socratic intellectualism”.

Keywords: Plato, psychology, *Gorgias*, Socratic intellectualism.

Mucho se ha escrito a propósito de la psicología platónica, especialmente en lo que respecta a su versión más difundida en diálogos como *República*, *Fedro* o *Timeo*. Como contrapartida, en los diálogos de juventud encontramos permanentes referencias de factura socrática tendientes a incentivar el cuidado del alma como objetivo primordial del hombre, mas nada se dice en tales contextos acerca de la naturaleza de dicha alma. El puente entre estos

* Esteban Bieda é prof. da Universidade de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de San Martín – Conicet. E-mail: estebanbieda@gmail.com

primeros abordajes y la complejización introducida en la madurez se halla, sin dudas, en los diálogos así llamados “de transición”, como el *Protágoras* y el *Gorgias*. Si en el primero encontramos una de las presentaciones más acabadas del así llamado “intelectualismo socrático” (IS)¹, en el *Gorgias* dicha teoría de la acción se aplica al caso concreto de estereotipos como el del tirano, hombre que aparentemente obra en virtud de sus deseos apetitivos. En el presente trabajo nos proponemos mostrar que el *Gorgias* esboza lo que más adelante será el típico esquema psíquico tripartito, trazando ciertos límites internos de un alma que, sin llegar a tener algo así como “partes”, no obstante ya se concibe como un realidad compleja.

I. EL ALMA Y SUS TONELES

En el marco de la polémica con Calicles – quien ha insistido en que los que deben gobernar ciudades y poseer más que los gobernados son los más fuertes por naturaleza –, Sócrates tuerce al argumento hacia el tema de la economía interna del hombre, mediante una pregunta que trae implícita cierta “duplicación” de la interioridad de estos que, según Calicles, son los naturalmente mejor dotados para mandar:

Sóc.– ¿Y qué ocurre, compañero, respecto <del gobierno> de sí mismos <por parte de tales hombres>? Cal.– ¿Qué demonios <quieres decir con eso>? Sóc.– ¿Son gobernantes o gobernados (*árkhontas* ē *arkhoménous*)?² Cal.– ¿Cómo dices? Sóc.– Digo que cada individuo es gobernante, él mismo, de sí mismo. ¿O esto no es en absoluto necesario, a saber: que él mismo se gobierne a sí mismo, sino que <sólo es necesario> que gobierne a los demás?

Cal.– ¿A qué llamas ‘gobernarse a sí mismo’? Sóc.– A nada complicado sino a lo que dice la mayoría: ser moderado (*sóphrona*) y continente (*enkratê*) respecto de sí mismo, gobernando los placeres y apetitos que están en uno. Cal.– ¡Qué ingenuo eres! Llamas ‘moderados’ a los tontos” (491d-e)³.

El comentario de Dodds a este pasaje es de sumo interés para nuestro trabajo:

¹ A esto nos hemos dedicado en: Bieda (2011).

² En 491d4-6 seguimos a Dodds (1959) en la edición del texto (harto diferente de la de Burnet): Sóc.– *tí dē hautôn, ô betaîre*; Cal.– *tiê tí*; Sóc.– *árkhontas ē arkhoménous*; cf. su justificación *ad loc*. También Lamb e Irwin atribuyen “*tiê tí*” a Calicles, cosa que no hacen ni Canto-Sperber ni Calonge, que en este punto siguen a Burnet. Gonzalez Lodge también propone una puntuación distinta a la de Burnet para “*tí dē hautôn*”.

³ Todas las traducciones son nuestras, salvo si se indica lo contrario. Algo similar a esto se dice en el *A Nicocles*, de Isócrates a Nicocles: “gobiérnate a ti mismo no menos que a los demás” (29.4).

este modo de hablar interesó a Platón: en el *Protágoras* hace a Sócrates discutir el significado de *'bettâsthai tôn hedonôn'* explicándolo en términos de una aritmética moral defectuosa; pero en *República* dice *'kreítto bautoû êinaí'* implicando la existencia de dos 'yo' (*two 'selves'*) en conflicto. Él no extrae esta consecuencia aquí <sc. en el *Gorgias*> sino que se contenta con explicar *heautoû* en términos de *'tôn hedonôn kai epithymiôn tôn en beautôi'*⁴.

Si bien es cierto que es recién en *República* donde hallamos un despliegue más claro de estos supuestos dos "yo" disputándose el gobierno del alma, no acordamos con Dodds en el hecho de que "ningún" elemento de esta índole aparezca cuando menos esbozado en el *Gorgias*. Si nuestra hipótesis de lectura no es errada, veremos que Sócrates habla aquí de dos modos posibles en que el alma se organiza internamente, modos que, en los desarrollos ulteriores que encontramos en los diálogos de madurez, se precisan tanto conceptual cuanto terminológicamente.

Cabe destacar, en principio, que podría parecer que Sócrates habla aquí de dos "sí mismos": lo que podríamos llamar un "sí mismo sujeto" (*autôn*: 491d7, 491d8, 491d11) y, por otro lado, un "sí mismo objeto" (*bautoû*: 491d7, 491d8, 491d11). Ahora bien, ¿alcanza esto para afirmar que es posible hablar de dos "sí mismos" en el alma? Lo central no es, como entiende Dodds, que uno de ellos se identifica con placeres y apetitos sino, más bien, si dichos placeres y apetitos son adscriptos a la esfera de lo corporal –quedando, así, fuera del alma–, o si, como creemos que ocurre en el *Gorgias*, el hecho de que estos placeres y apetitos sean vinculados con el alma, alcanza para darles la entidad de un "sí mismo" bien diferenciado de la racionalidad. En este sentido, si los apetitos constituyesen una identidad independiente de la racionalidad y si, a su vez, pudiesen establecer por sí mismos el curso de acción a seguir yendo en contra de dicha racionalidad, entonces la incontinencia sería posible y el IS ya no tendría lugar en la explicación del actuar humano. Como veremos en lo que sigue, entendemos que en el *Gorgias* no es posible hablar *stricto sensu* de dos "sí mismos" sino, a lo sumo, de un componente psíquico apetitivo capaz de incidir en la toma de decisiones del agente, decisiones que surgirán inevitablemente de lo que se considera lo mejor para sí mismo. La novedad fundamental es que dichas consideraciones racionales pueden surgir no de lo "realmente" mejor, sino de aquello que simplemente "parece" mejor (en virtud de la incidencia de los apetitos).

⁴ Dodds (1959: *ad* 491d11; nuestra trad.).

Volviendo al pasaje citado (491d-e), para Calicles el hecho de que la moderación en tanto gobierno de sí mismo sea un rasgo distintivo del hombre *beltiōn* resulta ridículo, dado que, a diferencia de Sócrates, no centra su atención en el carácter “activo” del hombre en tanto gobernante de sí mismo sino más bien en el carácter “pasivo” del hombre en tanto gobernado –aun cuando lo sea por sí mismo–. Esto le permite cimentar su posición en el supuesto de que nadie que “sea esclavo de alguien” (*douleíōn botōioūn*) puede ser feliz⁵. Contra el principio socrático de abogar por la continencia –entendida como el gobierno que uno mismo (en tanto ser racional) ejerce sobre uno mismo (en tanto ser que apetece)–, Calicles alega que la felicidad no puede asociarse con la esclavitud que implica el someterse a uno mismo. Esto supone por parte de Calicles una determinada definición de “hombre”: si lo que define al hombre como tal es su capacidad de apetecer y no su capacidad de razonar, entonces reprimir sus apetitos sería, por cierto, alejarlo de su meta específica en tanto hombre. Así, el hombre no debe reprimir (*kolázein*) sus apetitos sino “prestarles servicio”, “obedecerles” (*hypereteîn*) de modo tal que sean ellos quienes gobiernen⁶. El problema no es, pues, vivir esclavizado, sino tener como amo a la moderación y a la justicia, supuestas virtudes que no harían más que obstaculizar la satisfacción total del deseo apetitivo. En lugar de estos ornatos, de estos conceptos *contra natura* impuestos por la débil mayoría de los hombres incapaz de satisfacer sus apetitos, deben entronizarse la *tryphé* y la *akolasía* (contrarias a la *sophrosýnē*) y la *eleuthería* (contraria a la *douleía*): en esto consisten, para Calicles, la *areté* y la *eudaimonía*.

El ideal de vida defendido por Calicles supone, a los ojos de Sócrates, hacer descansar la virtud en lo más efímero e inestable que tiene el hombre: sus apetitos. La saciedad (*plérosis*) de ese tipo de deseos resulta tan momentánea que una vida signada por ellos consistiría en la búsqueda perpetua de una meta siempre huidiza e inalcanzable (cf. 492d-e). Es en este punto donde Sócrates introduce el relato de los toneles en el alma, relato que, como tantos

⁵ Cf. 491e-492c. En palabras de Klosko: “Calicles rechaza por completo la noción de moderación: un hombre no puede ser feliz si es esclavo de alguien incluido él mismo. Así, es naturalmente justo y noble permitir que los propios apetitos se vuelvan tan fuertes como sea posible y no reprimirlos”, (1984: p. 128; nuestra trad). Cf. algo similar en *Lisis* (207e).

⁶ El verbo “*hypereteō*” no debe traducirse “satisfacer” (Calonge) sino en el sentido de “prestar servicio”, “ser sirviente de” (cf. LSJ s.v. A.II.), y esto en tanto que opuesto al verbo “*árkhō*” (cf. v.g. Aristófanes, *Avispas* 518-519). Otras traducciones: “*mettre au service*” (Canto-Sperber), “*minister to*” (Lamb), “*serve*” (Irwin; Stauffer, 2006, p.103).

otros en diversos diálogos, dice haber escuchado de “uno de los sabios”⁷. Permítasenos, pues, brindar una traducción de un pasaje que, aunque extenso, merece un minucioso análisis y una traducción lo más precisa posible:

Sóc.– (493a1) Hace un tiempo escuché de uno de los sabios algo así como que ahora estamos muertos y que el cuerpo es para nosotros una tumba; asimismo, eso del alma en lo que están los apetitos⁸ es tal que es persuadido <sólo> de pura casualidad y cambia de repente de arriba hacia abajo. A esto, un hombre ingenioso –quizá siciliano o itálico–, narrando un mito y haciendo un juego de palabras⁹, lo llamó ‘tonel’, debido a lo persuasivo y lo convincente <que pueden llegar a serle propios>; asimismo, a los carentes de inteligencia los llamó ‘intapables’¹⁰: (b) entre los carentes de inteligencia, eso del alma propio de los apetitos –i.e. lo intemperante y con goteras¹¹–, sería como una especie de tonel agujereado, figurándose lo <así> debido a su insaciabilidad¹². Éste <hombre>, Calicles, indica lo contrario a ti: como que, de los que están en el Hades –refiriéndose, por cierto, a lo invisible–, estos, los ‘intapables’, serían los más desgraciados, y llevarían agua al tonel agujereado con una espumadera de la misma clase –i.e. agujereada¹³. Y, tal como me lo refirió <el sabio> que me lo contó (c), <este hombre>

⁷ Para las posibles fuentes del mito y, particularmente, para el hecho de que aquí no se habla de la vida después de la muerte sino del infierno que se puede padecer en vida, cf. Dodds (1959: ad 492d1-493d4).

⁸ 493a3: *tês psykbês toûto en hôi epithymíai eisín*.

⁹ 493a6: *parágan tôi onómati*: para este sentido de la expresión cf. Gonzalez Lodge (1891: ad loc.). El “juego de palabras” en cuestión es el que se da entre “*pitbanón*” y “*peistikón*”, por un lado, y el nombre que recibe ‘eso del alma’, “*pítbos*” (“tonel”), por el otro.

¹⁰ 493a7: *toûs anoétous amyétous*: como señala Robinson (1995: p.16), el adjetivo “*amyétos*”, literalmente “no iniciado”, debe entenderse, en este contexto, con un matiz intelectualista propio del IS: *amyétos* significa “no iniciado” pero en tanto ignorantes. Asimismo, tal adjetivo no debe entenderse sólo en tanto “no iniciado” (como hacen Calonge y Canto-Sperber, más allá de la nota de esta última) sino también en tanto “incapaz de tapar” (*a-múein*); cf. LSJ s.v. *amyétos* II y las notas ad loc. de Gonzalez Lodge (1891) y Lamb (1967). Dodds duda sobre esta ambigüedad del término.

¹¹ 493b2: *tò akólaston [autoû] kai ou steganón*: ante el problema de la referencia de “*autoû*” –que por su género haría imposible que toda esta cláusula sea, como tradujimos nosotros, un apósito de “*toûto tês psykbês*”–, optamos por excluirlo (con Sauppe) en lugar de reponer un participio masculino “*suneís*” como hace Dodds; cf. Blank (1991: nota 24). Para la traducción de “<tò> ou steganón”, cf. LSJ s.v. “*steganós*” A.II.4, donde se cita precisamente este pasaje.

¹² 493b3: *dià tèn aplestésian*: el tema de la “saciabilidad” ya fue mentado antes por Calicles mediante el verbo *apopímplemi* (492a2) y el sustantivo *plérosis* (492a8), de la misma raíz que *a-plestesia*. Más adelante, diversas formas del verbo *pleróo* y del sustantivo *plérosis* se utilizan *passim*.

¹³ 493b6-7: *betérai toioútoi tetreménoi koskínoi*: seguimos la puntuación de Dodds, que coloca una coma después de *tetreménoi*. Tomamos la idea de traducir “*kóskinos*” por “espumadera”

dice que la espumadera es el alma; y comparó al alma de los carentes de inteligencia con una espumadera en la medida en que <dicha alma> está agujereada –puesto que no es capaz de retener <nada> debido a su falta-de-credibilidad y al olvido¹⁴–. Estas cosas probablemente son, en cierta medida, absurdas; <pero> en verdad muestran lo que yo quiero indicarte –si de algún modo fuese capaz <de hacerlo>– para persuadirte de que cambies de posición y elijas, en lugar de la vida insaciable e intemperante, la que es ordenada, satisfecha y suficiente con las cosas siempre presentes. [...] Vamos, entonces, te cuento otra imagen del mismo tipo que la de recién. Examina, en efecto, si acerca de cada vida –la moderada y la licenciosa– dices algo así: como si cada uno de dos hombres tuviese muchos toneles, (e) uno de estos hombres los tuviese sanos y llenos –uno de vino, otro de miel, otro de leche, y muchos otros de muchas cosas– pero los líquidos de cada tonel fuesen escasos, difíciles y pasibles de ser obtenidos con muchos dolores y dificultades; este hombre, pues, luego de llenarlos, no arrojaría <más líquidos> ni se preocuparía por nada sino que tendría tranquilidad en lo que hace a estas cosas. Para el otro hombre, los líquidos son pasibles de ser obtenidos del mismo modo que para aquél, difíciles, pero al tener las vasijas agujereadas y picadas, (494a) estaría forzado a llenarlos durante día y noche o sufriría los más extremos sufrimientos. Siendo cada vida de tal clase, ¿acaso dices que la del licencioso es más feliz que la del ordenado? (493a-494a).

Si bien estamos ante un relato doblemente mediado –un hombre ingenioso le contó a un sabio lo que éste, a su vez, le contó a Sócrates–, eso no implica que no haya aquí algo “serio”: “no hay necesidad de que estas

de Canto-Sperber (*écumoire*). Cf. *Rep.* 363d-e: “a los impíos e injustos los entierran en el fango del Hades y los obligan a llevar agua en una espumadera” (trad. Mársico-Divenosa, retocada).

¹⁴ 493c2: *apistían te kai léthgen*: sobre la base de lo extraño que resultan estos dos términos aquí, bien señala Dodds *ad loc.* –a quien, en este punto, retoma Canto-Sperber (cf. nota 139)– que “*apistía*” no puede traducirse por “incredulidad” (como Calonge; algo similar hace Lamb, “*unbelief*”) dado que en 493a4 se ha dicho que esto del alma de lo que hablamos es tal que puede ser persuadido. A nuestro entender, se trata de que esto del alma vinculado con los apetitos no es de fiar, no se puede tener *pístis* con respecto a ello, debido a que cambia repentinamente de arriba a abajo (493a4-5); quizás así lo entiende también Irwin, quien traduce “*unreliability*”. Esta mutabilidad constante es lo que le impide llenarse debido a su permanente cambio de objeto de deseo. Con respecto al olvido, Dodds entiende que se trata del olvido de satisfacciones pasadas, razón por la cual se buscan nuevas satisfacciones permanentemente, cosa que, si bien Dodds no menciona, puede avaluarse en *Filebo* 35b-c a propósito de la función de la memoria y su relación con las *epithymíai*.

palabras impliquen duda alguna por parte de Platón de que el mito de los toneles expresa, ciertamente, una importante verdad religiosa¹⁵.

Dicho esto, se puede preguntar lo siguiente: ¿se está diciendo aquí que el alma tiene “partes”? Creemos que no. Al menos no de modo explícito o literal. Robinson afirma que “el número y naturaleza de estos elementos <del alma> no son establecidos, pero de 493a4-5 se puede inferir que Platón está siguiendo la bipartición popular del alma en razón e impulso”. Dodds, por su parte, entiende que “todo lo que se tiene que aceptar es la distinción popular entre razón e impulso [...]. Vale la pena notar que lo epithymetikón no tiene todavía nombre –dos veces tiene que ser descrito mediante una perífrasis–; la tripartición aparece por vez primera en *República*”¹⁶. No obstante, que algo no sea nombrado explícitamente no significa que no se lo esté mentando o sugiriendo implícitamente¹⁷. De hecho, es el mismo Dodds quien, al negarle el nombre técnico que tendrá en *República*, aclara: “gar hé epithymetikón”, dando a entender que algo de ese tipo está siendo mentado¹⁸. Una cosa es el término o nombre técnico y otra muy distinta el concepto al que dicho término refiere. Necio sería afirmar que aquí se está diciendo que el alma tiene partes; una vez más: no creemos que esté ocurriendo eso. Pero quizás sea también demasiado arriesgado negar todo tipo de vínculo entre estas líneas del *Gorgias* y lo que se dirá del alma en *República* IV, VIII y IX. Si bien no creemos que aquí haya una partición del alma, sí creemos que se la está mentando mediante una perífrasis lingüística y que se la está explicando al referir las características de aquello a lo que dicha perífrasis alude¹⁹. Irwin no duda en decir que aquí Sócrates “distingue

¹⁵ Dodds (1959: *ad* 493c3; nuestra trad.). En esta misma línea, cf. Robinson (1995: p. 17): “se debe tener cuidado de no hacer demasiado hincapié en este mito, pero una observación sí se puede hacer: incluso si no expresara la opinión de Sócrates o la de Platón, sí parece contener una opinión general que más adelante acabarían siendo categóricamente (*categorically*) suyas” (nuestra trad.).

¹⁶ Robinson (1995: p.14; nuestra trad.) y Dodds (1959: *ad* 493a3-4; nuestra trad.), respectivamente.

¹⁷ Cf. *v.g.* *Critón* 47e-48a, donde se hace referencia al alma, sin nombrarla.

¹⁸ El mismo Dodds (*ad* 493a3-4) no duda en referir este pasaje del *Gorgias* a *EN* 1102a26 donde Aristóteles distingue sin más lo racional e irracional del alma para después precisar sus subpartes.

¹⁹ Cosa similar, quizás, a la que, más perifrásticamente aún, se dice en el *Menón*: “la riqueza y las cosas de tal clase son a veces buenas y a veces dañinas; ¿acaso esto no ocurre igual que con la sensatez (*phronesis*) que, cuando conduce, vuelve útil, para lo que resta del alma (*têi állei psykhêi*), lo propio del alma <que tiene que ver con la sensatez misma>, y la insensatez lo vuelve dañino? ¿no es así, del mismo modo, que el alma, conduciendo y sirviéndose correc-

dos “partes” del alma que poseen dos tipos diferentes de deseos²⁰. Esto es, a nuestro entender, un tanto excesivo, dado que, si bien se sugiere la existencia de una ‘parte’ apetitiva, en ningún momento se habla de algo así como una ‘parte’ racional. Más adelante retomaremos este tema.

Lo central en este sentido es la expresión “eso del alma en lo que están los apetitos”²¹. Esta expresión nos permite situarnos en la esfera del alma, pero no del alma toda, sino de un aspecto suyo particular. De un alma que, completa, posee diferentes “esos” –aquí, por cierto, indeterminados–, la expresión “*toúto tês psykhês*” delimita una parcialidad cuya característica es la de ser un “lugar” (figurado) “en el que” están los apetitos. Que estamos en el ámbito del alma y no del cuerpo también lo evidencia el hecho de que en 493b4 el relato se sitúa directamente en el Hades, esto es: en un lugar donde sólo existe lo no visible (*aidês*) o, lo que en este contexto resulta equivalente, lo no corporal²². A diferencia de Aristóteles, Platón no ha hecho un bosquejo conceptual preciso del campo semántico del deseo²³. Sin embargo, algunos pasajes de diversos diálogos ayudan a establecer el alcance del significado del término “*epithymía*”. Para nuestro interés aquí, baste con decir que en el contexto del *Gorgias* se trata de un tipo de deseo que, si bien originado en el alma, está directamente vinculado con la satisfacción de placeres de tipo corporal²⁴.

tamente de la riqueza, la vuelve útil? [...] ¿Y el alma sensata es la que conduce correctamente mientras que la insensata es la que conduce erradamente?” (88d-e).

²⁰ Irwin (1995 [2000]: §76; destacado nuestro). Tanto Robinson (1995: p.14, cf. “*the part*”), como Mársico (2006) y Brickhouse-Smith (2007: p.133) también consideran que aquí se está hablando de “partes” del alma y sugieren un vínculo, al igual que nosotros, entre estos pasajes y la tripartición del alma en *República*.

²¹ “*tês psykhês toúto en hôi epithymíai eisín*” (493a3-4 y b1). Cf. la expresión “*toúton autês <sc. tês psykhês> tòn tópon en hôi engígnetai he psykhês aretê*” en *Alcib. I* 133b.

²² Para esta etimología “*Haídês*” – “*aidês*”, cf. *Fed.* 80d; también cf. 79a donde se opone lo corpóreamente captable mediante la percepción sensible y lo captable mediante el pensamiento.

²³ Para la clásica taxonomía aristotélica de la *órexísis*, cf. *DA* II 3 y III, 9-10, *EE* 1223a26-27, *MM* 1.12.2.1-2 y *DMA* 6.

²⁴ Más allá de la ‘etimología’ dada en *Crát.* 419d-e –“*epithymía*” como “*epì tòn thymón*”, y “*thymós*” relacionado con “*thýsis*” (rabia)–, el término “*epithymía*” tiene, en el *corpus* platónico, dos significados básicos, ambos relacionados con alguna clase de *hedoné* (cf. *Cárm.* 167e y *Rep.* 436a-b): si bien alude generalmente a (i) un deseo cuya satisfacción se vincula con placeres corporales –cosa que ocurre en el contexto del *Gorg.*–, en algunas ocasiones se lo vincula con (ii) deseos intelectuales o, en sentido más amplio, no físicos. (i) *Epithymía* de placeres corporales: en *Crát.* 404a ss. se diferencia entre la *epithymía* (de aquí en más “*e.*”) relacionada con el cuerpo (*perì tò sôma*) y la relacionada con la virtud (*perì aretén*); en *Teet.* 143e se habla de la *e.* erótica por una persona, lo cual se repite en el primer discurso de Lisias narrado por Fedro en *Fedro* 232b; es también en *Teet.* donde se habla de la *e.* como una de

Yendo concretamente a la analogía, Sócrates propone que “eso del alma en lo que están los apetitos” es un tonel: no se trata, pues, de que el alma *toda* es un tonel, sino sólo de la sede de las *epithymíai*. Así, *todos* los hombres tienen este tonel pero no todos lo tienen en iguales condiciones. En este contexto, la división es entre los “carentes de inteligencia” (*anógetoi*) e, implícitamente, los inteligentes. Esta distinción entre los que tienen *noûs* y los *anógetoi* es de suma relevancia dado que es eso lo que motivó la discusión con Polo: si acaso es posible afirmar que los oradores y los tiranos hacen “lo que quieren” en la medida en que no tienen inteligencia (*noûn mē ékbon*, 466e10) de lo que realmente quieren; así, esta distinción entre los inteligentes y los no inteligentes remite, en última instancia, a la distinción entre filósofos y oradores que no filosofan. Así las cosas, ocurre que el tonel de los *anógetoi* está agujereado, tiene goteras, razón por la cual es imposible de llenar (*áplestos*; cf. *aplestesía* en 493b3)²⁵; el *anógetos* se vuelve, así, un intemperante (*akólastos*, 493b2): una deficiencia epistemológica se traduce, en el marco general del IS que subyace a toda la discusión, en términos de una deficiencia práctica. Los incapacitados para taponar los agujeros de su tonel apetitivo llevan agua a dicho tonel con una espumadera, lo cual hace que poco sea el líquido que finalmente se vierte en un recipiente que, por estar él mismo agujereado, no puede retenerlo. Si el *noûs* no está presente en un alma cuyo vértice de apoyo es el tonel agujereado donde se hallan los apetitos, entonces el alma misma es comparable (*apēikasen*, 493c1) con una espumadera. Un alma sin la dirección de la inteligencia se cierra sobre un tonel apetitivo podrido y agujereado (493c8) que, sin nada ni nadie a quien rendir cuentas, se identifica él mismo con el alma toda a la cual conquista. En 493c1-3 ya no es el tonel lo que no puede retener los líquidos, sino el alma

las formas posibles de percepción sensible (*aisthēsis*) junto con la vista, el oído, el olfato, el tacto, los placeres (*hedonai*), los dolores (*lypai*) y los temores; por último, en *Lis.* 221a la *e.* es el nombre genérico para “sed” y cosas tales. (ii) *Epithymía* de placeres intelectuales o no físicos: la ya mencionada *e. perì aretēn* de *Teet.*143e; en *Crát.* 406b3 se explica el nombre de “Ártemis” por su deseo de virginidad (*e. parthenias*); en *Banq.* 187e encontramos una *e.* relacionada con la culinaria, en 200e Aristófanes dice que es una *e.* lo que nos mueve a buscar la totalidad perdida, Sócrates también hablará de *éras* como una *e.* (cosa que también se dice en *Fedro* 237d), particularmente de lo que no está presente y, más adelante, en 205d le adscribe como objeto cosas buenas y el hecho de ser feliz (*agathōn kai tou eudaimoneîn*); en *Laq.* 182b hallamos una *e.* de aprendizajes (algo similar a lo que se afirma en el *Hip. may.* 298e) y en *Lis.* 217e una *e.* de *philia*; por último, en el *Prot.* se habla de la *e.* de Hipócrates de convertirse en discípulo de Protágoras.

²⁵ Cf. *Rep.* 442a sobre los apetitos como lo más insaciable (*aplestōtaton*) del alma y 573d sobre las *epithymíai* del tirano.

toda del *anóetos* que se vuelve, así, ella misma espumadera. Estamos ante lo que de inmediato se denominará un hombre psíquicamente “desordenado”.

Esta manera de interpretar el relato se confirma en la segunda versión (493d5 ss.), donde aparece un personaje ausente en el primero: el hombre que sí tiene *noûs*. Nótese que el intelecto no es identificado con “otro” de los toneles del alma, esto es: no se trata de que en el alma hay un tonel donde están los apetitos y otro donde está el intelecto, cosa que haría prácticamente inevitable hablar de algo así como ‘partes’ del alma. El hecho de que el *noûs* no sea descrito en términos de un “tonel” es una primera pauta de algo que adelantamos más arriba: en el *Gorgias* no se puede hablar de dos “sí mismos” autónomos y diferenciados, indentificado el uno con la racionalidad y el otro con la apetitividad irracional. El *noûs* y el tonel de los apetitos no están en el mismo plano conceptual, razón por la cual, como mínimo, no pueden disputarse una función equivalente.

La contraposición se da, pues, entre el licencioso y el moderado (*akólastos* y *sôphron*, 493d7) o, como se dice en la conclusión del relato, entre el licencioso –*qua* apetitivamente desordenado– y el ordenado (*akólastos* y *kósmios*, 494a2-3). Si bien en esta segunda versión se multiplican en cantidad (*pítboi polloí*, 493d8), nótese que los toneles de los que se habla portan vino, leche, miel y demás cosas por el estilo (493e1-2), todos objetos de *epithymíai* –una vez más: el intelecto no forma parte del plano de los toneles– y, por ello mismo, pasibles de ser consumidos en exceso dando lugar a la *akolasía*. Partiendo del dato fundamental de la escasez (*spánia*, 493e2), la diferencia entre el *sôphron* y el *akólastos* radica en el hecho de que el primero se queda tranquilo una vez cubierta la cuota mínima necesaria de apetitos a satisfacer²⁶, mientras que el segundo, al tener sus vasijas agujereadas debido a la falta de *noûs*, esto es: al dedicar su pensamiento a resolver cómo llenar aquello que se vacía recurrente e ininterrumpidamente –de allí su falta de *noûs*–, vive condenado a llenar lo que por su propia condición no puede ser llenado y que, por eso mismo, le reporta toda clase de dolores (*lýpas*, 494a1)²⁷.

Ahora bien, que el intemperante no tenga *noûs* no significa, desde ya, que no piense: aquel que dedica todos sus esfuerzos a intentar satisfacer aquello que se figura como inevitablemente insatisfecho tiene la inteligencia

²⁶ Este punto es fundamental para ver que Sócrates no fue, ni mucho menos, un partidario de cierta forma de impasibilidad o ausencia total de placer; se trata, más bien, de que el placer sea regulado por la inteligencia: “Sócrates no se postula por un autocontrol represivo, sino por un encauzamiento intelectual del placer instintivo hacia uno fundado en la moderación”, Divenosa (2006: p.92).

²⁷ Cf. una conclusión similar –aunque en otro contexto conceptual– en *Filebo* 34c y ss.

suficiente para dedicar noche y día (*nýkta kai heméran*, 493e8) a idear nuevas formas de llenado. Su falta de *noûs* consiste en no darse cuenta de que la felicidad no se halla allí sino en ordenar el alma conforme la racionalidad y la moderación. Se ve, pues, que, como decíamos más arriba y como retomaremos en breve, no hay aquí dos “sí mismos” diferenciados, uno de los cuales se organiza en torno a la razón y el otro a los apetitos: siempre es el pensamiento el que hace y deshace en la vida práctica del hombre platónico del *Gorgias*. El problema es en virtud de qué dicho pensamiento forma las opiniones que darán lugar a las decisiones que tome. Si las forma en virtud de los apetitos, ello dará lugar a una actitud intemperante. Mas se trata, como veremos, de una intemperancia de la que el agente en cuestión no es conciente del mal que se reporta a sí mismo dado que cree –esto es: juzga racionalmente– que es esa la alternativa mejor para sí mismo cuando, en realidad, es la que “le parece” mejor para sí mismo. El intemperante es, en definitiva, un ignorante pues, si supiera que, en realidad, se está haciendo un daño a sí mismo, *ipso facto* cambiaría su curso de acción.

Ahora bien, ¿contempla el *Gorgias* la posibilidad de que un hombre sepa que se está haciendo un daño a sí mismo y, no obstante, no cambie su curso de acción? Esto es: ¿hay lugar aquí para la incontinencia?

II. EN CONTRA DE UNA INTERPRETACIÓN MEREOLÓGICA

Hay quienes interpretan que la analogía de los toneles del *Gorgias* deja abierta la posibilidad de que los apetitos venzan a la razón, dando lugar, así, a una acción incontinente. El principal exponente de esta interpretación es Terence Irwin:

... en el *Gorgias* Sócrates reconoce dos partes del alma y dice que una de ellas se compone de apetitos que la vuelven ingobernable e insaciable. Si habla en términos estrictos, está rechazando entonces el eudemonismo psicológico característico de los diálogos socráticos.

Pocas líneas después: “la creencia en la incontinencia está reñida con el eudemonismo psicológico de Sócrates”; finalmente: “las afirmaciones de Platón sobre el autodomínio y la parte no racional del alma nos proporcionan cierta base para suponer que abriga dudas con respecto a la refutación eudemonista de la incontinencia [...]” Resulta difícil decidir si Platón pretende o no rechazar el eudemonismo psicológico. “Si admite la incontinencia y, por lo tanto, rechaza el eudemonismo psicológico”, obliga a adoptar las afirmaciones sobre el orden psíquico, lo cual sería una interpretación mejor

si no se suscitara la cuestión de la consistencia “entre esto y la discusión con Polo donde explícitamente se niega la posibilidad de la incontinencia”²⁸.

Aclaremos, ante todo, qué entiende Irwin por “eudemonismo psicológico” en su libro del año 1995: al agente no le basta con conocer qué es lo mejor para él (lo que Irwin denomina “eudemonismo racional”), dado que “suponemos que resulta posible pensar que x es mejor para nosotros que y , pero aun así escoger y en vez de x ”²⁹. Además de esto el agente necesita cierta “persistencia” y “dominio de sí mismo”, a lo cual, en conjunto con el conocimiento de lo mejor (“eudemonismo racional”), se denomina “eudemonismo psicológico”³⁰.

La interpretación de Irwin da por supuesto algo que Sócrates no dice en el *Gorgias*, a saber: que el alma tiene dos “partes”, una de las cuales puede dominar a la otra. En su traducción comentada de 1979 afirma lo siguiente a propósito de la cláusula “*tês psykhês toûto en hêi epithymíai eis*”: “es *natural* suplementar ‘eso’ con ‘parte’, tanto aquí como de inmediato abajo; pero el griego no muestra si acaso Sócrates está pensando en partes o, más generalmente, en aspectos del alma [...]. Aunque Sócrates no lo dice, parece probable que estos deseos entren en conflicto con otros deseos”³¹. Irwin supone al menos dos cosas: (i) en el alma hay dos partes; (ii) de una de ellas parten los deseos irracionales –independientes del bien– y de la otra los deseos racionales –dependientes del bien–. Así, el ejemplo que se presenta en el relato de los toneles de aquellos que viven su vida signados por la satisfacción de los apetitos irracionales daría la pauta de que la incontinencia es posible. Nótese que la interpretación de Irwin abona el hecho de que se estén mentando dos “sí mismos” independientes uno del otro, uno “sujeto” y otro “objeto”, según los denominamos más arriba. En el caso del hombre continente, el “sí mismo sujeto” sería el de los deseos racionales y el “sí mismo objeto” el de los irracionales; en el caso del hombre incontinente, el “sujeto” serían los deseos irracionales y el “objeto” los racionales.

A nuestro entender, el problema de esta interpretación es, en primer lugar, que en ninguna parte del *Gorgias* se habla de “dos partes” del alma. Como ya hemos dicho, en el diálogo no se hace referencia a algo así como una ‘parte racional’ sino tan sólo a una ‘parte en la que residen los apetitos’. También hemos visto que, si bien se enuncia la diferencia entre los hombres

²⁸ Irwin (1995 [2000]: pp. 196; 196; 198 y 199, respectivamente; destacado nuestro).

²⁹ Irwin (1995 [2000]: p. 112).

³⁰ Cf. Irwin (1995 [2000]: esp. §43 *et passim*).

³¹ Irwin (1979: ad 493a; trad. y destacados nuestros).

con *noûs* y aquellos que carecen de él, la segunda parte del relato de los toneles no postula como conceptualmente iguales al intelecto y a los apetitos: a estos últimos le siguen correspondiendo los “toneles” –sanos en el caso del moderado, agujereados en el caso del intemperante–, mientras que del *noûs* nada se dice a propósito de su sede en el alma. La “racionalidad” o, en la terminología del diálogo, “moderación” (*sôphrosýnê*), es la característica de un alma “ordenada” y, por ello, “buena”; es decir: no se identifica con una “parte” sino que es algo que se infiere del orden y economía del alma “toda”. Pero concedamos que se pueda pensar en dos partes del alma. Para ello resulta fundamental tener en cuenta qué entiende Sócrates por “akrasía” y si lo que Irwin interpreta puede considerarse un caso de incontinencia. Un “akratés” es alguien que sabiendo que lo que está a punto de realizar no es lo mejor para sí mismo, no obstante lo realiza vencido por algún aspecto irracional de su alma; del rotundo rechazo socrático a esta posibilidad surge la formulación estándar del IS: nadie yerra a sabiendas, sino por ignorancia de una alternativa mejor³². Ahora bien, ¿cómo habría que entender, sobre esta base, el actuar de un hombre cuya vida gira exclusivamente en torno al llenado siempre fallido de sus toneles agujereados? ¿Cómo explicar que alguien viva su vida guiándose por el mandato tiránico de los apetitos y su constante demanda e insaciabilidad? Esta es la situación que Irwin parafrasea al decir que “una de ellas <sc. de las partes del alma> se compone de apetitos que la vuelven ingobernable e insaciable”. Desde ya que el alma de este hombre es insaciable, desde ya que el alma de este hombre es ingobernable; ahora bien, ¿es el hombre en cuestión “conciente” de ello? Esto es: “¿sabe” aquel que vive una vida dirigida por los apetitos que lo que está haciendo no es lo mejor para sí mismo, sino algo que simplemente “le parece” lo mejor? O, dicho de otro modo: ¿no será que un hombre tal “ignora” el daño que se está haciendo a sí mismo y que, autoengañado, “cree” que lo mejor para sí es algo que no es lo realmente mejor para sí? Los fundamentos del IS admiten una sola respuesta: lo ignora. Y no sólo lo ignora sino que, como contrapartida, cree, tal como creen Calicles, Polo y Arquelaos, que eso es lo mejor para sí mismo, razón por la cual lo hace. Nuevamente: quien vive la vida conforme el mandato de sus apetitos no lo hace “vencido” por ellos en contra de lo que considera mejor para sí mismo, sino que cree que eso es lo

³² Lo cual se resume en la ya clásica definición de Davidson (2001: p.27; nuestra trad.): “al hacer *x*, un agente obra de manera incontinente si y sólo si: (a) el agente hace *x* intencionalmente –i.e. de manera no forzada–; (b) el agente cree que hay otra alternativa que puede realizar; (c) el agente considera que, considerados todos los factores relevantes, sería mejor hacer *y* en lugar de *x*”.

mejor para sí mismo, de modo tal que, “equivocado y sin saberlo”, se está haciendo un mal a sí mismo. La posibilidad, contraria a nuestra interpretación, de que el agente esté eligiendo “a sabiendas” y vencido por sus apetitos un bien que meramente le parece tal se vuelve, así, conceptualmente difícil de sostener³³. No estamos, por lo tanto, ante un *akratés*, sino ante un ignorante. En palabras de Cooper:

en la teoría socrática, la debilidad o fortaleza de la voluntad (*will*) no tienen que ver con actuar o con negarse a actuar sobre la base de deseos juzgados por el agente como contrarios a su propio bien; el autocontrol más bien depende de si uno deja o no que sus apetitos crezcan hasta el punto en que lleven a una falsa opinión (*false view*) acerca del propio bien, opinión que determinará lo que uno “cree” (*thinks*) acerca del propio bien y, por eso mismo, cómo habrá de actuar [...]. El autocontrol por el que Sócrates aboga aquí es exclusivamente un problema de la correcta programación (*scheduling*) de los deseos, y en ningún lado supone conflictos de deseos, con ‘deseos de razón’ ganándole a apetitos que tiran en una dirección contraria³⁴.

Ahora bien, ¿qué prueba hay en el diálogo de esto que decimos? ¿Cómo sabemos que Sócrates (y Platón) acepta que quien sigue la vida de los apetitos lo hace ignorando el daño que se está haciendo? La prueba es el *Gorgias* mismo: Calicles aboga por una vida intemperante afirmando vehementemente que es la mejor alternativa, ignorando que existe otra posibilidad moralmente mejor. El objetivo del *élenkhos* es, precisamente, mostrar a Calicles que sus creencias están equivocadas, que cree que sabe (y que quiere) algo cuando en realidad eso que quiere le reportará un daño que él ignora.

³³ En palabras de Vigo (2007: p.185; destacado original): “no parece poder adscribirse a un agente el deseo de poseer un bien que, desde la perspectiva de la primera persona, se le aparezca a dicho agente, al mismo tiempo, como un bien meramente aparente, y no como un bien real. En efecto, aun en el caso de que el agente optara conscientemente por la mera apariencia, como algo mejor o preferible que otra cosa, ello sólo sería posible sobre la base del juicio según el cual esa mera apariencia resultaría, como tal, *realmente* beneficiosa, en algún respecto”.

³⁴ Cooper (1982: pp. 583 y 585 respectivamente; trad. y destacados nuestros). En una línea similar, Rowe afirma que “aquellas personas que tienen el alma en malas condiciones no desean, según Sócrates, lo que dicen que desean; lo que *realmente* desean lo desconocen en absoluto; sólo necesitan volverse personas más sabias (*wiser*)” (2007: p. 101; trad. y destacados nuestros).

III. VIGENCIA DEL IS EN EL *GORGIAS*

Examinemos, a continuación, otro punto controversial de la interpretación global de Irwin:

¿es esta respuesta <sc. el relato de los toneles> de Sócrates a Calicles consistente con la paradoja socrática <i.e. el IS>? Los apetitos intemperantes deben ser, desde luego, independientes del bien <puesto que se estarían oponiendo a él>. [...] Este reconocimiento de deseos independientes del bien es incompatible con la paradoja socrática³⁵.

Irwin supone que “todos” los deseos humanos apuntan, en la ortodoxia socrática, al bien de su poseedor, razón por la cual bastaría con hallar deseos que no dependan del bien para concluir la contradicción de Sócrates en este punto. Ahora bien, ¿se desprende esto del *Gorgias*? ¿Acaso todos los deseos tienen como objeto el bien “real” del agente o, por el contrario, puede ocurrir que aquello que el agente considera lo mejor para sí mismo se configure, si se trata de un hombre carente de *noûs*, sobre la base de lo que sus apetitos le dictan? Entendemos que en el relato de los toneles Sócrates no afirma la posibilidad de que los apetitos irracionales venzan a la razón imponiéndole una meta que no es la que ella considera la mejor para el agente; lo que sí afirma es que el insensato elabora sus consideraciones racionales a propósito de lo mejor para sí mismo sobre la base de sus apetitos. No es, nuevamente, un hombre vencido o incontinente (*akratés*), sino un hombre que “cree” que lo mejor para sí es algo que en realidad no lo es o, a la inversa, un hombre que no es consciente del daño que se hace a sí mismo³⁶. No se está diciendo que la “parte apetitiva” avasalla a la “parte racional” de modo tal que esta, vencida, cede el mando del hombre dando lugar a la incontinencia. Más bien se dice que en determinados hombres los apetitos son tan fuertes que hacen que dichos individuos “crean” que su constante satisfacción es el mejor modo de vida entre los posibles: siguen obrando, pues, conforme lo que creen mejor para sí mismos.

No hay, en el marco conceptual del IS de los diálogos de transición, lugar para un conflicto en pie de igualdad entre la razón y el apetito irracional,

³⁵ Irwin (1979: *ad* 493a; nuestra trad.).

³⁶ En palabras de Cooper: “por supuesto que Sócrates no está diciendo que todos los deseos que experimentamos se hallan en conformidad con y derivan de nuestra *opinión meditada* acerca de dónde reside nuestro bien. De hecho, la dependencia va en la dirección contraria: por el mero hecho de tener *cualquier* deseo que tengamos, juzgamos que aquello de lo que ese deseo fuere va a contribuir a nuestro bien; podemos, por lo tanto, cambiar nuestra opinión (*change our minds*) de un minuto a otro acerca de dónde reside nuestro bien a medida que surgen distintos deseos” (1982: p.583; nuestra trad.; destacados originales).

dado que siempre, “de facto”, se conforme lo que indica la primera. Si la razón considera que lo mejor para el agente es evitar el llenado permanente de los toneles apetitivos, se vivirá una vida moderada –en la que eso que se considera lo mejor coincide, desde el punto de vista socrático, con lo realmente mejor–. Si, por el contrario, la razón considera que lo mejor para el agente es guiarse según los apetitos, se vivirá una vida intemperante –en la que el bien que “parece” tal al agente no coincide con el bien real–. El conflicto es, pues, entre opiniones³⁷, y no entre la racionalidad y los apetitos.

IV. KÓSMOS Y TÁXIS EN EL ALMA

Nuestra interpretación se refuerza con el análisis del orden del alma³⁸. Donde Sócrates ve fortaleza, Calicles ve debilidad: según éste último, tener llenos los toneles sería vivir como una piedra, por cuanto ya no se experimentarían placer ninguno. A partir de 495a comienza un *élenkbos* cuya meta es probarle a Calicles que no todos los placeres son buenos y, de ese modo, que la vida feliz (cuyo *definiens* es el bien) no puede consistir en la satisfacción de los placeres sin más. Sin detenernos en el argumento que acaba concluyendo que placer y bien no son lo mismo, la consecuencia de dicha conclusión es el hecho de que puedan existir disciplinas que procuren solamente placer –desconociendo el bien o el mal involucrados– y otras que sí se preocupen por ellos: el ejemplo paradigmático es el de la culinaria (que no es una *tékbne*, sino mera *empeiría*) frente a la medicina³⁹. Todo esto recalca en el tema central del diálogo: ¿en cuál de estos dos grupos de actividades se ubica la retórica? Así como la medicina y la culinaria se dedican al cuerpo –la primera discriminando lo bueno y lo malo en términos somáticos, la segunda preocupándose sólo por procurar placer–, tiene que haber actividades equivalentes que se apliquen al alma. Entre las que sólo se preocupan por procurar placer, Sócrates menciona tocar la flauta, tocar la cítara en los concursos, el entrenamiento de coros y la composición de ditirambos (501e). Todas estas prácticas, reunidas bajo el nombre genérico de “adulación” (*kolakeía*) del alma, sólo pretenden proporcionar gozo independientemente de su valor moral. A este grupo de adulaciones del alma se agrega un último integrante: la composición de tragedias, que se ubica,

³⁷ Cf. Cooper (1982: p.583, “*competing judgements*”).

+ Para la imagen del “orden del alma”, cf., desde ya, el *Encomio de Helena* gorgiano §1 –donde se dice que el “*kósmos*” del alma es la *alétheia*– y *Rep.* 399e11 (melodías ordenadas para hombre semejantes), 402e ss., 410d-e, 486b, 500c-d (alma del filósofo = alma ordenada), 539d y 587b.

³⁹ La distinción completa se ha hecho en 464b ss.

sin más, entre aquellas disciplinas cuyo único propósito y esfuerzo consiste en hacer gozar a los espectadores independientemente de lo útil y mejor (502b). Habiendo aceptado Calicles esto último, Sócrates realiza un polémico razonamiento: si a la tragedia se le quita la música, el ritmo y la medida de la versificación, quedan sólo las palabras (*lógoi*)⁴⁰. Dado que estas palabras se pronuncian ante una multitud, la poética (*poietiké*) resulta una forma de oratoria pública (*demegoría*) que no se preocupa por lo mejor y lo peor, sino sólo por procurar placer a la multitud de oyentes. Surge, así, un tipo de retórica identificada con la adulación (502b-d). Ahora bien, tal como hay prácticas adulatorias que no se preocupan por el bien y lo mejor sino sólo por el placer, también hay oradores de las dos clases, lo cual da lugar a dos tipos de retórica: una, en forma de adulación y vergonzosa oratoria popular, la otra, noble (*kalón*): “que procura el modo en que las almas de los ciudadanos serán excelentes (*béltistai*) y lucha por decir lo mejor, tanto si ha de ser placentero cuanto si ha de ser displacentero para los que oyen” (503a). A continuación se analiza en qué consistiría un orador *kalós*.

A la caza de la definición del buen orador, Sócrates apunta lo siguiente: “el hombre bueno, es decir: el que habla con vistas a lo mejor (*epì tò béltiston*), ¿dirá lo que fuere que diga no al azar (*eikéti*), sino fijando su mirada en algo? Igual que cada uno de los demás artesanos, cuando mira su propio trabajo, no añade lo que añade al azar sino escogiendo de modo tal que eso que realiza tenga una forma (*eîdos ti*) que le sea propia” (503d-e)⁴¹. Tal como el carpintero tiene “in mente” el modelo de la mesa terminada al momento de empezar a construirla, el buen orador entiende –dado que, como veremos de inmediato, se maneja con *noûs*– aquello en lo que quiere que el alma de cada uno de sus oyentes se ‘transforme’ tras oír sus palabras⁴². Nos

⁴⁰ “Polémico” porque parece retomar la definición gorgiana de “*poísis*” como mera “palabra con medida” (*lógos ékbon métron*), cf. *Encomio de Helena* §9; para algunas relaciones entre el *Gorgias* y el *Encomio de Helena* a propósito del tema del poder, cf. Notomi (2007). Ahora bien, ¿es lícito diferenciar el texto de una tragedia del de un retórico sólo por la versificación y la música del primero? No parece lícito en virtud, por ejemplo, de la definición aristotélica de “tragedia”, ante todo, como “*mímesis práxeos*” (*Poética* VI).

⁴¹ Seguimos para este pasaje la edición de Dodds (1959) quien, a diferencia de Burnet, no omite, con Sauppe, “*blépontes*” en e2 y agrega “*hà prospbérei*” en e3 con el Vindoboniense Y.

⁴² Apunta Dodds *ad loc.* sobre este pasaje: “el ‘algo’ <sc. sobre el cual el orador fija su mirada> parece ser una imagen mental o modelo de los efectos que quiere producir, aunque su status ontológico permanece incierto” (nuestra trad.), luego de lo cual justifica brevemente por qué, en su opinión, no es posible ver aquí una alusión a la platónica “Teoría de las Ideas”. Para el evidente eco que esto tiene con una de las capacidades adscriptas por Gorgias al *lógos* persuasivo en el *Encomio de Helena*, a saber: “moldear” al alma (*tipoûn, plássein*)–, cf. Macé (2007) y nuestro Bieda (2008).

interesa destacar de esta definición del buen orador el hecho de que eso óptimo (*béltiston*) hacia lo que tienden sus palabras, ese “éidos” que rige su discurrir, adopta, en virtud de la analogía con el artesano, cierto aspecto de totalidad acabada: así como la mesa es en sí misma un todo, cuyas partes, cumpliendo cada una su función en perfecta armonía y encastre, hacen que ese todo pueda cumplir su función, el buen orador, el que tiene *noûs*, conoce esa organización óptima del alma humana, organización que tiene “in mente” y que utiliza como criterio para construir su discurso. Este todo acabado es pensado por Sócrates en términos de algo cuyas partes están bien dispuestas: tomando como ejemplo a un pintor, señala que éste “fuerza a que cada cosa convenga con cada cosa y armonice, hasta que haya combinado todas y cada una <de las partes> en una cosa bien dispuesta y ordenada” (503e-504a)⁴³. Este *prâgma* bien dispuesto y ordenado (*i.e.* tal que resulta una *tâxis* y un *kósmos*) consiste en una totalidad pasible de ser armónica tanto como inarmónica, razón por la cual va de suyo que no estamos ante una realidad monolítica incapaz de adoptar distintas disposiciones mejores o peores. En palabras de T. Robinson: “esto es algo nuevo. El alma, según parece, no es una entidad homogénea, sino un complejo de elementos cuyo balance o falta de balance lo caracterizará como moralmente bueno o malo”⁴⁴. Dado que el ejemplo evidente de la buena (o mala) pintura no es más que una analogía para lo que la buena (o mala) retórica hace con el oyente, es evidente que el alma de este último supone, aunque nuevamente de un modo difuso e impreciso tanto léxica como conceptualmente, cierta partición o, cuando menos, complejidad interna.

Ahora bien, si al *kósmos* y a la *tâxis* del cuerpo se los llama “salud” y “fuerza”, ¿qué nombre recibe esta *tâxis* y *kósmos* (o *kósmesis*) del alma?

Sóc.– <El nombre> para las buenas disposiciones y ordenamientos (*tâxesi kai kosmésesin*) del alma es ‘legal’, es decir: ‘ley’ (*nómimón te kai nómos*), mediante la cual <los hombres> se vuelven legales y ordenados; y estas cosas son la justicia y la moderación. ¿Lo afirmas o no? Cal.– Sea. Sóc.– Por lo tanto, aquel orador que mira esas cosas –el que posee un arte (*tekhnikós*) y es bueno–, proferirá a las almas los discursos que pronuncie [...] con inteligencia (*tòn nouîn ékbron*), de modo tal que surja la justicia en las almas de sus conciudadanos pero se aparte la injusticia, se engendre la

⁴³ El texto griego reza: *prosanankázei tò héteron tõi hetéroï prépon te eimai kai barmóttein, bēos an tò hápan systésetai tetagménon te kai kekosménon prâgma*. Un tercer termino sinónimo de “*tâxis*” y “*kósmos*” ya fue utilizado por Sócrates en 464a3 referido tanto al alma como al cuerpo: la “*euexía*”, traducible por “bienestar”.

⁴⁴ Robinson (1995: p.14; nuestra trad.).

moderación pero se aparte la intemperancia, se engendre la virtud restante pero se quite el vicio (504d-e).

El buen orador habla con *noûs* al alma de los hombres, y sus palabras, cual cincel del escultor, son las encargadas de darle la forma adecuada en términos de un correcto ordenamiento y disposición interna: este buen ordenamiento del alma no es más que la internalización de la legalidad vigente. Entendemos que el modo en que esta legalidad opera dentro del alma es aportándole a la racionalidad aquellos parámetros “realmente” correctos en virtud de los cuales tomar las decisiones. Así, en un alma justa el tonel apetitivo queda relegado a funciones reguladas por la moderación; lo contrario de esto, la injusticia psíquica, ocurre cuando la razón forma sus opiniones en base al dictado de dicho tonel apetitivo.

En la medida en que un alma justa y buena es un alma ordenada y, a la vez, que lo que desordena al alma es poner como prioritario una incesante satisfacción de los apetitos, el corolario de todo esto es que privar (*eírgein*) a dicha alma de lo que apetece, esto es: reprimirla (*kolázein*), resulta algo moralmente mejor para ella que la *akolasía* defendida por Calicles⁴⁵. Así, la felicidad no se indentifica con cierto hiperbólico y azaroso saciamiento de lo más caprichoso e insaciable del alma, sino con la correcta moderación regulada en base a la justicia impuesta por las leyes de la *pólis*. La configuración óptima de cada cosa, su *areté*, consistirá, en definitiva, en algo bien dispuesto y ordenado mediante la *táxis* que le es propia:

el alma que posee el orden de sí misma es mejor que la desordenada (*akosmétou*); asimismo, la que posee orden es ordenada (*kosmía*) [...]; y la ordenada es moderada (*sóphron*); y la moderada es un alma buena (*psykhè agathè*) [...]; si el alma moderada es buena, entonces la que padece lo contrario a la moderada es mala (*kakè*), y esta era la insensata y licenciosa (*áphron te kai akólastos*) (506e-507a).

Este orden en el alma es lo que, en términos políticos, se denomina “convivencia” (*koinoneîn*, *koinonía*, 507e5), la cual forma, junto con la amistad, el ordenamiento (*kosmiótes*), la moderación y la justicia, ese todo orgánico que es la *pólis*, a la que también se denomina *kósmos* (508a).

V. CONCLUSIÓN

Por todo lo dicho, entendemos que en el *Gorgias* no es posible hablar de dos “sí mismos” en pugna por detentar el poder dentro del alma humana.

⁴⁵ Cf. 491e ss. y 494b.

Hay un sólo sí mismo que siempre revierte sobre el pensamiento racional. La alternativa que presenta el relato de los toneles apunta, más bien, al modo en que dicho pensamiento se forma las opiniones que regirán la toma de decisiones por parte del agente. A nuestro entender no existe, en el *Gorgias*, la posibilidad de tomar decisiones irracionales, esto es: surgidas pura y exclusivamente de los apetitos, en contra de lo que el pensamiento considera lo mejor para el agente. No se trata, en definitiva, de una disputa entre dos toneles por el gobierno del alma, sino de cuánta atención debe prestarle el pensamiento a ese tonel desde el que los apetitos lanzan sus tentadoras pero nocivas exigencias, cuya satisfacción sería, si de ellos dependiera evaluarlo, siempre escasa.

Ahora bien, el hecho de que no haya dos “sí mismos” diferenciables no implica que el alma sea una realidad monolítica cerrada sobre la racionalidad. La gran novedad del *Gorgias* respecto de planteos psíquicos previos –como el del *Protágoras*– consiste en haber hecho del alma una realidad compleja, pasible de adoptar diferentes órdenes en virtud del modo en que se organicen sus componentes internos, aun cuando la racionalidad siga siendo el polo del cual en última instancia manan las decisiones. Si bien no es este un planteo como el de *República* –donde la parte apetitiva sí puede gobernar, como ocurre en el alma del tirano en el libro IX–, lo cierto es que en el *Gorgias* esboza un alma lo suficientemente compleja como para que cierto viso de conflictividad pueda al menos vislumbrarse. A diferencia de la versión más ortodoxa del intelectualismo socrático, la razón ya no impera en soledad en el alma sino que, poco a poco, asiste al nacimiento de un conflicto que, en planteos futuros, llegará incluso a destronarla.

[Recebido em fevereiro 2012; Aceito em junho 2012]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIEDA, E. Why did Helen Travel to Troy? About the presence and incidence of fortune in Gorgias' Encomium to Helen. *Revue de Philosophie Ancienne*, Bruxelles: Ousia, vol. XXVI, 1, p.3-24, 2008.
- BIEDA, E. Creer o saber, esa *no* es la cuestión. Opinión y conocimiento en el *Protágoras* de Platón. *Circe de clásicos y modernos*, Buenos Aires: Miño y Dávila, vol. XV, p.27-40, 2011.
- BLANK, D. The Fate of the Ignorant in Plato's *Gorgias*. *Hermes*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, vol. CXIX, 1, p. 22-36, 1991.
- BRICKHOUSE, T.C. & SMITH, N.D. *The Myth of the Afterlife in Plato's Gorgias*, In: ERLER, M. & BRISSON, L. -eds.- (2007), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Akademia, p. 128-137.

- CANTO-SPERBER, M. "Traducción, Introducción y Notas" a *Platon*, Gorgias. Paris: Flammarion, 1987 (edición aumentada y revisada en 1993 y 2007).
- COOPER, J.M. The Gorgias and Irwin's Socrates. *The Review of Metaphysics* vol. XXXV, 3, p. 577-587, 1982.
- DAVIDSON, D. How is weakness of the will possible?, in: DAVIDSON, D. (2001), *Essays on actions and events*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- DIVENOSA, M. "Introducción" y "Notas" al *Portágoras* de Platón, Buenos Aires: Losada, 2006.
- DODDS, E.R. *Plato. Gorgias*, Oxford: Clarendon Press, 1959.
- GONZALEZ LODGE. *Commentary on Plato Gorgias*. Boston; London: Ginn & Company, 1891.
- IRWIN, T. *Plato. Gorgias*, Oxford: Oxford University Press, 1979.
- IRWIN, T. (1995 [2000]), *La ética de Platón*, México: Editorial de la UNAM (trad. castellana de *Plato's Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1995).
- KLOSKO, G. The Refutation of Calicles in Plato's *Gorgias*. *Greece & Rome. Second Series*, XXXI, 2, p. 126-139, 1984.
- MACÉ, A. *Gorgias, le Gorgias, et l'ordre de l'âme*. In: ERLER, M. & BRISSON, L. -eds.- (2007), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Akademia, p. 83-89.
- MÁRSICO, C. Instrucciones para llenar un tonel. Platón y el enfrentamiento de poesía y filosofía. In: JULIÁ, V. (ed.). *La tragedia griega*. Buenos Aires: La isla de la luna, 2006. p.121-134.
- NOTOMI, N. *Plato's critique of Gorgias: Power, the Other, and Truth*. In: ERLER, M. & BRISSON, L. -eds.- (2007), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Akademia, p.57-61.
- PLATO. *Plato in twelve volumes*. trans. by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1967; vol. 3.
- PLATONIS, *Opera. Tomus III*, Oxford: Oxford Classical Texts, 1903, ed. I. Burnet.
- ROBINSON, T.M. *Plato's psychology*, Toronto: University of Toronto Press, 1995. (2nd. ed.).
- ROWE, Ch. *The Moral Psychology of the Gorgias*. In: ERLER, M. & BRISSON, L. -eds.- (2007), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Akademia, p. 90-101.
- STAUFFER, D. *The Unity of Plato's Gorgias*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- VIGO, A. Medios y fines en el *Gorgias* de Platón (466a-468e). *Méthexis* XX, p. 181-201, 2007.