



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

**LA RETÓRICA BUENA COMO *ARTE DE SERVICIO* EN EL *GORGIAS* DE PLATÓN**

Tesis para optar el título de Licenciado en Filosofía que presenta el  
Bachiller:

MAVERICK ENRIQUE DÍAZ VELÁSQUEZ

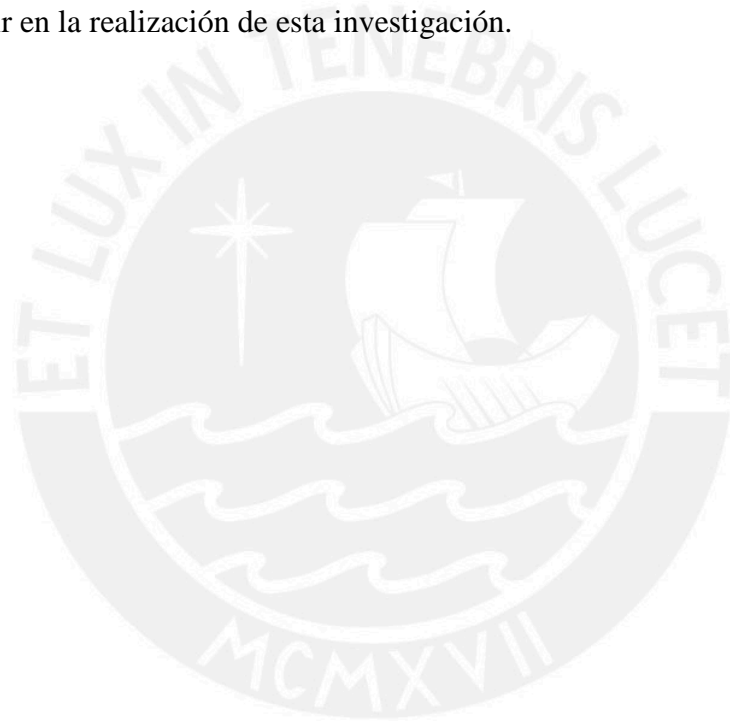
ASESOR: Dr. JULIO DEL VALLE BALLÓN

LIMA, JUNIO 2013

## AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer, en primer lugar, a mis padres, a mi familia y a mis amigos, puesto que, de diferentes maneras, contribuyeron a la realización de este trabajo. Para ellos, tengo profunda gratitud.

Le agradezco también a Julio del Valle, quien me acompañó en este proceso, por su escucha, su paciencia y sus comentarios, los cuales siempre me guiaron en la dirección correcta. Les agradezco también a Raúl Gutiérrez y a Federico Camino, quienes me alentaron a seguir en la realización de esta investigación.



## RESUMEN

El presente trabajo comprende un análisis del concepto de retórica en el diálogo *Gorgias* de Platón. Nuestra hipótesis sostiene, en primer lugar, que, a través del análisis del escrito, se puede elaborar la definición de una nueva y noble retórica como arte de servicio cuyo fundamento es filosófico. En un segundo momento, consideramos que esta, en términos dramáticos, es aplicada en algunos momentos del diálogo por el personaje Sócrates, quien brinda los elementos para definirla.

Nuestro trabajo se divide en tres capítulos. El primer capítulo aborda los elementos concomitantes al surgimiento histórico de la retórica hasta llegar al estudio del planteamiento de Gorgias, el cual comprende una tensión entre *dóxa* y *epistēmē*. El segundo capítulo aborda el diálogo *Gorgias* a través del análisis de las tres conversaciones en que este se divide. Cada una nos brinda un marco de oposiciones que nos permiten profundizar en las dos posturas que implican los términos de la tensión señalada hasta, finalmente, encarnarse y delimitarse de manera antitética en los dos personajes que discuten al final del diálogo. El tercer capítulo, sobre la base obtenida y mediante la apelación a algunos pasajes del diálogo, alcanza tres objetivos: 1) determina la buena retórica de Sócrates como arte de servicio cuyo fin es bueno y se fundamenta filosóficamente, 2) demuestra que esta es llevada a la *praxis* por Sócrates en algunos momentos del diálogo y 3) concluye precisando esta actividad según una finalidad propedéutica. En virtud de este análisis, demostramos la hipótesis que planteamos.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
<b>CAPÍTULO 1: ACERCAMIENTO HISTÓRICO A LA RETÓRICA Y EL PENSAMIENTO DE GORGIAS .....</b>	<b>12</b>
<b>1.1 El surgimiento de la retórica.....</b>	<b>12</b>
1.1.1 Etimología de la retórica: los términos <i>rhētōr</i> (ῥήτωρ) y <i>rhetorikē</i> (ῥητορικὴ).....	12
1.1.2 Orígenes históricos del arte de las palabras .....	15
1.1.3 El marco político: la democracia.....	17
<b>1.2 Gorgias y su concepción del arte de los <i>lógoi</i> (ἡ λόγων τέχνη).....</b>	<b>18</b>
1.2.1 Contradicción performativa y disposición lúdica .....	20
1.2.2 Los fragmentos <i>sobre el no ser</i> de Gorgias.....	21
1.2.3 <i>Lógos</i> como engaño ( <i>apátē</i> ) y opinión.....	28
1.2.4 La tensión entre opinión y conocimiento .....	34
<b>CAPÍTULO 2: LA RETÓRICA DE GORGIAS, POLO Y CALICLES .....</b>	<b>39</b>
<b>2.1 La determinación de la retórica gorgiana y la necesidad de investigar esta noción</b>	<b>40</b>
2.1.1. Las primeras cuatro afirmaciones de Gorgias sobre la retórica .....	40
2.1.2 La <i>téchnē</i> de la justicia que no conoce la justicia .....	44
<b>2.2 El momento de Polo y el tránsito .....</b>	<b>55</b>
2.2.1 La definición de la retórica y la analogía geométrica .....	55
2.2.2 Poder: diferencia entre el querer y el parecer.....	61
2.2.3 El <i>élenchos</i> socrático y su vinculación con el querer.....	64
<b>2.3 Calicles: concepción ética y elección existencial.....</b>	<b>71</b>
2.3.1 La profundización en la naturaleza del retórico: su concreción.....	72
2.3.2 Los aspectos prácticos del retórico.....	81
<b>CAPÍTULO 3: LA RETÓRICA NUEVA DE SÓCRATES Y SU APLICACIÓN .....</b>	<b>89</b>
<b>3.1 El surgimiento y delimitación de la noción de una retórica nueva y buena .....</b>	<b>90</b>

3.1.1 Las dos clases de retórica.....	90
3.1.2 La retórica como <i>arte de servicio</i> .....	92
3.1.3 Definición de la nueva retórica de Sócrates.....	101
3.1.4. Sócrates: el político, el retórico.....	106
<b>3.2. Determinación de los elementos dramáticos</b> .....	108
3.2.1 Procedimientos exclusivamente socráticos.....	109
3.2.2 Acercamientos a la retórica nueva.....	111
3.2.3 Procedimientos retóricos en común.....	114
3.2.4. La aplicación socrática de los procedimientos retóricos.....	117
<b>3.3 Finalidad de la nueva retórica</b> .....	119
3.3.1 La <i>mentira noble</i> en la <i>República</i> .....	120
3.3.2 La dialéctica y los elementos preceptivos en el <i>Fedro</i> .....	125
3.3.3 Síntesis sobre la finalidad retórica.....	127
<b>CONCLUSIONES</b> .....	131
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	140

## INTRODUCCIÓN

τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται,

Platón, *El Político* (286a)

No se sabe con exactitud en qué tiempo apareció, por primera vez, el término *rhetorikē* en los textos escritos en la Grecia antigua. Se sabe, sin embargo, que existe un texto escrito hace más de dos mil años, cuyo tema articulador es la discusión sobre este término. Nos referimos al *Gorgias* de Platón. La potencia de sus líneas es tal que, aún en nuestros tiempos, se abren nuevas discusiones sobre la comprensión de esta noción. Estas, siguiendo una misma intuición, convergen en la siguiente pregunta: ¿Qué sentidos implica, pues, en los planteamientos de los diferentes momentos en que se compone el *Gorgias*, la noción de *retórica*?

El diálogo, relativamente temprano en los escritos de Platón, comprende, en primer lugar, una crítica dura a la *retórica*. En efecto, la mirada que se le ha otorgado al arte de persuadir mediante la palabra a lo largo del *Gorgias* es, en términos generales, negativa. Debido a la concepción de la que adolece, la cual se define en términos de antítesis frente al planteamiento de Sócrates, es expuesta como un estado carente de conocimiento y, por ello, con la posibilidad siempre presente de hacer el mal. Siguiendo esta vena, en la actualidad hay posturas que conciben a la *retórica* del *Gorgias* de una manera fundamentalmente negativa. Si puede ser redimida, esta es solo una posibilidad materializada tiempo después en otro escrito. No crea el lector, sin embargo, que no coincidimos con estas lecturas. Estos acercamientos se justifican en el análisis del texto: es evidente que Sócrates, el personaje principal, confronta constantemente a la *retórica* de sus interlocutores describiéndola y definiéndola en oposición a lo que dicta el conocimiento y lo bueno: a través de tres momentos –frente a Gorgias, Polo y Calicles– Sócrates socava la condición de base de la *retórica* desde su propia concepción.

En primera instancia, entonces, hay que señalar que la relación entre filosofía y retórica, en el *Gorgias*, es enfatizada por Platón a través de un comportamiento de exclusión y oposición mutua. La respuesta a esta elaboración no es difícil de sugerir. En una doble dinámica, se diría, la oposición que se evidencia implica una demarcación limítrofe: determina, pues, una comprensión de la retórica que constituye, también, una determinación del planteamiento socrático a través de este ejercicio de delimitación y negación. Lo valioso, si nos quedamos en esta aproximación, no es poco: a través de la lectura del *Gorgias*, comprendemos que, desde el punto de vista filosófico, un planteamiento desvinculado de sus lineamientos epistemológicos se encamina a comportamientos nefastos. No será gratuito, por ello, el establecimiento de un vínculo claro entre el retórico y el tirano. En ese sentido, también esta apreciación sirve para promover al estamento filosófico a una dimensión superior, a donde no llegan otras actividades, tanto en términos epistemológicos como éticos. Ciertamente, en el *Gorgias*, la vida filosófica, que permite el *eû práttein*, se identifica con la *technē* altamente racional de Sócrates.

Sin embargo, y ante lo establecido, hay un punto que nos gustaría complementar a este diagnóstico o, en todo caso, intentar complementar con una discusión que creemos necesaria. A través de las lecturas del *Gorgias*, y apoyándonos en otras interpretaciones, consideramos que no solo es posible descubrir un socavamiento profundo de aquello que comprende la retórica, sino también, a la luz de ciertos pasajes de este diálogo, encontrar un vínculo positivo que implique una articulación entre ambas actividades, la cual precisa, en su dinámica, la naturaleza del arte retórico en el *Gorgias*. Desde ese punto de vista, tal vez no tengamos que esperar al *Fedro* para señalar un vínculo armónico entre retórica y filosofía. En términos más precisos, la relación de oposición señalada puede, si rescatamos *la dinámica de una fundamentación* que le es propia a la actividad filosófica, confrontarse con una relación de continuidad y complementariedad entre ambas actividades. De esa manera, el intento de una redefinición de la retórica en articulación con la filosofía a partir de las mismas líneas del *Gorgias* es, si bien una tarea ardua, valiosa para rescatar ese aspecto del planteamiento platónico en un texto relativamente temprano. Al considerar este punto, nos hemos resuelto a profundizar en esta temática.

Pero, como hemos señalado, esta labor es ardua. Para llevarla a cabo, se debe realizar, de manera más amplia, un análisis del diálogo que nos conduce a este importante enlace y que, en ese sentido, nos brinda las herramientas para esta tarea. La dificultad estriba en lo siguiente. Ciertamente, el *Gorgias* de Platón es un diálogo con particularidades y dificultades propias que tienen que ver con su estructura, con su extensión y, sobre todo, con el aparente cambio de registro y de tópico de las discusiones a lo largo de sus páginas. Sócrates discute con tres interlocutores: Gorgias, Polo y Calicles –con este, sobre todo, de manera extensa–. Los temas sobre los cuales discuten parecen, en primera instancia, desvincularse en el decurso de las conversaciones o, en todo caso, no guardar una articulación evidente. En varios niveles, se diría, encontramos dificultades que nos mueven a perder de vista la unidad dialógica. Esta eventual dificultad, sin embargo, supone una gran riqueza; de ahí que haya diferentes acercamientos a la retórica y, más aun, interpretaciones que profundicen en diferentes aspectos de este diálogo, tales como el *élenchos*, la justicia, el mito, etc. De estos, también nos valemos en nuestro trabajo, teniendo en cuenta nuestro fin, para esclarecer algunos pasajes del diálogo.

Aparece, también, una dificultad más, la cual convoca a casi todo texto de Platón. El diálogo platónico comprende una dimensión que se vincula, en tanto es una *puesta en escena*, con elementos que exceden lo propio de la argumentación filosófica en sentido estricto. No nos encontramos, evidentemente, frente un tratado filosófico, sino ante un despliegue dramático de personajes que discuten y se dejan llevar por el movimiento de lo dicho. De esa manera, debemos tener en cuenta, también, un acercamiento que no deje de lado, en absoluto, estos elementos de excedencia que pueden articularse en una lectura complementaria a la lectura que indaga por conceptos explícitamente discutidos en el diálogo. A diferencia de lo que en su tiempo postuló Hegel, quien, al privilegiar el movimiento dialéctico del concepto, criticó fuertemente el empañamiento que la forma del diálogo produce en esta captación, nosotros rescatamos estos aspectos y, al articularlos con nuestra finalidad, consideramos, también, que este acercamiento nos permite llevar a buen puerto nuestra investigación.

Por lo dicho, surgen dos posibles comprensiones del diálogo que serán indispensables para nuestro trabajo: una lectura conceptual y una lectura dramática. Al referirnos a la primera, comprendemos, sobre todo, los temas abordados explícitamente a lo largo de las discusiones



del *Gorgias*, es decir, el contenido propio –el tema– de cada conversación. Desde esta mirada, se privilegia el estudio de lo que las conversaciones nos dicen al instaurar determinados términos –la retórica, la justicia, la moderación, etc.– en una discusión explícita. Con respecto a la segunda, consideramos que, al ser el diálogo una puesta en escena, no solo surge la necesidad de elaborar conceptos a partir de aquello que dicen los personajes, sino también basándonos en cómo lo hacen. En el diálogo platónico, la gran construcción de una dimensión dramática nos impele a elaborar este segundo acercamiento. Sobre esta distinción, si nos guiamos por la finalidad filosófica y tratamos de encontrar el vínculo, consideramos que ambas dimensiones pueden articularse para permitir una conclusión coherente sobre la nueva retórica del *Gorgias*.

Nuestra pregunta de investigación no parecerá extraña ya al lector. Se desprende de lo anterior y es la siguiente: ¿En qué medida se puede concebir en el *Gorgias* de Platón la determinación de una nueva y buena retórica? Esta pregunta, sin embargo, tiene que ser complementada con la siguiente teniendo en cuenta que se trata de un diálogo filosófico: ¿Se puede afirmar que el personaje Sócrates, el que brinda los elementos para una nueva retórica, se desenvuelve retóricamente en ciertos pasajes del *Gorgias*?

Ante la pluralidad temática del texto y la constitución propia del diálogo como vida que discurre indefectiblemente, hemos considerado idóneo un *camino* para responder las preguntas formuladas. Debemos seguir el decurso, en el *Gorgias*, de la comprensión subyacente a la retórica, la cual, vista a la luz de una dinámica que profundiza en su constitución, señala el movimiento en virtud del cual el diálogo puede ser abordado como unidad. Esta comprensión implica siempre un dinamismo doble. Como hemos señalado, de manera paralela a la profundización de la concepción de la retórica de los interlocutores de Sócrates, siempre existe una crítica concomitante que surge de la elaboración de otra comprensión que la supera y sin la cual la primera no puede distinguirse. De esa manera, la profundización en que este diálogo consiste se da a través de la exposición de las oposiciones en que, esencialmente, dos miradas se oponen primeramente: la retórica y la filosófica. Sobre esta base, intentaremos mostrar la bisagra entre ellas.

Expuesto lo anterior, debemos presentar la tesis de nuestro trabajo. Nuestra investigación tiene la hipótesis de que la lectura del *Gorgias* nos brinda los elementos para elaborar la determinación de una nueva y buena *retórica* comprendida, en términos específicos, como un arte de *servicio*, fundamentada por la *technē* socrática, de modo que sirve al fin que esta tiene, aunque es diferente de la actividad filosófica en sentido estricto. De manera consecuente, consideramos que Sócrates lleva a cabo procedimientos retóricos en diferentes momentos del diálogo. En ese sentido, consideramos que, a lo largo del *Gorgias*, el personaje que brinda los elementos para definir la nueva retórica –es decir, Sócrates– se expresa usando estrategias retóricas en varios pasajes del texto.

Para poder elaborar nuestra hipótesis, hemos dividido este trabajo en tres capítulos. En el primer capítulo, brindamos un contexto propicio para profundizar en el *Gorgias*. Encontramos, en este, dos apartados importantes. En el primero, mostramos brevemente elementos en que se puede rastrear el nacimiento de la retórica. Discutimos, de esa manera, la terminología entorno a la retórica y mencionamos las circunstancias tanto históricas como políticas que rodean su nacimiento. El recuento de elementos históricos nos hará arribar al pensamiento del *Gorgias* histórico. En un segundo momento, en ese sentido, nos percatamos de que es a este pensador a quien debemos interpelar. La respuesta al porqué es contundente. *Gorgias* tiene una comprensión fundamental del arte de palabras cuyas tensiones bien pueden estar encarnadas en el personaje *Gorgias* del diálogo homónimo, el cual brinda una afirmación sobre la retórica que abre el decurso del texto. Para ello, analizamos los fragmentos *Sobre el no ser* y el *Encomio de Helena*. Como resultado de nuestro análisis, obtenemos una tensión que no se resuelve en su pensamiento. La tensión se da entre el *lógos* comprendido solamente como *dóxa* y una dimensión que la excede: el *conocimiento*. Esto nos permite comprender el punto de partida del diálogo que nos convoca –además de conocer los términos del propio *Gorgias*–.

En el segundo capítulo, elaboramos el análisis del *Gorgias* de Platón. Abordamos los tres diálogos en que se divide; de ahí que haya tres subcapítulos. A través de estos apartados, demostramos cómo la retórica comprendida solamente como persuasión vinculada a la apariencia de conocimiento –indicada en la discusión con *Gorgias*, que propicia el decurso del

diálogo— es profundizada desde esta indicación, en principio, teórica y general, hasta alcanzar, en un segundo momento, una manera determinada en que la consciencia epistémica que no posee conocimientos va desenvolviéndose —en la discusión con Polo— para afirmarse un desacuerdo en el alma del individuo entre el querer y el estado epistémico. Finalmente, arribamos a una determinación concreta de lo que es la vida retórica en diálogo con Calicles, la cual se entiende, desde un acercamiento al contenido temático del diálogo, como un *desorden en el alma* y, desde un acercamiento dramático, como encarnada en la figura de Calicles en tanto es este quien no alcanza el vínculo dialéctico con Sócrates pues no puede hacer permanecer su *lógos* dentro de las coordenadas de la discusión dialéctica.

Ahora bien, este delineamiento, como hemos señalado, solo puede darse en el marco de una oposición: de ahí que la comprensión de la mirada retórica implique, de manera correlativa, el surgimiento y elaboración de la mirada que se opone a esta: la filosófica. Esta se evidencia, en cada punto, como antítesis de la concepción retórica y su determinación nos brinda la base que le da sustento a la nueva y buena retórica. Además de lo señalado, en la medida en que el segundo objetivo de la tesis es evidenciar en términos dramáticos que Sócrates se vale de algunos procedimientos retóricos a lo largo del diálogo, presentamos en este capítulo dos procedimientos que son propiamente socráticos, es decir, filosóficos desde la misma dinámica del *Gorgias*; el *élenchos* y la analogía geométrica. Al final del capítulo, alcanzamos el análisis de los elementos necesarios para el objetivo del último capítulo.

En el tercer capítulo, a partir de los elementos brindados en lo anterior, demostramos propiamente nuestra hipótesis. Hemos dividido este capítulo en tres apartados. Los primeros dos corresponden a las respuestas de las preguntas formuladas por nuestra investigación. En el primero, de esa manera, definimos la retórica nueva y buena del *Gorgias* mientras que en el segundo demostramos que Sócrates efectivamente emplea estrategias retóricas. El tercer apartado sirve, sobre todo, para comprender la función específica que la retórica así definida tiene, lo cual demanda que se distingan los procedimientos retóricos de los procedimientos propiamente socráticos en el diálogo.

En el primer apartado, definimos la retórica nueva y buena que se sugiere al final del *Gorgias* (503a) y que encuentra su base textual en el pasaje de las *artes de servicio* (517b-518b). Si bien se puede hablar de una retórica genérica que se condice con la filosofía y la nueva política señalada en el *Gorgias*, también vemos que aquella actividad se delimita como arte de servicio, cuya finalidad es la misma que tiene la filosofía, aunque, específicamente, tiene un desenvolvimiento previo o más primario para alcanzar el mismo fin. A partir de esto, reconocemos que la retórica noble es definida desde dos dimensiones. Desde la dimensión *esencial*, que se vincula con el estado de conocimiento en que se encuentra el alma y, así, con el conocimiento, obtiene un vínculo de base nuevo, puesto que la retórica catalogada como *adulación* pasa a ser fundamentada por la *technē* que Sócrates elabora a lo largo del diálogo. Desde la segunda dimensión, que es la *exterior*, hablamos de las manifestaciones en términos prácticos y sensibles de la retórica. En este punto, volvemos sobre sus procedimientos. Estos, en virtud de la nueva fundamentación, pese a que siguen siendo los mismos de la retórica de la adulación, tienen una función distinta brindada por la fundamentación que le da el conocimiento filosófico. Son, pues, rehabilitados.

Definida y especificada la nueva retórica, en un segundo momento, y desde el acercamiento dramático, justificamos que Sócrates no solamente lleva a la praxis los dos procedimientos propiamente socráticos sino tres procedimientos retóricos que sus interlocutores también aplican: los largos discursos, la apelación a la opinión y, finalmente, la apelación a una dimensión que excede lo plenamente racional –es decir, que tiene un correlato emocional– criterio que es, según pensamos, el más importante pues permite condensar los procedimientos retóricos en la formulación de imágenes y de mitos, elementos que Sócrates claramente utiliza para persuadir a sus interlocutores. De esta manera, el desenvolvimiento de Sócrates nos brinda los elementos para la especificación de una nueva y noble retórica en el *Gorgias* además de llevar a cabo su aplicación.

Finalmente, en el último apartado, para cerrar nuestro trabajo, señalamos la función de la nueva retórica. A la luz de algunos pasajes de la *República* sobre la mentira noble, comprendemos que la aplicación de estrategias retóricas se condice con una finalidad *propedéutica*. A la luz de algunos pasajes del *Fedro*, complementamos esta relación señalando

que el filósofo, según la *oportunidad* y en virtud de su conocimiento de los tipos de alma, puede detentar el catálogo de procedimientos mencionados con la finalidad de promover una persuasión que encamina a los interlocutores a lo mejor. Finalmente, se cierra el trabajo distinguiendo los correlatos de los procedimientos indicados: los retóricos se vinculan idóneamente con la dimensión irracional del alma mientras que los socráticos o filosóficos lo hacen con la dimensión racional.

Quisiéramos, brevemente, responder a la pregunta sobre qué es lo que se gana, en términos interpretativos, con esta tesis. Quisiéramos pensar que cuatro puntos fundamentales pueden ser rescatados:

- En primer lugar, la tesis de una crítica a la retórica en el *Gorgias* puede complementarse en la medida en que existe también la posibilidad de elaborar una retórica buena, que es loable. Sobre esta base, se pueden relativizar algunos acercamientos que comprenden la noción de retórica solamente como negativa, puesto que rescatamos una consideración positiva de esta actividad hacia el final del diálogo, la cual puede elaborarse para sostener una determinación nueva de la retórica.
- En segundo lugar, la especificación que hacemos de la retórica permite distinguirla propiamente de la actividad filosófica. No hay, desde nuestro acercamiento, una identidad entre ambos desenvolvimientos aunque sí, necesariamente, una profunda conexión.
- En tercer lugar, se rescata un análisis del *Gorgias* como profundización de la comprensión de la retórica que lo articula como una unidad discursiva, algo que argumenta en favor de la unidad temática del diálogo.
- Finalmente, se comprende mejor la posibilidad de evidenciar el vínculo entre lo abordado en los tópicos tratados explícitamente en el diálogo –la lectura conceptual– y los elementos dados a través de la puesta en escena –la lectura dramática–. Creemos que nuestra investigación permite señalar que una articulación de ambas dimensiones es siempre fructífera en la labor interpretativa del diálogo platónico.

Los méritos de nuestro trabajo quedarán a juicio del lector, pero el autor es consciente de sus alcances y omisiones. Ciertamente, elementos fundamentales del diálogo como la noción de *castigo* y el *mito final* ameritan un análisis que, en este trabajo, son dos deudas que tenemos con el *Gorgias*. Asimismo, no hemos profundizado en toda la bibliografía disponible sobre el diálogo ni en la que habríamos querido y, en otros casos, no pudimos conseguir análisis de textos que se introdujeran felizmente en nuestra investigación. En ese sentido, las distancias espaciales y temporales, tanto para entrar en contacto con las interpretaciones como para procesarlas debidamente, jugaron un papel sumamente importante y, en la mayoría de veces, fueron una barrera contra nuestra determinación a profundizar más en el análisis de la retórica en el *Gorgias*.



## CAPÍTULO 1

### ACERCAMIENTO HISTÓRICO A LA RETÓRICA Y EL PENSAMIENTO DE GORGIAS

Nuestro propósito, en este capítulo, es presentar la problemática respecto de la concepción de la retórica. Antes de introducirnos en la temática del *Gorgias*, diálogo que centralmente nos convoca, es pertinente indagar en el marco de las circunstancias en que aquella surge. Teniendo en cuenta la importancia y la problemática alrededor de la etimología, se hace necesario abordar los orígenes de esta actividad del lenguaje en referencia a este punto. Para ello, abordaremos los términos *rhētōr* (ῥήτωρ) y *rhetorikē* (ῥητορικὴ). Asimismo, indagaremos en el marco político que engloba el nacimiento de esta actividad e indicaremos, luego, algunos personajes importantes en la historia de la retórica. Nos detendremos, finalmente, en el pensamiento de Gorgias, el cual se encumbra como un punto de indispensable tratamiento debido a su concepción del arte de los discursos. Tendremos como referencia dos de sus textos: los fragmentos *Sobre el no-ser* y el *Encomio de Helena*. A partir de ellos, expondremos, desde una lectura filosófica de los escritos, la inversión que realiza así como la concepción de la que es deudor y la *tensión* surgida en el marco de su nueva propuesta.

Nos acercamos a una actividad que no fue definida y conceptualizada de manera sistemática hasta varios años después del surgimiento de los aspectos que se le otorgan como constitutivos de ella. No podemos prescindir de un breve seguimiento histórico de la retórica, aunque su concepto (y su denominación) aún no esté indicado en estos períodos.

#### 1.1 El surgimiento de la retórica

##### 1.1.1 Etimología de la retórica: los términos *rhētōr* (ῥήτωρ) y *rhetorikē* (ῥητορικὴ)

La etimología es el primer punto de nuestra indagación. “Las palabras guardan una relativa verdad en sí misma, que no es sino la de su etimología (tratando de la verdad de las palabras),

o sea la de su origen y su historia”<sup>1</sup>. Con aquellas palabras de López Eire, que señalan una relación de la palabra y las circunstancias históricas en que adquiere esta su significado, podemos empezar la exploración de los términos que nos convocan. El sustantivo *rhētōr* (ῥήτωρ) es la base del término que abordamos. Hacia el año 425 a. C., este término señala a aquellos que se desempeñan en las actividades políticas de la polis. Se refiere, de manera más precisa, a los hombres que presentan mociones en las cortes y asambleas<sup>2</sup>. Siglos más tarde, sin embargo, este término mentará, de manera puntual, a los *retóricos* u *oradores*<sup>3</sup> en su referencia a la enseñanza de discursos persuasivos y a su aplicación, una indicación que, claramente, señala un tránsito en la manera de comprender el término: un movimiento desde el marco de la vida política a un desenvolvimiento estilizado técnicamente desde la enseñanza de pautas formales para elaborar discursos persuasivos. En el medio de este tránsito, encontramos las posturas de Gorgias y Platón acerca de la actividad retórica.

El término *rhētōr*, por su configuración, indica un agente que realiza una acción específica<sup>4</sup>. Su terminación *tōr* (τωρ), de muy antigua data, así lo instaura. Aquello que el *rhētōr* lleva a cabo es la *rhētra* (ῥήτρα). Ambas palabras se pueden hallar en los dialectos jónico y dórico. No obstante, tienen significados distintos<sup>5</sup>. Uno de ellos nos permite encaminar aquello que se entiende por retórica en los tiempos de Platón. Es en el dialecto dórico donde surge un sentido específico con respecto a cuestiones propiamente políticas. En este, una *rhētra* significa una “propuesta de ley o decreto presentado por un ῥήτωρ y orador público de las asambleas”<sup>6</sup>. Si consideramos que Sicilia detentó el griego en su versión dórica, la pista obtenida sirve para señalar una convergencia entre las raíces históricas de esta actividad, en tanto es en Sicilia donde tradicionalmente se indica el origen de la retórica, y el acercamiento terminológico al término base de la retórica. Se puede sugerir, así, un vínculo entre el término señalado y las circunstancias atribuidas al surgimiento de la actividad retórica.

<sup>1</sup> López Eire, A., “La etimología de ῥήτωρ y los orígenes de la retórica”, en: *Faventia. Revista de filología clásica*, 20, 2 (1998), p. 62.

<sup>2</sup> Cfr. Schiappa, E., “Did Plato Coin Rhētorikē?”, en: *The American Journal of Philology*, 111, 4 (1990), p. 457.

<sup>3</sup> Cfr. López Eire, A., “La etimología de ῥήτωρ y los orígenes de la retórica”, p. 62.

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, p. 63. Su terminación permite diferenciarlo de los agentes que tienen la terminación final *tér* que indican la realización de una determinada actividad y no de un acto en específico.

<sup>5</sup> Propiamente, el significado en los dialectos jónicos era el de “pacto verbal”, una referencia general y mucho más antiguo (cfr. *ibid.*, p. 64).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 65. López Eire señala, asimismo, que el dialecto jónico la noción de *rhētra* indica “acuerdo verbal”, una noción menos puntual y que no toma en cuenta las circunstancias de una exposición frente a un público.



Frente al seguimiento indicado, que supone que los términos expuestos son verificados desde tiempos que preceden a la labor filosófica de Platón, el término que subsume la actividad del *rhētōr*, a saber, *rhetorikē* (ῥητορικὴ) es, sin embargo, de un trato más espinoso. Como señala Schiappa, este pudo ser acuñado por el mismo Platón en el decurso del diálogo *Gorgias*. Estrictamente, ningún estudio de los textos señala el uso de este término antes del diálogo que escribe el filósofo<sup>7</sup>. Las referencias a la actividad que se centra en el uso de la palabra (*lógos*) son indicadas, antes que surja el término en los escritos de Platón, por *lógos* (λόγος) y *légein* (λέγειν), y para los agentes que se desenvuelven en este ámbito, las palabras que se les atribuyen son sofista y filósofo<sup>8</sup>. Ni siquiera Gorgias hace referencia, en sus escritos, al término que Platón consigna como aquel que subsume su arte en el diálogo homónimo<sup>9</sup>. No es injustificado, sin embargo, suponer la referencia política que el término *rhetorikē* guarda toda vez que se vincula con el término *rhētōr* de manera evidente. En el *Gorgias*, esta connotación estará claramente presente aunque nosotros buscaremos su especificación.

Aunque no se pueda afirmar rotundamente la acuñación del término por parte de Platón, con mayor seguridad se puede señalar que este, introducido o no por el filósofo, es reciente en los tiempos en que se escribe el diálogo debido a su ausencia en textos de la primera mitad del siglo IV a. C.<sup>10</sup>. A partir de esto, podría señalarse que Platón detentará este término para realizar una elaboración conceptual sobre los planteamientos de aquellos que dominaban esta actividad del *lógos*, los cuales, a excepción de Gorgias, no parecen haber hallado un suelo

<sup>7</sup> Cfr. Schiappa, E., *op. cit.*, p. 463.

<sup>8</sup> Para abordar más propiamente estas indicaciones con respecto a los términos que se usaban para referirse a actividades del lenguaje que luego son subsumidas bajo el término *ῥητορικὴ* cf. Schiappa, E., *op. cit.* pp. 457-470.

<sup>9</sup> “In the two tracts by Gorgias most likely to discuss ῥητορικὴ, On Not-Being and Encomium to Helen, it is the power of λόγος that is described and praised: ῥητορικὴ is never mentioned” (cfr. *ibid.*, p. 459).

<sup>10</sup> Cfr. Schiappa, E., *op. cit.*, p. 468. Junto con esto, Schiappa apela a la ausencia total de este término en textos del siglo V a.c y a la más antigua aparición de este recién en el *Gorgias* (además de señalar su rara mención en los demás diálogos de Platón). Por otro lado, podemos apelar a un contraargumento con respecto a la indicación de la autoría de Platón. En referencia propiamente al *Gorgias*, en 448d9, la manera que Sócrates introduce el término *ῥητορικὴ* puede darnos un punto en contra de aquello que Schiappa suscribe. Sócrates introduce la noción de retórica refiriéndose a ella como *τὴν καλουμένην ῥητορικὴν*, es decir, indicándola como “la llamada retórica”. Esto hace pensar que el término empleado por Platón, en virtud del participio *καλουμένην*, puede ser algo ya conocido como tal y denominado de esa manera de manera usual en el entorno del filósofo. Pese a que, en este caso específico, el participio podría haberse usado en otro sentido, esta indicación despierta la interrogante acerca de qué tan auténtica y nueva es la introducción del término por parte de Platón (cfr. *ibid.*, pp. 468-469).

teórico para asentar las diferentes circunstancias y eventos que rodean el decurso de esta actividad.

### 1.1.2 Orígenes históricos del arte de las palabras

Los elementos que participan en el surgimiento de la actividad retórica aparecen en la Sicilia del siglo VI a. C. Los esbozos de esta actividad, en principio indicada por nosotros como una *proto-retórica*, tienen su aparición en esta ciudad, hacia el año 485 a. C. cuando el régimen tirano liderado por Trasíbulo es destituido de su cargo por medio de un levantamiento que involucraba tanto a personas del pueblo como a integrantes del estamento oligárquico<sup>11</sup>. Una vez que fueron destituidos de su puesto, y fue implantado un régimen democrático<sup>12</sup>, se inició un arduo proceso judicial que tenía como objeto la exposición de la postura de los oligarcas cuyas tierras les fueron arrebatadas por la tiranía y que ahora pugnaban por recuperar. Ante jurados populares, la labor de estas personas consistió en persuadir a los integrantes de aquellos con el fin de recuperar sus tierras. Para ello, debían mantener cierta elocuencia<sup>13</sup>, que implicaba la apelación a aquello que *probablemente* había sucedido, y que tenía como hilo articulador aquello que conmocionaba más en los escuchas. Así, la apelación se realizaba en virtud de la probabilidad de un hecho<sup>14</sup> y, en ese sentido, según la indicación de lo verosímil (*εἰκόσ*). La apelación a este criterio, por la figura que suponía, tenía como fin la persuasión de los oyentes de modo que fueran recuperadas las tierras perdidas, y, sobre esta, obtenía legitimación.

Encontramos algunos elementos de importante consideración en las condiciones que hemos observado. En primer lugar, los elementos que mueven el surgimiento de esta incipiente retórica son de requerimiento más bien inmediato, en la medida en que se instauran en la necesidad de recuperar las tierras perdidas, condición de poder político, aunque, de manera primera, condición de posibilidad de la subsistencia. Su recuperación comprende, en un primer plano, la satisfacción de necesidades inmediatas. Apelando a la calificación de Aristóteles en

---

<sup>11</sup> Cfr. Hernández, J. A. y M. García Tejera, *Breve historia de la retórica*, Madrid: Síntesis, 1994, p. 17.

<sup>12</sup> Cfr. López Eire, A., “La etimología de ῥήτωρ y los orígenes de la retórica”, p. 68.

<sup>13</sup> Cfr. Barthes, R., *La antigua retórica*, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1974, p. 12.

<sup>14</sup> Cfr. Hernández, J. A. y M. García Tejera, *op. cit.*, p. 17.

el primer libro de la *Metafísica*, se diría que la actividad retórica surge en un contexto en el que otras actividades aún no han aparecido o su valor ha sido relativizado, como sería el caso, en las circunstancias señaladas, de la aritmética y, en última instancia, de la sabiduría –ciencia de los primeros principios y causas<sup>15</sup>–. Por el contrario, la demanda de la tierra y su eventual recuperación nos indican que el nacimiento de esta actividad se articula, más fácilmente, en el terreno de las artes de necesidad<sup>16</sup>. En segundo lugar, las circunstancias de este surgimiento están enmarcadas en el ámbito político-judicial. Estas son políticas en tanto se busca la recuperación del poder –las tierras– y está supuesta la instauración de una democracia, marco del cual se desprende la necesidad de reparación de los daños y agravios cometidos por la tiranía en contra de los oligarcas (reparación que, sin duda, implica una reparación política). Esta reparación se articula con los procesos judiciales en los cuales se aplicaban discursos preparados deliberadamente para persuadir apelando a lo verosímil y a la emotividad de los oyentes. Finalmente, se puede observar que, ya desde sus inicios, el aspecto constitutivo de la retórica se instaura en las coordenadas de la *persuasión* de los demás a través de las palabras, sean aquellos los integrantes de un tribunal o de una asamblea de ciudadanos.

En la medida en que el uso de la palabra iba alcanzando una institucionalización en el marco político y judicial, apareció la especialización en este tipo de actividades. En concordancia con las circunstancias políticas que permiten la apelación a discursos que buscan la persuasión en el terreno público, surgen personajes que se especializan en esta materia, y que enfatizan el vínculo didáctico en esta actividad (tanto a través de la construcción de discursos como también de pautas o preceptos para hacerlos) abriendo las posibilidades teóricas de un acercamiento a esta. Podemos mencionar, de manera paradigmática, a Córax y a Tisias<sup>17</sup>. Estos son considerados dos personajes fundamentales en el nacimiento de la retórica, en la medida en que es por ellos que se instauró la enseñanza de discursos preparados para persuadir ante los jurados. Además, se les indica como los autores de los primeros textos<sup>18</sup> en los cuales

---

<sup>15</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*. 982a1-5 y b-5-10.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, 981b-15-20.

<sup>17</sup> El aporte de cada uno de estos para la actividad retórica es de difícil acercamiento, puesto que, en algunos casos, se le atribuyen contribuciones opuestas –un ejemplo de ello es que el mismo Aristóteles afirma que el inventor de la retórica fue, más bien, Empédocles– con respecto a diferentes aspectos de esta.

<sup>18</sup> Es complicado el panorama para hacer mayores precisiones. López Eire señala que Córax solamente fue maestro en forma oral, mientras que Hernández Guerrero afirma que Córax redactó un texto escrito (cfr. López

se encontraban discursos para persuadir y, aún más, se indicaban algunos preceptos y se explicaba la técnica de la verosimilitud (*eikós*)<sup>19</sup>. Con respecto a Empédocles, quien también es considerado fundamental en el surgimiento de esta actividad, podemos decir, para graficar brevemente sus aportes, que este pudo haberse encaminado en una suerte de psicagogia en la medida en que tomó en cuenta, de manera explícita, la emotividad en las almas a la que apuntaban los discursos<sup>20</sup>.

### 1.1.3 El marco político: la democracia

Hay un elemento indispensable en el despliegue de esta actividad. El marco político y social supone un régimen *democrático*. Tanto en Sicilia, donde surge la retórica, como en Atenas, donde alcanza su esplendor, el ámbito político es aquel que detenta una cierta igualdad y libertad de los ciudadanos, de tal modo que la herramienta principal para imponerse sobre otros no es la fuerza o la violencia física sino aquella que se encamina a la persuasión y al convencimiento a través de la palabra. De este modo, la herramienta es el *lógos*. Hablamos, de igual modo, de una imposición; sin embargo, la naturaleza de la palabra que se impone frente a otra es idónea en el contexto en el cual los hombres gozan de la misma libertad para expresarse y de la misma limitación para violentarse en términos físicos. En este ámbito, la capacidad para persuadir se establece como un requerimiento indispensable para hallar el reconocimiento en el terreno político. La democracia es el marco en el cual una actividad de esta naturaleza puede desarrollarse hasta el grado de ser indicada como un arte, lo cual nos indica la profunda dependencia del arte de las palabras del estatus democrático. Podríamos suponer que, en principio, esta actividad es democrática por excelencia<sup>21</sup>.

No obstante, también debemos notar que, inmersos en el terreno político de la democracia, en el cual la palabra se establece como fundamental, esta suele ser concebida en su *función pragmática*. La democracia permite el surgimiento y florecimiento del arte de las palabras, el cual, en principio, tiene el fin de persuadir sin otro criterio, al menos evidente, que el de

---

Eire, “La etimología de ῥήτωρ y los orígenes de la retórica”, pp. 68-69 y Hernández Guerrero, J., *op. cit.*, pp. 17-18).

<sup>19</sup> Cfr. Hernández, J. A. y García Tejera M., *op. cit.*, p. 18.

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*, p. 19.

<sup>21</sup> Cfr. Guthrie, W., “Retórica y Filosofía”, en: *Historia de la filosofía griega III*, Madrid: Gredos, 1991, p.181.

conseguir la imposición (sutil) del punto de vista del ponente en aquellos que lo escuchan. La persuasión de los interlocutores supone el establecimiento de la postura que se defiende como la más viable y esto permite llegar a un consenso. En ese sentido, de la consideración de las palabras en este ámbito resulta, de manera consecuente, una interpretación y concepción de la naturaleza del lenguaje. Este empieza a ser concebido como herramienta de persuasión para alcanzar el objetivo de hacer prevalecer la propia opinión, una prevalencia que matiza la naturaleza de la imposición. Es sintomático, así, que entre los lapsos en que se dio la democracia ateniense, hubo varias tiranías<sup>22</sup>.

A grandes rasgos, el entorno de Gorgias y de Platón es, aunque difirieron temporalmente, de esta índole, de modo que es en el marco democrático donde ambos despliegan su pensamiento<sup>23</sup>. Tal vez podríamos decir que Gorgias, teniendo en cuenta el contexto, encamina una determinada concepción del *lógos* que es consecuente con la coyuntura. No obstante, no debemos perder de vista que se generan, también, reacciones que se oponen al contexto y van en contra de este tipo de acercamiento. Este, apelando a las circunstancias históricas, sería el caso de Platón. Antes de abordar su pensamiento, sin embargo, es menester abordar el de Gorgias.

## **1.2 Gorgias y su concepción del arte de los *lógoi* (*ἡ λόγων τέχνη*)**

No debemos dejar de lado las cuestiones epistemológicas (o, en general, filosóficas) que inquietan tanto a Gorgias como a Platón. Hemos señalado brevemente la referencia etimológica del término *rhētōr*, el despliegue de las circunstancias históricas y el que implica el marco político. Ahora debemos abordar el elemento especulativo o, propiamente, teórico, que supone, correlativamente a la práctica de la actividad retórica en ciernes en sus diferentes figuras, la conceptualización o teorización de aquello que, implícitamente, se puede extraer y concebir como la naturaleza del *lógos* y su correlato. Una vez esbozadas algunas condiciones

---

<sup>22</sup> Cfr. McComiskey, B., “Disassembling Plato’s Critique of Rhetoric in the Gorgias (447a-466a)”, en: *Rhetoric Review*, 10, 2 (1992), pp. 206-208. De esa manera, debemos tomar en cuenta, en relación con el contexto en el que vive Platón, en primer lugar, la tiranía de los cuatrocientos en el 411 a. c y, más adelante, la tiranía de los treinta en el 404 a. C., ambas instauradas en Atenas.

<sup>23</sup> McComiskey afirma que el deseo por la democracia descansa en una epistemología relativista y no fundacional. Precisamente, el entorno social y político demanda una consecuente epistemología o una forma de bagaje teórico en virtud del cual considerar la naturaleza de las cosas (cfr. McComiskey, B., *op. cit.*, p. 207).

del surgimiento del arte de los discursos, en lo siguiente volvemos sobre este para examinar qué concepción del *lógos* se va asentando y se encuentra en la base de la actividad retórica. En virtud de las concepciones que surjan, esta actividad se definirá de diferentes maneras.

Es menester, en primer lugar, indagar en el pensamiento de Gorgias, puesto que consideramos, en la medida en que este se dedicó a escribir, teorizar y enseñar el arte de los discursos (dando preceptos como examinando la naturaleza del *lógos*), que es este pensador quien, primeramente, fundamentó esta actividad y, así, brindó una base *epistemológica* a las circunstancias históricas y políticas, al eventual devenir de la noción de *ῥήτωρ*, y a los preceptos que se enseñaban para lograr la persuasión a través de las palabras. Esto adquiere mayor importancia si consideramos que el diálogo que nos convoca, y que versa sobre esta actividad, lleva su nombre y, según algunas posturas, la lectura de este puede articularse en la unidad de una discusión latente con el maestro de Leontinos. De esa manera, es pertinente indicar que Platón hallará en Gorgias no solamente un retórico sino un pensador de la retórica, en la medida en que tiene una mirada del *lógos* determinada así como de las cosas con las que este *lógos* se relaciona, es decir, de la realidad. Este puede ser descrito, en virtud de lo dicho, como el pensador que contribuyó con la sistematización de una actividad en tiempos en que aún se carecía de la suficiente distancia histórica y del proceso temporal para cuajar y articular una conciencia clara del objeto acerca del cual se trataba. Por ello, es de vital importancia tener cercano el trato con las nociones que Gorgias emplea.

Gorgias nació en Leontinos, una ciudad de Sicilia, lugar en el cual, como hemos visto, tienen sus raíces los gérmenes de la actividad oratoria. Es, asimismo, posterior a Córax y Tisias, y se dice de él que tuvo como maestro a Empédocles<sup>24</sup>. Viaja a Atenas en el año 427 a. C. con el fin de solicitar ayuda política a esta, puesto que su ciudad se encontraba acosada por los siracusanos<sup>25</sup> y, en su estadía en esta polis, deslumbra a todos con la capacidad que poseía para manejar el lenguaje. Se podría decir que con Gorgias arriba este arte de las palabras a Atenas. Sin embargo, en la polis democrática de esos tiempos había ya una gran disposición y

---

<sup>24</sup> Cfr. Gorgias, *Fragmentos*, en: *Sofistas: testimonios y fragmentos*, traducción de A. Melero Bellido, Madrid: Gredos, 1996, p. 150.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, p. 153.

devoción por un tipo de actividad similar<sup>26</sup> y que aún no era determinada por un criterio articulador.

En cuanto a su discurrir intelectual, se ha señalado que Gorgias tuvo tres etapas en su pensamiento<sup>27</sup>. Con la primera coincide el tratado sobre *lo que no es*<sup>28</sup>, cuyos fragmentos nos quedan gracias a Sexto Empírico y a un autor anónimo que escribió el pseudoaristotélico *De Melisso, Xenophane, Gorgias*<sup>29</sup>. En la segunda etapa de su pensamiento, habiéndose ya encaminado una concepción del lenguaje que se desligaba, en términos de López Eire, del pensamiento parmenídeo (y heraclíteo) del *lógos* como fiel fuente de verdad que conoce la realidad<sup>30</sup>, encontramos la figura paradigmática de Gorgias como el orador y tutor del arte de las palabras. Así, aquel se encaminaría, en este momento, hacia una concepción del lenguaje que se articula en la consideración y afirmación de todo *lógos* como *dóxa* (y *dokêin*), pese a que Diels señale que la indicación de la *dóxa*, dentro del estudio de los problemas de la ciencia natural, son más bien de su último período, momento en el cual abordaría este tipo de problemas<sup>31</sup>.

### 1.2.1 Contradicción performativa y disposición lúdica

Hay un lugar común entre algunos intérpretes de Gorgias. En tanto que, de modo evidente en sus escritos, el contenido indicado por el *lógos* contradice y niega la condición de posibilidad de su afirmación, a saber, la *comunicación* –fundamentada esta, en última instancia, en la noción de relación entendida ontológicamente– se puede hablar de una contradicción *performativa* que serviría para graficar a Gorgias, antes que como un pensador interesado en estudiar las implicancias de una postura filosófica, como un elaborador lúdico del *lógos*. Por esa razón, algunos caracterizan a Gorgias como un orador que despliega solo ejercicios

---

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, p. 154.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 143-144. El texto de Antonio Melero se basa en la clasificación realizada por Diels.

<sup>28</sup> Cfr. Segal, Ch., “Gorgias and the Psychology of the Logos”, en: *Harvard Studies in Classical Philology*, 66 (1962), p. 136.

<sup>29</sup> Cfr. Gorgias, *op. cit.*, pp. 175-176.

<sup>30</sup> Cfr. López Eire, A., “Los orígenes filosóficos de la retórica”, en: *Monteagudo: Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, 8 (2003), p. 15.

<sup>31</sup> Cfr. Gorgias, *op. cit.*, p. 144.

retóricos<sup>32</sup>. Pero una lectura de sus escritos basada solamente en la indicación formal y lúdica de estos pierde de vista el criterio del contenido que, sin embargo, nos da pistas del origen mismo y de la afirmación de su postura. Incluso la lectura que suscribe los escritos de Gorgias como ejercicios retóricos presupone, en el fondo, que este tiene una mirada del *lógos* negativa con respecto a su función epistemológica. Por ello, nosotros consideramos que Gorgias pudo haber construido sus discursos teniendo en cuenta este problema, aunque para asentarlos. Podría hablarse del rechazo del pensamiento que converge en una contradicción, y se anula a sí mismo, para virar su camino intelectual hacia otra mirada del *lógos*. En otros términos, Gorgias estaría retomando la tesis de un pensador como Parménides para demostrar las consecuencias que hacen inviable este punto de partida. No podemos negarnos, de esta manera, a la posibilidad de que esté socavando la filosofía del ser entendido eleáticamente.

En virtud de esta clave de lectura, pretendemos descubrir, en primer lugar, en el tratado sobre *lo que no es*, la eventual crítica de una cierta concepción del *lógos* y las pistas de un *tránsito* que concluye en la postura expuesta en el *Encomio de Helena*, la cual, a su vez, representa una *tensión* que urge señalar. De ese modo, abordamos la indicación de que, bajo una lectura que rescata el intento performativo de su postura lúdica, aparece el *porqué* de su mirada en la medida en que su concepción del *lógos* es tal como se muestra en (el contenido de) sus escritos.

### 1.2.2 Los fragmentos sobre el no ser de Gorgias

Gorgias despliega, en su tratado sobre *lo que no es* (*Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*), tres tesis acerca de la realidad, del conocimiento y, primordialmente, de la comunicación. Articulamos según una constante el decurso de estas tres afirmaciones: su trabajo puede leerse según la carencia de *relación* entendida genéricamente, la cual, en términos puntuales, se precisa en un sentido ontológico, epistemológico y, finalmente, práctico. 1) Partiendo de la hipótesis de que *el ser es*, se llega a la negación de su *existencia*. 2) En caso de que hubiese ser, asimismo, sería

<sup>32</sup> Para una mayor mirada de estas posturas, cf. Gorgias, *op. cit.*, p. 176; Guthrie, W., *op. cit.*, pp. 192-199; Dodds, E.R. *Plato. Gorgias*, Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 8. Wardy propone cuatro lecturas posibles: una crítica de Parménides, una que parodia, una lúdica y finalmente señala su propia postura (cf. Wardy, Robert, *The birth of Retic*, New York: Routledge, 1996, pp. 21-24.).



imposible el conocimiento de este, es decir, sería imposible conocer *verdaderamente* lo que es. Finalmente, 3) en caso de que sea posible el conocimiento, es decir, en caso de que se relacionen el *lógos* y el ser, sería imposible *comunicar lo que es a otro*<sup>33</sup>. Los fundamentos del pensamiento filosófico, si vemos una respuesta a la tradición parmenídea, quedan socavados.

Históricamente, la relación entre ambos pensadores no es, en absoluto, injustificada. Gorgias pudo haber sido discípulo de Empédocles<sup>34</sup> y, eventualmente, haberse relacionado con Zenón de Elea. Metodológicamente hablando, el procedimiento que Gorgias detenta puede articularse con el de Parménides, pues se basa en los mismos elementos: en ambos hay una consideración totalmente excluyente de los términos, que se funda en un uso radical del axioma lógico del principio de no-contradicción. En efecto, *lo que es* se opone radicalmente a *lo que no es*<sup>35</sup>.

En el fragmento VIII de su poema, Parménides supone que la afirmación de que el ser es, que es punto de partida de su edificio lógico, implica las consecuencias que hacen del ser un ser absolutamente: ingénito, imperecedero, total, único, incommovible y completo<sup>36</sup>. De igual modo, Gorgias, en su primera tesis, presupone la afirmación de que algo existe –hay ser–. Inmediatamente, lleva a cabo un proceder que se funda en la apropiación de las mismas herramientas metodológicas de Parménides, es decir, en la aplicación de un *lógos* estilizado lógicamente. Extrayendo las consecuencias de su premisa, sin embargo, reduce al absurdo la tesis<sup>37</sup> y niega la existencia de que algo sea: no hay ser. Esta conclusión, así, lo separa irremediabilmente del pensamiento de Parménides pese a haberse movido, formalmente, a través del mismo proceder y a haber tenido el mismo punto de partida.

Podemos señalar, en primer término, dos consecuencias con respecto a cada uno de los objetos implicados en este derrumbe epistemológico. En primer lugar, se evidencia una afirmación

<sup>33</sup> Cfr. Gorgias, *op. cit.*, pp. 174-190.

<sup>34</sup> Sin embargo, esto evidentemente es discutible. Como señala Colli, teniendo en cuenta la cronología de Empédocles, no parece tan verosímil que se haya dado esta relación. Más bien, Colli suscribe a ambos como coetáneos y, probablemente, como discípulos de Parménides. Para profundizar en este punto *cfr.*, Colli, G., *Gorgias y Parménides*, Madrid: Ediciones Siruela, 2010, p. 37.

<sup>35</sup> Gorgias señala: “Y es de todo punto absurdo que algo exista y, al mismo tiempo, no exista” (Gorgias, *op. cit.*, p. 177). Asimismo, suscribe que “... a los contrarios convienen cualidades contrarias” (*cfr. ibid.*, *op. cit.*, p.181).

<sup>36</sup> Cfr. Parménides, *Poema*, en: *Los filósofos presocráticos*, traducción de C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Madrid: Gredos, 1994, pp. 474-484.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.* y Gorgias, *op. cit.*, pp. 177-179, pp. 188-185.

radical del *ser* que niega, llevada hasta su término, cualquier tipo de *relación* por parte de este *ser absoluto*, y, de ese modo, lo desvincula de todos los atributos y predicados. En última instancia, como concluye Gorgias, lo desvincula, en términos ontológicos, de la atribución de su propia existencia, el síntoma por excelencia de su imposibilidad para indicar *relación*. La desaparición del ser, en términos teóricos, supone una contradicción flagrante que anula la búsqueda filosófica, pues niega la posibilidad de la plenitud y positividad del fin. Desde ese punto de vista, puede entenderse la intención gorgiana de extremar la postura parmenídea para indicar el fracaso de esta empresa, lo cual nos hace notar la segunda consecuencia: el *lógos* parmenídeo, delineado según su función lógico-racional, y tomado como condición de posibilidad para alcanzar un ser cuya estructura le es idónea en términos de correspondencia, no tiene propiamente una función positiva, pues niega su propio punto de partida. Así, se socava a sí mismo y evidencia su inviabilidad al ir en contra del principio de no-contradicción, que es su criterio.

Nos queda, sin embargo, la siguiente pregunta: ¿hacia dónde apunta concretamente el reclamo gorgiano que socava los aspectos constitutivos del pensar parmenídeo en un proceder teórico y formal? La consecuencia de la inexistencia del ser en sentido absoluto a partir de su afirmación es una consecuencia teórica que se sigue del proceder lógico establecido por Gorgias. Esto supone que el correlato de este objeto –el *lógos* parmenídeo– sea también destituido en su pretensión epistemológica. Ahora bien, lo que podemos señalar como un reclamo a la imposibilidad de indicar relación por parte del ser parmenídeo cobra un sentido más urgente en términos prácticos si traducimos esta imposibilidad al *marco de la vida* del hombre, lo cual supone una referencia práctica. En ese sentido, podríamos señalar que enfatizar y profundizar una naturaleza como la del ser parmenídeo y sus lineamientos deja pendiente la conexión de este ámbito con la dimensión de la apariencia y de la *dóxa* –lo que Parménides llamaría la vía de los hombres bicéfalos– es decir, de lo contingente, la cual se puede identificar paradigmáticamente con el topos de la *praxis*<sup>38</sup>. Asumiendo que esta fuese la intención profunda de Gorgias, la aseveración del ser de Parménides como absoluto sería explorada y extremada para señalar una instancia que pierde de vista la posibilidad de dar cuenta de la dimensión práctica del hombre, ámbito fundamental, pues en este se da la

---

<sup>38</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1139a5-16, 1140b19-21, 25-29, 1141b8-12.

comunicación. Desde esta mirada, habría un intento por señalar que la *verdad* elaborada como indicación del *ser absoluto* parmenídeo a partir de la afirmación radical del principio de no contradicción no explica ni articula el devenir sino que lo deja de lado, es decir, se desvincula de este.

Las dos tesis siguientes, según pensamos, muestran de manera más clara la carencia señalada de la postura parmenídea. La segunda tesis, fundamentalmente, enfatiza la segunda consecuencia que hemos indicado, pues supone la desvinculación del lazo fundamental que establece Parménides al señalar que “lo mismo es pensar y ser”<sup>39</sup>, el cual, como se sabe, es la condición de posibilidad del vínculo entre el *lógos* y la realidad<sup>40</sup>, y, así, del conocimiento filosófico. La ruptura de este vínculo implica una disolución del nexo epistemológico que deja sin el digno correlato de la *alētheia* al *lógos* concebido parmenídeamente, el cual, desde su polo, pierde la posibilidad de conocer con verdad. De esa manera, puede que haya ser, es decir, puede que sea factible suponer el objeto del conocimiento, mas no la posibilidad del *lógos* lógico-racional de dar cuenta de esta dimensión con seguridad. Así, después de establecer al ser como privado de relación y anulado existencialmente, se afirma la imposibilidad de la relación entre el *lógos* filosófico –lógico– y la realidad –el ser ya extrapolado–, de modo que no puede haber conocimiento verdadero pues no hay relación de identidad entre ambos.

En la tercera tesis se observa algo que podríamos indicar como una desvinculación desde la dimensión práctica<sup>41</sup>. En efecto, en virtud de esta afirmación, no habría posibilidad de comunicar el correlato del *lógos*, la realidad, a través de este, a alguien más. En otras palabras, si bien esta tesis supone la posibilidad de conocer, elimina la relación entre el *lógos* comunicativo y aquel “contenido” que este transmite a un interlocutor. De esta manera, como Wardy señala, Gorgias pudo seguir una línea crítica contra Parménides indicando la

<sup>39</sup> Cfr. Parménides, *op. cit.*, p. 477.

<sup>40</sup> Recordemos que, cuando se refiere a la segunda tesis, utiliza el término *φρονέω*, mientras que para la tercera tesis el verbo usado es, originalmente, *καταλαμβάνω*, que, significa aprehender o coger. García Melero lo traduce, propiamente, por *representar* (cfr. Gorgias, *op. cit.*, p. 181), mientras que Tomás Calvo lo traduce por *aprehender* y Colli por *pensar* (cfr. Colli, G., *op. cit.*, p. 103). De esa manera, habría que tomar en cuenta, en un estudio más profundo, cuáles son las diferentes connotaciones que Gorgias emplea con cada uno de los términos. Nos quedamos con la traducción de Melero, que es la que venimos siguiendo. Quede, sin embargo, la indicación hecha.

<sup>41</sup> Cfr. Gorgias, *op. cit.*, pp. 175-190. Esta tesis condensaría de manera evidente la carencia del ser parmenídeo.

imposibilidad de la comunicación sentada por las mismas premisas de este<sup>42</sup>, algo que en la última de sus tesis se evidencia con mayor claridad y que, ciertamente, se puede desprender de la negación de cualquier tipo de relación por parte del ser señalado como absoluto. No obstante, Gorgias no supone que esta imposibilidad se dé en virtud de la desvinculación de un ser concebido al modo de la primera tesis. Para comprender la imposibilidad de la comunicación en este punto, hay una premisa que está implícita y que, en cierto sentido, es consecuencia de la descalificación del ser absoluto de Parménides. En las últimas dos tesis, el criterio de la realidad, en relación con el *lógos*, se instaura en el marco de lo *sensorial*, es decir, como correlato sensible. No supone ya la dimensión lógica y absoluta del ser con la que dialogaba el *lógos* parmenídeo, idóneo racionalmente, pues esta había sido ya anulada, sino que es la realidad sensible el único correlato posible que, en principio, permanece vigente. De esa manera, lo que existe es determinado, en la segunda tesis, según características sensibles y sirve de base para afirmar que aquello que piensa el pensamiento no existe, y, por ello, lo existente no es pensado o conocido<sup>43</sup>.

En la tercera tesis, la caracterización de la realidad desde un criterio sensorial es la clave para afirmar que el *lógos* no puede transmitir el objeto propiamente sensible porque es diferente de este<sup>44</sup>. El *lógos* no es propiamente la cosa sensible *casa* o la cosa sensible *dulce*, de modo que no da cuenta de las cosas sino, a lo más, de sí mismo. De esa manera, el *lógos* “*casa*” no

<sup>42</sup> Cfr. Wardy, R., *op. cit.*, p. 23.

<sup>43</sup> Para justificar su tesis, Gorgias, en los fragmentos legados por Sexto Empírico, nos dice: “Pues si los contenidos del pensamiento tienen existencia, todos los contenidos del pensamiento existen, cualquiera sea el modo en que se piensen. Lo cual es absurdo. Pues no por el hecho de que alguien piense una persona volando o carros corriendo por el mar, al punto vuelva la persona o corren por el mar los carros. Por tanto los contenidos del pensamiento no tienen existencia” (cfr. Gorgias, *op. cit.*, p. 180). Asimismo, recalca este punto afirmando lo siguiente: “Y por ello absolutamente, si a lo que existe conviene la cualidad de ser pensado, a lo que no existe convendrá la de no ser pensado. Pero esto es absurdo. Ya que Escila y la Quimera y muchos seres que no existen son pensados. Por tanto, no es pensado lo que existe” (cfr. Gorgias, *op. cit.*, p. 181). Creemos, pues, al igual que Spangerberg, que el criterio de la existencia, en este punto, está dado por lo que captan los sentidos (cfr. Spangerberg, P., “Persuasión y Apáte en Gorgias”, en: *Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade*, 24 (2010), p. 79).

<sup>44</sup> De esa manera, Gorgias, apelando a este criterio, nos dice: “Pues si las cosas que existen, aquellas que tienen un fundamento externo a nosotros, son visibles y audibles y objetos de una percepción universal, y de ellas unas son perceptibles por medio de la vista, otras por el oído, pero no al revés, ¿cómo pueden, en tal caso, ser comunicadas a otros? Pues el medio con el que las comunicamos es la palabra y fundamento de las cosas así como las cosas mismas no son palabra. En consecuencia, no son las cosas lo que comunicamos a los demás, sino la palabra que es diversa de las cosas que existen” (cfr. Gorgias, *op. cit.*, p. 182). Se diría, en principio, que la pérdida de la referencia universal del *lógos*, al ser desvinculado de un ser concebido absolutamente, lo imposibilita de su función de dar cuenta de las cosas puesto que no le permite vínculo alguno con las cosas tomadas sensiblemente.

tendría una referencia a la *casa* como objeto, puesto que el *lógos* “casa” sería una cosa distinta si solamente nos restringimos al criterio de lo sensible y lo material. Una consecuencia más dramática es corroborada. El criterio de la realidad como lo sensible funda (y en esta fundación se evidencia como el criterio que empieza a manejar Gorgias) la imposibilidad de hablar de identidad y permanencia en aquello que captan cada uno de los sentidos, puesto que lo captado en un punto por uno se diferencia, en primer lugar, de aquello que en este experimenta otro sentido y, en segundo lugar, hay una diferencia completa entre aquello captado en un momento y aquello que se experimenta en un momento anterior o posterior. Cada sensación es completamente particular y efímera. De esa manera, en la versión doxográfica del *De Meliso, Jenófanes y Gorgias*, se nos dice: “Y parece evidente que tampoco el mismo individuo experimenta percepciones semejantes al mismo tiempo, sino que son distintas las que percibe por el oído y por la vista, y de modo diferente también las de ahora y las de hace tiempo”<sup>45</sup>. La realidad, de esta manera, se toma según estas impresiones sensibles que indican un ser que varía absolutamente a la manera de un río heraclíteo.

En virtud de lo dicho podría fundarse, como apuntan Spangerberg y Melero, la tesis de un relativismo en el planteamiento de Gorgias<sup>46</sup> con respecto a la relación entre el *lógos* y esa realidad concebida en términos sensoriales. Asimismo, el correlato del ser como sensible afirmado desde estas características nos permite distinguir una inversión clara del ser parmenídeo. Si bien en virtud de este se podría decir que se perdía de vista la posibilidad del proceso del conocimiento, con la postura gorgiana extraída de este marco se elimina la posibilidad de una verdad en un *sentido fuerte* que señale un objeto eterno y permanente. Ahora bien, matizando el relativismo, el criterio de verdad quedaría, en última instancia, no supeditado a una verdad universal, necesaria y eterna, sino al individuo en tanto particular y en tanto está inmerso en la sensorialidad de lo real. Podría justificarse, desde esta afirmación, una semejanza entre la propuesta de Gorgias y la de Protágoras. No obstante, otras formas de relativismo podrían indicarse según se siga acomodando el criterio de verdad. De esa manera, lo más verdadero podría ser incluso lo más persuasivo<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Cfr. Gorgias, *op. cit.*, p. 190.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, p. 182 y Spangerberg, P., *op. cit.*, p. 81.

<sup>47</sup> Cfr. Spangerberg, P., *o.c.*, p. 88. Spangerberg indica esta posibilidad y la niega afirmando el hecho de que Gorgias, antes que subsumir la verdad en el criterio de la mayor persuasión, distingue claramente, tanto en el

Si apelamos, sin embargo, al criterio que señala la crítica parmenídea y el surgimiento de una nueva manera de concebir la función del *lógos*, tomando al *Encomio de Helena* como eje, podemos decir que el escepticismo de Gorgias con respecto a la posibilidad de conocer la verdad y el ser no tiene como consecuencia una postura relativista. Más bien, el marco en el que surge la reconcepción de la función del *lógos* deja pendiente el ámbito de la verdad en un sentido absoluto, lo cual supondrá una *tensión*. En ese sentido, debemos indicar que pese a que la negación elaborada en este escrito lleve a socavar la tesis parmenídea sobre el ser, no implica una superación del marco en el cual se encuentra el eleata. La postura de Gorgias, en su tratado sobre *lo que no es*, puede graficarse como una negación radical, dentro de los mismos lineamientos, de un pensamiento como el de Parménides. Si bien es cierto que la posición enunciada por Gorgias en su escrito sobre *lo que no es* puede ser leída, hasta cierto punto, como la fundamentación de una clase de epistemología relativista<sup>48</sup>, con relación a la crítica que realiza puede ser instaurada como una constatación de los problemas de la base teórica del eleata, la cual, desde esta perspectiva, es llevada a sus extremos para evidenciar la insostenibilidad de su pensamiento, algo que, finalmente, lleva a Gorgias a enfatizar una clase de inversión de esta postura y afincarse en la dimensión de la *dóxa*. Ahora bien, para alcanzar los extremos de la postura de Parménides, sin embargo, se debe partir de sus mismos presupuestos, tal como podemos descubrir en los fragmentos. Así, Gorgias sería aún deudor de una mirada que tiene en más alta estima un conocimiento absoluto y unificador, y que, como consecuencia, descalifica el ámbito de la *dóxa* (como veremos en el *Encomio de Helena*). Así, pues, buscaremos rescatar la tensión aquí esbozada.

Evidenciada la inviabilidad de las especulaciones de Parménides, las cuales son llevadas a la anulación de sus lineamientos, no quedaría otro desenvolvimiento para Gorgias que aquel que tome al *lógos*, ya no como condición de posibilidad de aprehender la verdad del ser (una verdad inmutable y eterna), suponiendo así un ser absoluto y, correlativamente, el vínculo idóneo con este de parte del *lógos* lógico-racional, sino desde una dimensión distinta. En efecto, la primera indicación de Gorgias acerca del ser es, como señalamos, suponerlo como

---

*Encomio de Helena* como en su *Defensa de Palamedes*, entre verdad y engaño. En este caso, evidentemente, el engaño estaría articulado con el concepto de persuasión como constitutivo de este.

<sup>48</sup> Cfr. McComeskey, B., *op. cit.*, pp. 207-211.

sensible en *el tratado sobre el no-ser*. La segunda, más matizada, como señala Spangenberg, se da en el *Encomio de Helena*, en la cual se aborda al *lógos* desde un acercamiento que denominaremos *aisthético*<sup>49</sup>. No obstante, como señalamos, la inversión se da dentro del mismo esquema<sup>50</sup>. Pese a que, en principio, Gorgias luce por enmarcar y aplicar todo discurso como *dóxa* (aceptando todas sus implicancias), una *tensión* acusa el marco en que se mueve.

### 1.2.3 *Lógos* como engaño (*apátē*) y opinión

Como hemos dicho con respecto a la intención de Gorgias en sus textos, hay varios acercamientos, los cuales, en algunos casos, se excluyen. Las contradicciones de base, específicamente, con respecto a la negación de la comunicabilidad en el contenido, pero en la suposición performativa de su viabilidad, nos llevan por diferentes derroteros. Siguiendo, sin embargo, la clave de lectura que introducimos, en este punto trataremos de ordenar y sintetizar brevemente los términos que maneja Gorgias en el *Encomio de Helena* para luego dar cuenta de la tensión en que se encuentra.

El negar la existencia de lo que es, la ruptura del vínculo entre el *lógos* y el ser, y, finalmente, la imposibilidad de comunicar la realidad a través de aquel, nos llevan a la aseveración de que el que investiga estas cuestiones –la vinculación entre el pensamiento y el ser en virtud de una relación racional– y se enmarca en este ámbito, no llegará a buen puerto sino que fracasará y anulará su punto de partida. La verdad hallada desde este proceder se supone como vacía toda vez que señala una realidad que no es. Una dirección nueva que implica una concepción del *lógos* diferente debe surgir. Spangenberg nos da una buena pista de este tránsito: “El hecho de desechar la posibilidad de pensar y decir *tá prágmata* (en tanto que cosas ‘externas’) deja abierta, sin embargo, la de concebir el ser desde otro punto de vista, por un lado, y de juzgar lo dicho y lo pensado sin recurrir a lo sensible como criterio, sino a otro orden vinculado con los

<sup>49</sup> Cfr. Spangenberg, P., *op. cit.*, p. 88.

<sup>50</sup> La palabra tomada en su dimensión *aisthética* ya no apuntará al ámbito de la *epistēmē* (*ἐπιστήμη*) sino solo a la dimensión de la *dóxa* (*δόξα*). Hablamos, pues, de una división que se evidencia en Parménides –cuando se indica la división entre la vía que es y la vía en que los hombres yerran bicéfalos al considerar el ser y el no ser lo mismo– que es suscrita por Gorgias, en virtud de la cual expresa una *tensión*, y que, finalmente, es expuesta de manera clara por Platón a partir de la bifurcación que hace de la noción de *persuasión*.

efectos que el *lógos* causa en el alma”<sup>51</sup>. Esto nos remite, inmediatamente, a la finalidad de hacer gozar a las almas de los que escuchan. En la medida en que no conocemos la realidad ni la comunicamos, el *lógos* será lo único que, desde esta mirada, comuniquemos<sup>52</sup>.

En el *Encomio de Helena*, si bien, en primera instancia, el texto se presenta como una palinodia de Helena, raptada por Paris, el encomio se da también con respecto al *lógos* y, específicamente, al comprendido por Gorgias. Nos importan, propiamente, los elementos expuestos desde el extracto 8 hasta el 14<sup>53</sup>. Gorgias, en este punto, ya ha indicado, según la base del *εἰκός*<sup>54</sup>, las posibles causas por las que Helena cedió, finalmente, y escapó a Troya con Paris. Para introducir la tercera posibilidad<sup>55</sup>, Gorgias nos dice: “Si fue la palabra (*λόγος*) la que la persuadió y engañó su mente (*ψυχή*) tampoco es difícil hacer una defensa ante tal posibilidad y dejarla libre de la acusación...”<sup>56</sup>. Lo primero que debemos notar es la articulación inmediata entre la palabra, el engaño (*ἀπάτη*) y la persuasión. Ateniéndonos al esclarecimiento del último término, se puede decir que la persuasión es precisada a la luz del engaño: la persuasión surge, así, en virtud del *lógos* concebido como engaño o como generador de este, de modo que siempre que haya persuasión habrá de suponerse el engaño. Para entender esto, debemos recordar que, en la medida en que la correspondencia del *lógos* epistemológico con el ser ha sido destruida, no se puede alcanzar una verdad absoluta que dé cuenta de lo que es. Por el contrario, el *lógos*, limitado por esta imposibilidad, supone todo desenvolvimiento suyo como apariencia de verdad y, en ese sentido, como engaño. Este, sin embargo, al enmarcarse en un criterio distinto desde el cual se indique su finalidad, podrá tener una apreciación positiva. El *lógos*, asimismo, tiene un objeto donde se aplica: el *alma*

<sup>51</sup> Spangerberg, P., *op. cit.*, p. 82.

<sup>52</sup> Cfr. Gorgias, *op. cit.*, p. 206. Si adoptamos la mirada socrática expuesta en el *Gorgias*, en el que la referencia al placer –en relación profunda con el comercio con apariencias y opiniones– se asienta en una dimensión sensible, corporal y, finalmente, irracional, lo aquí tenemos será el origen de la retórica de la *adulación*.

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*, p. 205.

<sup>54</sup> “Thus Gorgias’ intention to deliver a ‘likely’ logos, in conjunction with his promise to please, distances him yet further from *alētheia* in Parmenides’ sense of truth/reality” (cfr. Wardy, R., *op. cit.*, p. 33).

<sup>55</sup> En virtud del criterio del *eikós*, Gorgias ha dividido varias posibilidades para atribuirle culpa a Helena de haberse escapado con Paris. Así, aplica un mecanismo que ordena las diferentes tesis. Una vez hecho esto, Gorgias se encargará de abordar cada una de estas posibilidades para eximir de culpa a Helena. Las opciones que coloca como causa de que esta haya sido llevada a Troya implican que esta viajó 1) “bien por una decisión del azar y orden de los dioses y decreto de la necesidad...” o 2) “raptada por la fuerza” o 3) “persuadida por las palabras” o, finalmente, 4) “presa del amor” (cfr. Gorgias, *op. cit.*, p. 204).

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, p. 205.



(*ψυχή*)<sup>57</sup>. Para que surja la persuasión, la palabra debe situarse como engaño que, en tanto tal, es aceptado por el alma que es persuadida. Así, “...el alma experimenta, por medio de las palabras, una experiencia propia”<sup>58</sup>. Padece; es el sujeto pasivo que es persuadido gracias al *engaño* que traen las palabras.

Más adelante, Gorgias asevera que “...los encantamientos inspirados, gracias a las palabras, aportan placer (*ἡδονή*) y apartan el dolor. Efectivamente, al confundirse el poder del encantamiento con la opinión del alma, la seduce, persuade y transforma mediante la fascinación”<sup>59</sup>. A esta indicación, podríamos sumarle aquella que señala que, en el marco de la comparación entre el *lógos* y el *phármakos*, la finalidad de este, que es la de producir la vida, se análoga, hasta cierto punto, a la finalidad de dar placer por parte del *lógos*<sup>60</sup>. Ante lo citado, podemos señalar, en primer lugar, que la transformación que se da en el alma consiste en el intercambio de la opinión propia por aquella otra que proviene del encantamiento: en esto consiste la persuasión. Diríamos que es un intercambio de opiniones en la misma alma promovido por un discurso que recae sobre ella. Consideramos que, en este punto, el *lógos* para Gorgias se instaura en las coordenadas de la mera *dóxa*. En esta, tanto en su sentido de apariencia como de opinión<sup>61</sup>, convergen los elementos principales de su concepción<sup>62</sup>. La *dóxa* es el término que recoge cualquier objetivo del discurso sin implicar, en principio, alguna referencia explícita a una dimensión superior en una jerarquía epistemológica. La mera opinión, entonces, es el terreno donde el *lógos* concebido como engaño encuentra su ámbito de desenvolvimiento y adquiere, finalmente, una valoración positiva. Como señala Spangenberg, en la opinión se da la correspondencia entre la persuasión y el engaño al ser el sujeto último al que se dirige la palabra<sup>63</sup>. Sin embargo, desde que la *dóxa* subsume la apariencia y el engaño supone, en caso de registrarse una instancia que permita hablar de algo que se dé necesaria y absolutamente, un status epistemológicamente inferior –y, entonces, una valoración negativa– en la medida en que alberga la contingencia en su seno toda vez que lo que parece ser no

---

<sup>57</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>58</sup> Cfr. *ibid.*, p. 207.

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*, 209.

<sup>61</sup> Cfr. Spangenberg, P., *op. cit.*, p. 87.

<sup>62</sup> Cfr. López Eire, A., “Los orígenes filosóficos de la retórica”, p. 21.

<sup>63</sup> Cfr. Spangenberg, P., *op. cit.*, p. 87.

necesariamente es y en tanto el engaño, de suyo, se identifica como un concepto opuesto a lo verdadero.

Surge, ahora, la siguiente pregunta: ¿de qué manera adquiere el *lógos* una valoración positiva desde la misma dimensión de la *dóxa*? La respuesta está dada en la cita que hemos traído a la discusión. La palabra, al persuadir al alma, le aporta *placer*. Diríamos que lo *placentero*, de manera general, sirve como el criterio en virtud del cual el *lógos* en la dimensión de la *dóxa* adquiere una valoración positiva. En otras palabras, el *lógos*, al ser desvinculado del criterio absoluto de la correspondencia con el ser lógico, es por ello asentado siempre como apariencia y engaño, lo cual reclama una medida distinta de su función. Como hemos señalado, Gorgias, en este punto, no supone el correlato sensible con las características que en los fragmentos *sobre el no ser* le permiten señalar la imposibilidad del conocimiento y la comunicación de *lo que es*, sino que se sitúa en la búsqueda del *goce* de las almas. De esa manera, el engaño cobra un sentido distinto al que tendría si fuese regido por el criterio que suscribe una verdad en el sentido parmenídeo. Ahora bien, debemos reconocer también que el placer, pese a que se señale como una experiencia propia del alma, comprende una caracterización eminentemente sensual. Esto nos permite señalar el acercamiento de Gorgias al *lógos* desde un criterio *aisthético* toda vez que el placer, en primer término, es reconocido desde esta caracterización. Si enfatizamos este punto, no nos debe sorprender que Platón llegue a abordar en el *Gorgias* tanto el placer como la opinión –que engloba la apariencia– en una dinámica bilateral que será enmarcada dentro de lo que constituye la dimensión corporal.

Ante lo dicho, se comprende que el *lógos* como engaño se instaura en las coordenadas de la *dóxa*, pretende reemplazar una opinión –un mero parecer– por otra y con ello –diríamos de manera concisa– pretende generar el placer, el cual es, así, su finalidad. Es concebido, por ello, desde un acercamiento *aisthético*. Pero, ¿por qué tendría que ser esta valoración positiva? ¿Por qué el brindar placer al alma sería algo que debería señalarse como valioso? Un fragmento de Gorgias señalado por Plutarco nos indica que el engaño producirá el goce propio de un alma que solo es lo suficientemente *sensible* para dejarse engañar<sup>64</sup>. La valoración

---

<sup>64</sup> Esta afirmación es apoyada por el fragmento de Gorgias que nos brinda Plutarco: “La tragedia floreció y gozó de fama, al ser un espectáculo maravilloso para los ojos y los oídos de los hombres de la época y al prestar a los mitos y pasiones que representaba un engaño que, como Gorgias dice, quien lograba producirlo era más justo que

positiva, así, es evidenciada al atribuirle al alma la caracterización de *sabia* en la medida en que no carece de la sensibilidad propia para sumergirse en esta dinámica. De esa manera, el engaño genera el placer en aquellas almas que se permiten –y pueden– convenir en el juego del engaño, algo que es concebido como valioso<sup>65</sup>. Otra imagen de importante mención en esta exposición nos dice que el poder de la palabra es como el *phármakos* (φάρμακος) para el cuerpo, que cambia sus humores. La analogía con la medicina señala que el *lógos* se comporta como una suerte de remedio que droga al alma<sup>66</sup>. Dependiendo de su destreza, genera la enfermedad o la vida<sup>67</sup>; análogamente, el sufrimiento o el goce. La persuasión, de este modo, es identificada en una de sus posibles consecuencias como negativa en la medida que puede hacerle daño al alma sobre la que recae. Siguiendo la analogía, se hablaría de hacerla padecer privándola de goce. Hay que pensar, sobre esta indicación, en una persuasión mala según falle alcanzando su finalidad, que es la de dar placer a las almas que persuade. Sin embargo, en tanto se consiga este fin, los elementos que giran en torno de la *opinión* son valorados *positivamente*. En última instancia, tratando de identificar con mayor precisión los términos abordados, se diría que la instauración de opiniones en el alma, en detrimento de otras, en que consiste el persuasión –y que, evidentemente, se da solamente como engaño– depende del impacto sensorial –el goce estético– que produce la palabra –la opinión– que busca “implantarse” en el alma.

Para puntualizar mejor la referencia a la cuestión de lo *aisthético*, podemos apelar a la definición que Gorgias lleva a cabo de la poesía, que se establece como “palabra en metro”<sup>68</sup>. Si partimos, junto con Spangenberg, de la afirmación de que el discurso poético instituye un

---

el que no lo lograba y el engañado más sabio que quien no lo era. En efecto, el que lograba engañar era más justo porque, habiendo prometido el engaño, conseguía producirlo. El engañado, más sabio, porque el ser que no está falto de sensibilidad se deja conquistar mejor por el placer de las palabras” (cfr. Gorgias, *op. cit.*, p. 228).

<sup>65</sup> Spangenberg nos dice lo siguiente con respecto a esto: “¿Qué sentido tendría prometer el engaño si este no viniera asociado necesariamente al placer y al olvido de la condición de desgarrado? Creo que esta es una propuesta de terapia del alma que explicaría por qué en el Gorgias el eje principal en torno al cual se discute es el del placer y el engaño” (Spangenberg, P., *op. cit.*, 86-87). Según pensamos, se refiere, cuando indica el desgarrado, a la “trágica teoría del conocimiento” que ha develado en su tratado sobre *lo que no es*.

<sup>66</sup> En el *Gorgias* de Platón se abordará la retórica en relación con la medicina, arte de la salud del cuerpo. Esta referencia se puede rastrear en esta afirmación del encomio. Asimismo, la estrecha relación con la fisiología está presente. Aún más, la concepción del alma y, consecuentemente, su relación con el *lógos*, pueden estar indicados, en virtud de este punto, sobre la base de una mirada fisiológica de aquella. Para mayor profundización en este punto, cfr. Segal, Ch., “Gorgias and the Psychology of the Logos”, en: *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, (1962), pp. 69-155.

<sup>67</sup> Cfr. Gorgias, *op. cit.*, p. 209.

<sup>68</sup> Cfr. Gorgias, *op. cit.*, p. 207.

mundo a través de la persuasión –evidenciándose persuasión y palabra poética como coextensivos<sup>69</sup>–, la vinculación explícita entre la poesía y el *lógos* que realiza Gorgias puede tener como meta, en tanto es la primera referencia que hace Gorgias a una actividad del *lógos*, el difuminar las características específicas de la poesía, de tal modo que pueda extenderlas al ámbito general de la palabra. Así, al atribuir elementos poéticos al ámbito del *lógos* en general, se extendería a este, de manera patente, su carácter persuasivo y se englobarían todos los discursos como retórica. De esta manera, el *lógos* subsumiría el carácter propio de la poesía, dando cuenta de una naturaleza propiamente persuasiva que supone el engaño desde la aproximación *aisthética*<sup>70</sup>. Inmediatamente a esta indicación, Gorgias parece subsumir las diferentes actividades o aplicaciones del *lógos* en una sola actividad, articulada, como señalamos, en el foco del engaño y de la persuasión. Luego de indicar a la poesía, de manera seguida, subsume los encantamientos inspirados<sup>71</sup>, los razonamientos de los fisiólogos<sup>72</sup>, las argumentaciones en los juicios<sup>73</sup>, y, finalmente, los debates filosóficos<sup>74</sup> en el terreno del engaño persuasivo dado en el marco del *lógos* como *dóxa*<sup>75</sup>. Gorgias articula en su concepción del *lógos* las diferentes “artes” basadas en las palabras, de tal modo que todas estas, al ser concebidas desde la misma noción, son articuladas como pertenecientes a un mismo arte. Creemos que ahí, precisamente, radica la comprensión del *lógos* para sentar un arte de las palabras (*ἡ λόγων τέχνη*) que Gorgias señala con la afirmación del poder del *lógos*<sup>76</sup> y que tiene, en el fondo, una concepción determinada de su finalidad en virtud de la cual se obtiene una pauta de desenvolvimiento.

<sup>69</sup> Spangerberg señala: “El discurso poético no se sujeta a un estado de cosas previo, no posee carácter descriptivo, sino que instituye un mundo a través de la persuasión” (cfr. Spangenberg, P., *op. cit.*, p. 83).

<sup>70</sup> Cfr. Spangenberg, P., *op. cit.*, p. 83.

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>72</sup> Cfr. Gorgias, *op. cit.*, p. 208.

<sup>73</sup> Cfr. *ibid.*, p. 209.

<sup>74</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>75</sup> “Y que la persuasión, cuando se una a la palabra, suele también dejar la impronta que quiere en el alma, es algo que hay que aprender, ante todo, de los razonamientos de los fisiólogos, los cuales, al sustituir una opinión por otra, descartando una y defendiendo otra, logran que lo increíble y oscuro parezca claro a los ojos de la opinión. Y, en segundo lugar, de las perentorias argumentaciones de los discursos judiciales, en los que un solo discurso deleita y convence a una gran multitud, si está escrito con arte, aunque no sea dicho con verdad. Y, en tercer lugar, de los debates sobre temas filosóficos en que lo se muestra también la rapidez del pensamiento que hace que las creencias de la opinión cambien con facilidad” (Gorgias, *op. cit.*, pp-208-209).

<sup>76</sup> Cfr. Schiappa, E., *op. cit.*, p 459.

Rescatamos, de nuevo, la articulación que Gorgias realiza en su encomio. Esta se basa, principalmente, no en una concepción del *lógos* como condición de posibilidad de dar cuenta del ser entendido desde una caracterización fuertemente lógica sino que reposa en el criterio *aisthético* de alcanzar el placer mediante la persuasión, a través del proceso en el que, debido a su encantamiento y su función de *phármakos*, el *lógos* transforma la opinión de un alma y la encamina en la opinión suya –su propio parecer– sin suponer, así, una verdad articuladora sino solo puntos de vistas que se instauran unos en vez de otros. Es de este modo que el *lógos* de Gorgias se articula en el terreno de la *dóxa*<sup>77</sup>. El engaño concomitante a esta es concebido, en primera instancia, desde el criterio del *placer*, en términos positivos. Desde otro criterio de referencia, esto cambiará. A eso apuntamos en lo siguiente.

#### 1.2.4 La tensión entre opinión y conocimiento

Gorgias detenta una aproximación al *lógos* con una mirada *aisthética* que se rige por el placer que produce en las almas y que tiene como consecuencia una persuasión enmarcada en el terreno de la *δόξα*. Sin embargo, Gorgias también nos dice lo siguiente en el *Encomio de Helena*<sup>78</sup>:

Si todos tuvieran recuerdo de todos los acontecimientos pasados, conocimiento de los presentes y previsión de los futuros, la palabra, aún siendo igual, no podría engañar de igual modo. Lo cierto es, por el contrario, que no resulta fácil recordar el pasado ni analizar el presente ni adivinar el futuro. De forma que, en la mayoría de las cuestiones, los más tienen a la opinión como consejera del alma. Pero la opinión, que es insegura y está falta de fundamento, envuelve a quienes de ella se sirven en una red de fracasos inseguros y faltos de fundamentos<sup>79</sup>.

Esta afirmación evidencia la oposición de la *δόξα* con su eventual fundamento<sup>80</sup>. La *δόξα* es insegura, propicia fracasos y, tomada en sí misma, está privada de fundamento. De esa

<sup>77</sup> O, en otras palabras, la *dóxa* es esclarecida según estas precisiones.

<sup>78</sup> No olvidemos mencionar dos puntos más en este escrito: la palabra como poderoso soberano que realiza grandes cosas y, asimismo, la indicación de la persuasión de la palabra como violenta en la medida en que se basa en la fuerza y la necesidad (*cf.* Gorgias, *op. cit.*, pp. 205-206 y 208).

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.208.

<sup>80</sup> En su *Defensa de Palamedes*, de manera evidente, explicita la diferencia entre opinión y conocimiento (*cf. ibid.*, p. 219). Asimismo, al inicio de su *Encomio de Helena*, nos dice que el *κόσμος* de la palabra (o del discurso) es la *ἀλήθεια*. Esta afirmación es problemática, puesto que *κόσμος* se puede entender como orden y perfección, pero, también, puede mostrarse como ornamentación (lo que indicaría el terreno de la cosmética). En

manera, hay una indicación normativa que cataloga a la opinión como algo negativo. Frente a esta, Gorgias señala, en las primeras líneas del fragmento, el terreno del conocimiento de las cosas a lo largo del tiempo, el cual subsume toda la realidad temporal y puede traducirse, así, a la referencia de una verdad total y englobante. Por la caracterización negativa de la *dóxa*, podríamos vincular su concepción con aquella que Parménides profesa con respecto a la vía de los hombres bicéfalos<sup>81</sup>. De este modo, la apelación de Gorgias al fundamento de la *δόξα* sería, precisamente, su herencia eleática, postura que, si bien ha sido criticada en el tratado sobre *lo que no es*, parece disponer su base teórica<sup>82</sup>. Sin embargo, también podríamos señalar que Gorgias se muestra, de manera general, como aquel que suscribe la distinción entre la *dóxa* y la *epistēmē*, oposición conceptual que en el diálogo homónimo le será atribuida por Platón.

Lo indicado se complementa con la indicación del término *ἀλήθεια* como aquello que debe ser expresado y que es propio del discurso, tema expuesto en dos momentos del texto<sup>83</sup>. Nos preguntamos, cuando Gorgias aborda en estos puntos la referencia a la *ἀλήθεια*, qué sentido le brinda a este término. Evidenciado el marco en el cual se mueve Gorgias, esta referencia podría dar cuenta, por un lado, de una verdad entendida desde el criterio *aisthético* que implicaría, así, el fondo del placer y de la persuasión. Podríamos decir que lo verdadero, desde este punto vista, sería lo más persuasivo en vínculo con el goce de las almas. Tomada en su relación con el término *κόσμος*, esta verdad podría indicar, apelando al carácter ambiguo de aquel, una suerte de ornamentación en virtud de la cual se enfatizaría el aspecto *aisthético* del *lógos*. Por otro lado, sin embargo, también puede señalar una verdad como la de Parménides

---

su última acepción, estaríamos hablando del terreno del engaño. En caso de estar refiriéndose al primer sentido de *kósmos*, la verdad del discurso se articularía con la verdad fundamental como, eventualmente, la entiende Parménides. Esto nos daría la pista para evidenciar una nueva tensión en la medida en que, como señala Wardy, después de haber afirmado la posibilidad de un discurso verdadero, sus siguientes afirmaciones, apelando al criterio del *eikós* y al fin del placer, contradirían su primera afirmación (*cfr.* Wardy, R., *op. cit.*, p.33).

<sup>81</sup> *Cfr.* Parménides, *op. cit.*, p. 478 y Spangenberg, P., *op. cit.*, p. 90.

<sup>82</sup> Hay en los extractos de este escrito una tensión con respecto a la aceptación de su arte, que implica, como señala Spangenberg, “un esquema a mitad de camino entre estético y filosófico” (Spangenberg, P., *op. cit.*, p. 90). En otros términos, Gorgias evidencia, por un lado, una deuda con la tradición parmenídea (en la cual, como mencionamos, se instaura para invertirla apuntando a sus extremos) y, asimismo, con la tradición poética, la cual implica la detentación del engaño como el medio para producir placer en las almas de los que escuchan los discursos: “De este somero punteo surge con claridad el legado central que asumirá el sofista de la tradición poética: el engaño como presupuesto de la palabra poética y su consiguiente valoración positiva por tratarse de una condición necesaria del fenómeno estético” (*ibid.*, p. 75).

<sup>83</sup> *Cfr.* Gorgias, *op. cit.*, pp. 201 y 209.

(recordemos que el término κόσμος es una palabra clave en su pensamiento). Wardy señala que Gorgias, en este punto, no se basa en una concepción de la verdad como ornamento<sup>84</sup>. Como señala Spangenberg, por su lado, no es posible indicar en Gorgias una verdad restringida a “lo más persuasivo”, puesto que Gorgias diferencia lo que es la verdad de lo que es la opinión (donde, propiamente, hemos enmarcado la persuasión) tanto en los fragmentos del *Encomio de Helena* como en la *Defensa de Palamedes*<sup>85</sup>. De esa manera, la presencia de la *alētheia* en su carga más fuerte epistemológicamente y normativamente parece estar presente en el escrito gorgiano.

Teniendo en cuenta esto, podríamos decir que se expresa una relación entre la opinión y el fundamento de la opinión, es decir, el conocimiento total de la realidad, en virtud de la cual se indica un marco en el que Gorgias se desenvuelve. Si bien este ha instaurado una concepción del *lógos* basada en la persuasión como engaño enmarcado en la δόξα, descrita en términos positivos, surge, por otro lado, una referencia nueva a un plano que fundamenta la misma opinión y, normativamente, la evidencia como insegura y, tomada en tanto tal, sin fundamento. Esto nos permite suscribir una tensión en el planteamiento de Gorgias<sup>86</sup>. Ahora bien, Gorgias nos dice que si poseyésemos este conocimiento, la palabra, tomada como engaño que persuade, no podría engañar de igual modo. Es decir, el engaño tendría un criterio superior que lo evidenciaría, en términos normativos, como algo negativo. Sin embargo, la indicación es condicional. Supone, pues, que este conocimiento no ha sido alcanzado.

Asimismo, también se indica la dificultad de la empresa para alcanzar el fundamento, o su imposibilidad, según creemos, a través del *lógos* empleado en estas tareas. La dificultad

<sup>84</sup> Cfr. Wardy, R., *op. cit.*, p. 30.

<sup>85</sup> Cfr. Spangenberg, P., *op. cit.*, p. 88. Por otro lado, cabría una tercera posibilidad expresada por Valiavitcharska, quien subraya que la verdad de Gorgias está relacionada con el correcto *lógos* (ὀρθός λόγος), distinguiéndolo de un *lógos* referido a la poesía y de aquel que se supedita a la opinión (y las demás actividades del lenguaje) (cfr. Valiavitcharska, V., “Correct Logos and Truth in Gorgias’ Encomium of Helen”, en: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 24, 2 (2006), pp. 147-161). Si bien la tesis de Valiavitcharska es sugerente, apela, para apoyar su argumentación, a elementos externos como el discurso de Agatón en el *Banquete*, de modo que no se restringe, solamente, al pensamiento de Gorgias, sino que interpreta una interpretación de Platón.

<sup>86</sup> Cfr. Gorgias, *op. cit.*, pp. 200-201, p. 208 y p. 209. Compartimos, pues, la tesis de Spangenberg que nos dice: “La δόξα común a todos los mortales tal como en Parménides, se contraponen el auténtico conocimiento. Esto da sustento a la oposición, atribuida al sofista en el *Gorgias*, entre la δόξα y otro tipo de saber más firme como podría ser la ἐπιστήμη” (Spangenberg, P., *op. cit.*, p. 88).

principal, tal vez, es la que Gorgias ha encontrado y ha evidenciado en su tratado sobre *lo que no es*. El *lógos*, tomado en su vínculo epistemológico con el ser, en tanto supone un procedimiento lógico para dar cuenta de lo que es, no es una herramienta que nos lleve a este conocimiento sino que, por el contrario, nos dirige a la anulación del punto de partida y, de esa manera, a socavar sus propias bases. En ese sentido, podríamos afirmar que Gorgias considera que este conocimiento no se ha realizado, puesto que, apelando a la capacidad del *lógos* humano, este es limitado. Habría que ver hasta qué punto se aprecia en este contexto, correlativamente a la división entre opinión y conocimiento de la realidad expresada en el *Encomio*, una división entre el *lógos* humano y el conocimiento propio de la divinidad<sup>87</sup>.

Si bien podríamos afirmar una imposibilidad con respecto a las herramientas para conocer, con respecto al objeto del conocimiento la indicación de Gorgias sobre el fundamento supone este terreno como posible. Aunque haya negado la capacidad del *lógos* en su función epistemológica, la referencia al ámbito de un conocimiento superior al de la *δόξα* aparece de nuevo. Pero la frustración con respecto a este también se hace patente, de tal modo que quedaría solo la opinión, que es lo común en tanto los más la tienen como consejera de su alma, para articular su concepción, nada deleznable si subrayamos la afirmación de que el *lógos*, siendo pequeño, hace cosas extraordinarias<sup>88</sup>. Según esta sentencia, en última instancia, la capacidad de persuasión se explayaría en el ámbito del poder político, aunque esto es solo una suposición que no se hace explícita, puesto que, como hemos visto, Gorgias aborda al *lógos* desde un plano fundamentalmente estético, es decir, esbozado según una persuasión que genera el goce *aisthético* en las almas sin llegar propiamente a discutir la finalidad del desenvolvimiento político.

Ante esta lectura, Gorgias no tendría reparo en responder afirmativamente a la pregunta que implica una persuasión que acompaña siempre al conocimiento, y que conlleva al marco que Platón seguirá en su diálogo. Más aun, como señalamos, no tendríamos problemas en suscribir

---

<sup>87</sup> Recordemos la referencia, en el *Encomio de Helena*, a la diferencia entre el hombre y Dios: “Pues es conocido que tuvo por madre a Leda, y padre un dios lo fue de hecho y un mortal lo fue de nombre, Tindáreo y Zeus, de los cuales el uno, por el hecho de serlo, fue tenido como tal; el otro, en cambio, por proclamarlo, lo fue nominalmente; y el uno fue poderosísimo entre los hombres, el otro, señor del universo” (Gorgias, *op. cit.*, p. 202).

<sup>88</sup> Cfr. Gorgias, *op. cit.*, pp. 205-206.



una tensión en el pensamiento gorgiano. Si bien se puede afirmar que, con Gorgias, nos movemos en el terreno de la apariencia y de la *δόξα*, hay una instancia normativa –aunque solo mentada, mas no elaborada– que aquel rescata en su *Encomio* y que, justamente, serviría de base para que Platón extraiga la afirmación de una dimensión distinta en el mismo pensamiento de Gorgias además de una consecuente confusión.



## CAPÍTULO 2

### LA RETÓRICA DE GORGIAS, POLO Y CALICLES

En este segundo capítulo, nos concentraremos en el análisis del diálogo *Gorgias* de Platón. Este presenta dos problemas para una investigación minuciosa: su extensión y su versatilidad temática y estilística, vinculada con el cambio de registro según van apareciendo diferentes temas y cada uno de los tres interlocutores de Sócrates. Por ello, hacemos una precisión. Ateniéndonos a nuestro objetivo principal, abordaremos más profundamente los tópicos del diálogo que nos permiten elaborar los lineamientos que subyacen al concepto de retórica de modo tal que podamos acercarnos a esta noción a lo largo del escrito.

Nuestra meta es dilucidar, primero, el concepto de *retórica* que Gorgias, como personaje, señala, aunque sin profundizarlo, y que es sostenido por Polo y Calicles, los cuales evidencian los otros elementos de este concepto, especialmente los referidos a sus aspectos epistemológicos, éticos y prácticos. Del diálogo con Gorgias abordaremos sus respuestas para delimitar la retórica (447a-455a), además de la refutación socrática de este (455b-458c). Extraeremos (1) los elementos generales del arte de la retórica y (2) mostraremos la necesidad de Sócrates de profundizar en su investigación sobre esta, toda vez que el personaje Gorgias no puede dar cuenta cabalmente de las profundas implicancias de su postura.

En segundo lugar, abordaremos la discusión con Polo con la finalidad de determinar la retórica en virtud de la noción de *τεχνή*, la cual es abordada en la introducción de Gorgias como interlocutor en ese momento de la conversación. Así, esclareceremos las nociones de *technē* y adulación. En virtud de dos criterios más (la división entre alma y cuerpo y la función propia de cada actividad), llegaremos a determinar el concepto de retórica. Después de esta exposición, alcanzaremos el primer procedimiento socrático: (1) la definición geométrica. De este marco, se deriva una discusión primordialmente ética de la cual extraeremos dos elementos más: (2) la tensión en la que se encuentra el *querer* de lo bueno como correlato de la actividad socrática y (3) el *élenchos* como el segundo procedimiento propiamente socrático, del cual daremos los ejemplos dramáticos en diálogo con Polo y Calicles.

Finalmente, abordaremos la discusión con Calicles. En esta, veremos la concreción de una retórica que se desliga del arte y del conocimiento, y que puede verse vinculada con una teoría y un comportamiento que, de manera patente, invierten el desenvolvimiento hacia el bien y se desvinculan de la ciencia. Calicles vinculará una base teórica con un determinado desenvolvimiento en la praxis. En primer lugar, abordaremos la tensión que supone la concepción retórica según la disposición del alma en el marco del modo de vida. De allí se deriva que el retórico de la adulación tendrá un desorden en el alma. Para llegar a este punto, se establecerá la diferencia entre Naturaleza (*phýsis*) y Ley (*nómos*). En segundo lugar, veremos al personaje de Calicles como la concreción práctica de la concepción que subyace a la retórica criticada por Sócrates. Esto lo corroboraremos a partir de las características de un interlocutor dialéctico que Calicles jamás llega a detentar. De esa manera, nos brindará la figura paradigmática del mal retórico, es decir, la concreción de una retórica negativa, dejando, como oposición, la figura madura de Sócrates en tanto el filósofo que se instaura como el verdadero político y delinea una retórica buena y específica.

## **2.1 La determinación de la retórica gorgiana y la necesidad de investigar esta noción**

### **2.1.1. Las primeras cuatro afirmaciones de Gorgias sobre la retórica**

La primera conversación del *Gorgias* nos permite introducir la temática del diálogo y abrir su problemática. Para dar cuenta de esto, debemos repasar brevemente la discusión entre Sócrates y Gorgias. Asimismo, debemos evidenciar algunos supuestos en los que Sócrates se basa y que serán explicitados aún en la siguiente discusión. El diálogo entre Sócrates y Gorgias inicia propiamente cuando Sócrates corta la discusión entre Querefonte y Polo (448d) para indicar que este, si bien es ducho en la *retórica*, no se instaura dentro de las coordenadas de lo que implica el *dialogar*<sup>89</sup> (*διαλέγεσθαι*), una oposición con respecto al método de dos actividades

---

<sup>89</sup> Polo queda evidenciado como el discípulo de Gorgias en la medida en que carece de algunas características de su maestro. De manera correlativa, Querefonte queda, también, indicado como el discípulo de Sócrates, puesto que, si bien inicia la interpelación, no la lleva de manera adecuada (*cf.* Strauffer, D., *The Unity of Plato's Gorgias: rhetoric, justice, and the philosophic life*, Cambridge: University Press, 2006. , p. 17-19). En otras palabras, los discípulos son ineptos (*cf.* Kastely, J.L. "In Defense of Plato's Gorgias", en: *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America*, 106, 1 (1991), pp. 98-99). Polo pierde de vista la pregunta que quiere dar inicio a la conversación, a saber, la pregunta por la definición de la cosa de la que se trata; en este caso, del arte de Gorgias. De ese modo, responde indicando, en vez de contribuir a la delimitación del objeto (o de

que se mantendrá a lo largo del diálogo. Ya que Gorgias se atribuye la característica de orador así como la *téchnē* de la retórica, Sócrates decide indagar con éste acerca de la naturaleza de esta actividad. A partir de este momento se dará una discusión entre ambos que determinará aspectos fundamentales de la retórica. Hasta alcanzar la división de la noción de *persuasión* podemos enumerar seis afirmaciones de Gorgias que se obtienen en este primer diálogo acerca del arte que domina (449e). Estas, gradualmente, nos van determinando el objeto de la discusión para luego evidenciar la problemática y la necesidad de profundizar en esta.

Las primeras dos afirmaciones apuntan a la delimitación del *lógos* como el ámbito principal en el que se desenvuelve su arte. La primera asevera que el objeto de este son los discursos<sup>90</sup> (*λόγοι*) (449d). No obstante, esta afirmación no otorga la posibilidad de reconocer un objeto propio ni de alcanzar una definición de la actividad. La medicina y la gimnástica, artes lejanas a la retórica, están basadas también en los discursos, si bien, específicamente, indican el buen o mal estado de los cuerpos (450a)<sup>91</sup>. La afirmación de que el arte retórica versa sobre discursos encierra, en principio, un amplio catálogo de *téchnai*. Por ello, se hace necesaria una segunda determinación: la retórica se da *solamente* a través de discursos (*lógoi*) (450b-c). En

---

evidenciar la disposición hacia tal empresa) rasgos derivados, es decir, características que solo pueden ser discernidas cuando se haya ya determinado lo que demanda fundamentalmente el diálogo. Así, Polo apunta a aspectos que solo pueden abordarse una vez que se tenga claro de *qué* objeto se está hablando. Es por ello que Sócrates separa esta característica del comportamiento de Polo, que atribuye a la retórica, del dialogar (*διαλέγεσθαι*), de tal manera que afirma la imposibilidad de este para desenvolverse bien en este marco. Ante la pregunta de Polo por la opinión de Sócrates, este responde: "...tú alabas este arte como si alguien lo atacara, pero no respondes cuál es..." (448e).

<sup>90</sup> Serrano y Díaz señalan que hay, en el transcurso de la definición de Gorgias, algunas inconsistencias metodológicas (cfr. Platón, *Gorgias*, edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.p. 50). Por su parte, Liebersohn descubre en las líneas que preceden a esta respuesta la intención socrática de llegar a la respuesta general que señala a los *lógoi* como el objeto de la retórica, la cual se va precisando hasta llegar a este (cfr. Liebersohn, Y. "The Problem of Rhetoric's Materia in Plato's Gorgias (449c9-d9)", en: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 29, 1 (2011), p. 5). En virtud de esta afirmación, distingue el instrumento –el *lógos*– del objeto –o *subject matter* que son propiamente las cosas justas e injustas–, distinción que Gorgias no ha conceptualizado (cfr. Liebersohn, Y., *op. cit.*, p.12) y que se traduce en la afirmación general del término *lógoi*, el cual implica tanto el pensamiento como el discurso hablado (cfr. Liebersohn, Y., *op. cit.*, pp. 15-17) y, en ese sentido, el objeto y el instrumento: "the difference between thinking of something and speaking of it corresponds to the difference between materia and instrumentum respectively" (cfr. Liebersohn, Y., *op. cit.*, p. 16). Finalmente, Liebersohn encuentra en Gorgias una desvinculación entre conciencia y praxis: por un lado, Gorgias reconoce que la retórica, en tanto tal y relacionada significativamente con la política, se vincula con la justicia, mientras que en la práctica se ha inaugurado una *téchnē* formal (cfr. Liebersohn, Y., *op. cit.*, pp. 13, 17, 21-22.) algo que se evidencia en su afirmación general sobre los *lógoi*, generalidad que le brinda el carácter instrumental al *lógos* que, según Liebersohn, este merece (cfr. Liebersohn, Y., *op. cit.*, p. 11).

<sup>91</sup> Con esta indicación, asimismo, Sócrates inicia las referencias a estas actividades. Como veremos, ambas actividades mencionadas serán articuladas como las artes que tienen como objeto al cuerpo.

ese sentido, es un arte exclusivamente de la palabra (450a-c). Las artes como la medicina y la gimnástica se refieren a aplicaciones exteriores al discurso, como lo son las aplicaciones manuales (450b). La retórica, por el contrario, se desenvuelve estrictamente a través de *lógoi*. Sin embargo, ante lo expuesto, cabe decir que aún la aritmética, el cálculo y la geometría podrían ubicarse dentro de esta misma determinación, de manera que la retórica no está aún definida<sup>92</sup>.

Se hace necesaria, así, una mayor especificación. Sócrates señala: “Puesto que la retórica es una de las artes que se sirven preferentemente de la palabra, pero hay también otras en estas condiciones, procura decir sobre qué objeto ejerce su eficacia (*κῦρος*) la retórica por medio del lenguaje (*λόγος*)”<sup>93</sup> (451a). No se interpela ya por el objeto de la actividad retórica en general, sino por aquel que es propio de los discursos<sup>94</sup> de esta actividad, en la medida en que está supuesto sobre la base de lo expuesto el hecho de que este arte solamente se desenvuelve en virtud de *lógoi* (451d). El deslinde indicado se torna importante en la medida en que enfatiza y justifica la denominación de la retórica como *technē tōn logōn*.

Las dos respuestas siguientes introducen el marco en que se abordará la retórica en el *Gorgias* y determinan soterradamente esta actividad. Gorgias responde que la retórica versa sobre “los más importantes y excelentes de los asuntos humanos” (451d). Por un lado, esta respuesta es muy general para definir la naturaleza de la retórica, pues el médico, el gimnasta y el banquero (y, en general, los que consideran su arte como valioso) podrían reclamar la tarea que Gorgias suscribe para su arte<sup>95</sup>. Encaminándose a la unidad de estos bienes y actividades, se hace necesario dar cuenta de cuál es el mayor bien para los hombres y del que Gorgias es artífice (452d). Por otro lado, sin embargo, esta respuesta puede sugerirnos el terreno propio en el que se despliega esta actividad. Como señala Wardy, “it is immediately comprehensible as power

<sup>92</sup> Tomando en cuenta lo dicho, la aritmética podría considerarse retórica (450e). Es interesante que esta precisión, que indica el ámbito estrictamente de los *lógoi*, articula *téchnai* cuyos objetos son incorpóreos e inmateriales y con los cuales el hombre se vincula a través de una referencia racional. En el fondo, este podría ser el criterio velado que está aquí supuesto para determinar las artes que solamente se dan a través de *lógoi*.

<sup>93</sup> Salvo indicación contraria, de aquí en adelante utilizaremos para las citas de Platón la edición de sus *Obras Completas* publicadas por la editorial Gredos (Madrid, 1992-1999). Ejemplos de la especificación señalada en la cita son la aritmética y el cálculo, los cuales, si bien se dan en virtud de la palabra, se determinan específicamente con respecto a ciertos objetos (451a-c).

<sup>94</sup> Cfr. Strauffer, D., *op. cit.*, p. 24.

<sup>95</sup> Es importante la indicación de Wardy al respecto (cfr. Wardy. R., *op. cit.*, p.62; Platón, *Gorgias*, 452a-d).

politics”<sup>96</sup>. De esa manera, nos asienta en lo que el mismo término retórica, por su etimología, ya suponía<sup>97</sup>. El marco político en que se establece la retórica nos da la pauta para afirmar que esta será examinada, prontamente, en relación a conceptos éticos y correlatos prácticos como lo son los desenvolvimientos de los políticos y los gobernantes, de modo que esta respuesta anticipa el decurso de la discusión.

En el intento de especificar su afirmación, Gorgias señala: “El que, en realidad, Sócrates, es el mayor bien; y les procura la *libertad* y, a la vez, permite a cada uno *dominar* a los demás en su propia ciudad”<sup>98</sup>(452d). Con esta vinculación –la del mayor bien con el dominio– se indica aquello que la retórica empieza a significar para Gorgias; es decir, esta es síntoma de la concepción de la que este empieza a ser deudor. Tenemos que ver, así, que el ámbito político en el cual se ha establecido la retórica brinda el marco para evidenciar la manifestación práctica que el arte *gorgiano* supone, manifestación anunciada por un juicio que articula el dominio de los demás y el mayor bien del hombre. Las últimas tres determinaciones que apuntan lo más específico de la retórica se encaminan a caracterizar este punto.

La cuarta aseveración sobre la retórica establece que el mayor bien consiste en “el ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos” (452e). Pero, inmediatamente, la persuasión, por primera vez introducida para determinar la retórica, adquiere un breve delineamiento. Así, Gorgias señala que “en virtud de este poder, serán esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud” (452e). Gorgias enfatiza aún más el vínculo del dominio con lo bueno en tanto asevera consecuencias positivas para el que practica su arte en virtud del poder de esclavizar a los demás. De ese modo, la persuasión indicada en la cita está soterradamente delimitada, pues señala una instrumentalización de la palabra que busca persuadir para dominar y esclavizar

---

<sup>96</sup> Wardy, R., *op. cit.*, p. 62.

<sup>97</sup> *Cfr.* López Eire, A., p. 62.

<sup>98</sup> Así, según Gorgias, la libertad y el dominio van de la mano y se articulan. Wardy indica la contundencia de esta afirmación así como los problemas que genera en un ambiente democrático (*cfr.* Wardy, R., *op. cit.*, pp. 62-63). Por otro lado, no queda claro, como señala Strauffer, si el mayor bien es la posesión misma del arte o la libertad y el dominio que provee el arte como causa (*cfr.* Strauffer, D., *op. cit.*, pp. 25-26).

con una finalidad fundamentalmente particular. Vista así, es un arma que, en palabras de Wardy, se instaura como gran amenaza para la democracia ateniense<sup>99</sup>, además de articularse con la figura del tirano<sup>100</sup>. Debemos preguntarnos, por ello, qué implica el hecho de que en estos pasajes (452d, 452e) Gorgias vincule la determinación de su arte según un bien comprendido desde el dominio y la obtención de fines propios, lo cual señala ya una dirección en el acercamiento a la retórica<sup>101</sup>. La respuesta a esta pregunta, en parte, se dará al final de este apartado (2.1) y, en general, al final de este capítulo.

### 2.1.2 La *téchnē* de la justicia que no conoce la justicia

Establecido que la retórica, arte de la persuasión, aplica su potencia (*δύνασθαι*) en relación al ánimo (*ψυχή*) de los oyentes (453a)<sup>102</sup>, quedan dos precisiones más. Sócrates interpela: “¿(1) Qué persuasión produce la retórica y (2) sobre qué objeto?”<sup>103</sup>(454a-b). Gorgias debe responder cuál es (1) la *naturaleza* de la *persuasión* que detenta la retórica y señalar (2) el *objeto final* sobre el que esta actúa<sup>104</sup>. La segunda pregunta es inmediatamente respondida según la referencia “...a la persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas, según decía hace un momento, sobre lo que es justo e injusto” (454a-b). De este modo, se le

<sup>99</sup> Cfr. Wardy, R., *op. cit.*, p.63.

<sup>100</sup> Cfr. García Baro, M., “Gorgias, o que el bien todo lo sufre”, en: *El Bien perfecto: invitación a la filosofía platónica*, Salamanca: Sígueme, 2008, p. 106.

<sup>101</sup> ¿Por qué se desenvuelve con esta finalidad en la persuasión? Es decir, ¿por qué suscribe una persuasión cuya meta es el dominio de los hombres en el terreno político? Contrario a lo que Kastely señala, en el pasaje citado podemos hallar un indicio de que el personaje *Gorgias* no tiene, necesariamente ni estrictamente, un compromiso con la comunidad (cfr. Kastely, J., *op. cit.*, p. 99).

<sup>102</sup> Sócrates, con el fin de profundizar en esta temática, reanuda el mismo proceso de determinación que ya había llevado a cabo. Ahora bien, es sintomático que nos diga, antes de indicar su propuesta de delimitar la persuasión, que él mismo está persuadido de que, al dialogar, se quiere conocer el objeto acerca del cual se trata (453b1-3). Con esto nos indica aquello que vendrá a continuación. No es gratuito que Sócrates relacione la necesidad del conocimiento de un objeto, a través del diálogo, con la persuasión que este querer tal determinación le produce. Con respecto a esto, Wardy, más claramente, indica que Sócrates realiza una intersección entre el *lógos* filosófico (que produce persuasión) y la presentación retórica (la simple persuasión que solo indica creencia) (cfr. Wardy, R., *op. cit.*, p. 64).

<sup>103</sup> En 453b, Sócrates formula por primera vez esta doble interpelación: “Debo advertirte que yo no sé claramente cuál es, en realidad, la persuasión que, según tú, produce la retórica, ni sobre qué objetos, aunque sospecho a qué persuasión te refieres y sobre qué. No obstante, voy a preguntarte qué clase de persuasión produce, a tu juicio, la retórica y sobre qué cosas”. Sócrates ya supone las respuestas de Gorgias, pero espera que este responda las preguntas para tomar lo dicho y dejarlo como parte del registro de la conversación. Con la mejor disposición, espera las respuestas de su interlocutor para convenir en ellas en el terreno del diálogo.

<sup>104</sup> Las demás artes, a través de sus maestros, producen, también, la persuasión en aquellos que las aprenden. Por ello, puede identificarse, según lo establecido, a la retórica con la aritmética (453e). Sócrates exige, entonces, más elementos para la definición. Se debe indagar en el criterio de división que separa estos tipos.

suma a la retórica definida según la persuasión, el objeto de la –diferencia de la– justicia en ciertos espacios. El objeto de esta *téchnē*, que es ciertamente ético y político, finalmente se introduce de manera evidente en la discusión<sup>105</sup>. Sin embargo, esta afirmación debe necesariamente vincularse con la respuesta a la primera pregunta. Sucede que esta direccionará el acercamiento al objeto que se le ha otorgado a la *téchnē* retórica.

La respuesta a la primera pregunta supone, asimismo, la división conceptual que se abordará, profundizará y resolverá a lo largo del *Gorgias*. Para inaugurarla, Sócrates señala: “Si te parece, establezcamos, pues, dos clases de persuasión: una que produce la creencia sin el saber; otra que origina la ciencia” (454e). Gorgias acepta –y, como hemos señalado, esta aceptación no tendría que representar un alejamiento del *Gorgias* histórico–. Se distinguen, así, dos clases de persuasión (454e). Una de ellas se condice solo con la creencia (*πίστις*), mientras que la otra está ligada al saber (*μάθησις*), noción inmediatamente vinculada a la de ciencia (*ἐπιστήμη*), de modo que ambos términos son tomados como indesligablemente unidos<sup>106</sup>. Una vez aparecida esta oposición fundamental, Gorgias inaugura el proceso de determinación de la retórica dentro de estas coordenadas. Su respuesta, así, suscribe la persuasión que se articula con aquella “...de la que nace la creencia” (455a). Esta se opone al conocimiento. El retórico, entonces, no conoce lo justo, lo injusto ni su diferencia, de modo que no puede enseñar sobre esto (455a)<sup>107</sup>, pues la enseñanza se sostiene en la ciencia y, así, en el *lógos* verdadero (454d) a diferencia de la creencia. Por ello, la persuasión ligada a la creencia convence de algo que, sin embargo, no fundamenta epistemológicamente. Consecuentemente, el que posee la retórica, el orador, no es instructor (*διδασκαλικός*); no enseña las cosas sobre las que, en principio, dirige la persuasión de su arte<sup>108</sup>. Es así que el arte

<sup>105</sup> Ya estaba bastante supuesto, aunque de manera negativa, en la afirmación de Gorgias acerca de la persuasión que domina a los hombres.

<sup>106</sup> Según Dodds, aquí se grafica, por primera vez en los diálogos de Platón, la distinción entre conocimiento y opinión, en la medida en que la creencia, si bien es una subdivisión de la *dóxa* en el símil de la línea (509d-511e), aquí es empleada de manera no específica o, siendo, en este sentido, equivalente a esta (*cfr.* Dodds, E.R., *op. cit.*, p. 206). Podríamos decir que creencia, en el *Gorgias*, es empleada de manera genérica en comparación con el uso que se le da en el símil de la línea.

<sup>107</sup> “Luego, la retórica, según parece, es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza de lo justo y lo injusto” (455a).

<sup>108</sup> No obstante, debemos recordar que Gorgias sí afirma la posibilidad de convertir a otros en oradores. De esta manera, el problema estrictamente no radica en la posibilidad de que se pueda o no enseñar este tipo de actividad, sino en el hecho fundamental de que esta no implique, en tanto es actividad que se refiere a un determinado asunto –específicamente, el ético– el *conocimiento* de este. Dependiendo de esto, se podrá hablar de enseñanza,



de Gorgias se desvincula del conocimiento del objeto<sup>109</sup> que, sin embargo, señala como propio.

Hemos visto una serie de afirmaciones acerca de la retórica, que al ser agrupadas, permiten encaminar su determinación. Por un lado, la retórica es el arte de los *lógoi* que procede solamente en virtud de ellos y aborda los más excelentes asuntos del hombre. Con esto se implica el marco general de la retórica como *téchnē* y también se especifica en la medida en que se establece como arte exclusiva del *lógos* enmarcada en el marco político-práctico. En un segundo momento, se establece que los discursos de la retórica tienen como fin la *persuasión* (*πειθῶ*), la cual, a su vez, tiene como objeto las cosas justas e injustas. En este punto se introduce la problemática que se desarrollará a lo largo del diálogo. Para entenderla, es pertinente anticipar una tesis que Sócrates suscribe y que solo se evidencia en la discusión con Polo. En tanto Gorgias detenta para su *téchnē* solamente la creencia, Sócrates se instaure implícitamente en la otra vertiente de la división hecha. De esa manera, Sócrates supone que la *téchnē* implica, necesariamente, conocimiento y ciencia de su objeto propio<sup>110</sup>. En el caso de la retórica, en tanto esta ha sido afirmada como *téchnē* de la justicia, debe tener el conocimiento de la justicia. En virtud de esto, la afirmación de Gorgias se torna contradictoria para Sócrates, pues establece la *téchnē* de la justicia, que, en tanto tal, debe dar cuenta de su objeto, según una carencia esencial. Pero esto no delinea completamente el problema. No es el

---

aunque, ciertamente, en un sentido distinto. El problema, entonces, radica en que el arte que versa sobre la justicia no toma en cuenta la justicia. Como señala Liebershon, Gorgias, desde la perspectiva socrática, parece quitarle, sin percatarse, el mismo carácter de arte a su “arte”, delineando uno, en principio, nuevo para su época: un arte formal (cfr. Liebershon, Y., “Rhetoric: Arte and Pseudo-arte in Plato’s Gorgias”, en: *Arethusa*, 38, 3 (2005), p. 308, pp. 319-320; “The Problem of Rhetoric’s Materia in Plato’s Gorgias (449c9-d9)”, p. 13, pp. 21-22).

<sup>109</sup> Vale indicar el deslinde que Sócrates realiza cuando afirma que el orador de Gorgias “no podría instruir en poco tiempo a tanta *multitud* sobre cuestiones de tan gran importancia” (455a). Strauffer señala que esta afirmación es la indicación sutil que busca paliar en cierto modo la dura crítica implícita a la separación *gorgiana* entre retórica y conocimiento (cfr. Strauffer, D., *op. cit.*, pp. 28-29). De este modo, trataría de relativizar los límites de la crítica a la retórica (y de su verdadera mirada con respecto a Gorgias). Pero, ciertamente, también puede traducirse como la indicación de que este tipo de actividad se vincula, idóneamente, con este tipo de público; es decir, la retórica es un arte que, por naturaleza, se emplea frente a este tipo de audiencia, que es caracterizada como *ignorante* (459a). Esta referencia, en efecto, se mantendrá vigente durante todo el diálogo, especialmente cuando se aborde la labor política. Asimismo, aparece la referencia a la audiencia, pues se exhorta a Gorgias a que responda estas preguntas en relación al *público* eventual que lo estaría oyendo, en especial, de aquellos que desean ser sus discípulos (455b-d). En virtud de esto, surge un segundo momento en el diálogo con Gorgias. Este tópico sigue presente luego de que Sócrates le indica a Gorgias que descubre una contradicción en sus palabras en la medida en que Gorgias se preocupa por si los presentes estarán cómodos con la refutación (458b-c)

<sup>110</sup> Cfr. Liebersohn, Y., “Rhetoric: Art and Pseudo-arte in Plato’s Gorgias”, p. 308.

solo hecho de que la *téchnē* gorgiana carezca de conocimiento el que debe discutirse, sino la consecuencia de que, en virtud de esta disposición, esta tiene la actitud de querer instaurarse como superior a todas las *téchnai*, aunque sin una real justificación. Por ello, solo remite a la apariencia. En otras palabras, está en la búsqueda de dar siempre la apariencia de conocimiento<sup>111</sup> con el fin de evidenciarse como la actividad más excelente. Baste recordar la actitud de los políticos, poetas y artesanos en la *Apología de Sócrates*, quienes, en el estado de desconocimiento, consideraban que sabían más que los demás (21c). La diferencia entre estos y Gorgias, sin embargo, es que este acepta que su *téchnē* carece de conocimiento; no obstante, parece encontrar en esta carencia su misma fortaleza. Solo debe dirigirse al ámbito adecuado para su finalidad: el conformado por aquellos que tampoco saben. Este problema, como es evidente, no se limita al plano teórico. Genera, así, una problemática en relación a sus correlatos prácticos<sup>112</sup>, algo más apremiante para Platón y que se evidenciará en los siguientes apartados.

Es justamente la constatación de la contradicción mencionada la que lleva a Sócrates a preguntar por el *poder* (*dýnamis*) de la retórica (455a-d). La *téchnē* gorgiana, en tanto solo apela a la apariencia del conocimiento, no parece tener un objeto propio sobre el cual aplicarse. Así, la desvinculación del conocimiento de su objeto por parte de la retórica parece delinear una desvinculación, en general, de la determinación de un objeto propio, de modo que parece sugerir una retórica formal<sup>113</sup> cuya finalidad se encontraría en generar discursos que pueden aplicarse sobre cualquier ámbito por igual y dar la impresión de conocerlo. Como señalamos, el correlato idóneo de un arte así está compuesto por aquellos que no tienen el conocimiento del arte con el que la retórica, según la ocasión, entra en competencia; por ello, frente a este tipo de público, esta tendrá la posibilidad de parecer con conocimiento y establecerse como superior. Una segunda tesis podría ser atribuida a Sócrates para comprender su reclamo: la *téchnē* que suscribe supone conocimiento científico de su objeto, el cual implica la clara fijación de un ámbito de aplicación desligándose de una eventual formalidad

---

<sup>111</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>112</sup> Para sostener esto, debemos basarnos en una tesis fundamental que indica Sócrates: “Siguiendo el mismo razonamiento, el que conoce lo justo, ¿no es justo?” (460b). De esa manera, se articulan fundamentalmente el conocimiento científico, que será de lo bueno, y el buen desenvolvimiento práctico.

<sup>113</sup> Cfr. Liebersohn, Y., “The Problem of Rhetoric’s Materia in Plato’s Gorgias (449c9-d9)”, pp. 119-120.

indeterminada<sup>114</sup> y adquiriendo, más bien, una materia determinada. Esta determinación nos permite reconocer las raíces de la *téchnē* y el uso que este término tiene en el marco ordinario de la época, en virtud del cual se puede señalar, por ejemplo, la determinación concreta y material de una mesa por parte del carpintero. Lo señalado se refleja en la actitud socrática de apelar a ejemplos de *téchnai* cuyos objetos sobre las que se aplican están determinados de esta manera (la medicina, los constructores de naves, los artesanos y los arquitectos) (455b-c) para interpelar a Gorgias por el poder casi etéreo de su *téchnē* que, en tanto tal, no parece constatarse.

Gorgias reivindica su actividad apelando a personajes históricos como Temístocles y Pericles, quienes, no siendo expertos, decidieron acerca de temas de diferentes actividades en la ciudad, y a su propia experiencia (456b-c) cuando logró persuadir a algunos pacientes de su hermano de que tomaran ciertos medicamentos (456b). Mas luego realiza un deslinde (456d); después de indicar que la retórica puede doblegar a las demás artes en la medida en que tiene el poder de aparecer, ante los ignorantes, como más sabia que el que verdaderamente sabe, matiza esta indicación. Al igual que en el pugilato, aquel que es experto en el arte de la retórica, podría caer en una aplicación extrema de su arte. De ese modo, habría discípulos que tergiversarían el propósito de su arte usándolo de manera incorrecta. Gorgias afirma que no son los maestros los culpables sino los discípulos por aplicar erradamente el arte aprendido. En el caso del orador, esta indicación debe suscribirse. Por ello, la retórica debe ser usada con *justicia*, afirmación de Gorgias que mantiene el compromiso con esta<sup>115</sup> (457b). Si alguien la usa de manera injusta, sin embargo, no será por culpa de su maestro, de modo que este no debe ser acusado de ninguna culpa con respecto a lo que hace su pupilo.

En su famosa respuesta al deslinde gorgiano, Sócrates concluye que las palabras de Gorgias “no son consecuentes ni están de acuerdo” con las que dijo al principio sobre la retórica (457e). Presentemos la inconsistencia. Por un lado, Gorgias basa la primera parte de su exposición en la defensa de una *téchnē* suscrita a la apariencia del conocimiento –de la justicia

---

<sup>114</sup> Cfr. Liebersohn, Y., “Rhetoric: Arte and Pseudo-arte in Plato’s Gorgias”, p. 317, p. 319. Así, Liebersohn considera que la retórica, vinculada con la política y, de esa manera, determinada a dar cuenta de las cosas justas en injustas, es desvinculada por Gorgias y asentada como una *téchnē* formal en la praxis.

<sup>115</sup> Cfr. Kastely, J., *op. cit.*, p 99.

específicamente—, que, descarnadamente, da cuenta de una formalidad en su aplicación y que, por ello, puede aplicarse a cualquier ámbito de discusión. En tanto puede aplicarse a cada ámbito, termina haciendo de los demás artistas sus servidores pues “no necesita conocer los objetos en sí mismos, sino haber inventado cierto procedimiento de persuasión que, ante los *ignorantes*, le haga parecer más sabio que los que realmente saben” (459b-c). Por otro lado, sin embargo, su deslinde afirma la necesidad de la justicia; sea lo que sea que esto signifique para Gorgias, para Sócrates supone inmediatamente el conocimiento determinado de esta, es decir, la *téchne* que él suscribe. Por esa constatación, Sócrates quiere evidenciarle a Gorgias la contradicción en que ha incurrido.

En el proceso de refutación<sup>116</sup>, y, puntualmente, frente a la interrogante de si debería conocer y enseñar cuestiones como lo justo y lo injusto, Gorgias afirma que él mismo le enseñará la justicia a sus discípulos (460a) en caso de que estos no la conozcan. Al afirmar esto, evidencia explícitamente la contradicción que, sin embargo, estaba ya supuesta. Antes había afirmado que su arte no requería del conocimiento sobre su objeto. Ahora, afirma que es necesario este conocimiento para la retórica. Apelando a la tesis de que el que conoce lo justo obrará justamente (460b), no cabe la posibilidad, entonces, de que un verdadero orador obre injustamente (460c). La defensa de la imposibilidad de imputarle culpabilidad al maestro de retórica tenía como condición la posibilidad de que el retórico podría obrar injustamente. Desde esta última afirmación, esto no es posible<sup>117</sup>.

<sup>116</sup> No abordaremos en este apartado los elementos del *élenchos* socrático. En el apartado de Polo, profundizaremos en este. Con respecto al desenvolvimiento del diálogo, Sócrates afirma que si Gorgias es como él, es decir, si gusta de ser refutado cuando está equivocado, entonces no habrá problema en que Sócrates lleve a cabo este procedimiento. Precisamente, una refutación en este sentido supone un bien, puesto que “no existe mal tan grave como una opinión errónea sobre el tema que ahora discutimos” (458a). Esta suerte de petición, no obstante, puede verse como un intermedio de esclarecimiento metodológico que estaba implícito en lo anterior y que, asimismo, se deja como pauta para lo que sigue. La refutación es una que, sin embargo, no busca instaurar el criterio arbitrario del orador, sino esclarecer la cosa misma que demanda la discusión. De este modo, la victoria que Sócrates obtenga en su discusión no será contra Gorgias, sino aquella que implica la obtención de la verdad del objeto, de modo que la competición será por mor de esta (*cf.* Wardy, R., *op. cit.*, pp. 70-71). Gorgias no acepta directamente esta proposición, pues pide, a su vez, la venia del público. Se mantiene, así, el tópicus introducido de la *multitud*.

<sup>117</sup> Sócrates asevera que esto es así en la medida en que ha establecido que el orador trata, en sus discursos, sobre la justicia. Así “...tú mismo ves que de nuevo nos resulta imposible que el orador haga uso injusto de la retórica y que quiera obrar injustamente” (461a).

Se hace necesario analizar la doble exposición de la contradicción gorgiana (una implícita –457b– y otra explícita –460a–) y englobarla en relación con lo anterior y lo que viene. Gorgias se debate entre dos afirmaciones que se oponen. La relación de los elementos de sus últimas dos afirmaciones suponen un contrasentido que debe resolverse. Por un lado, Gorgias afirma una persuasión vinculada con la creencia y la apariencia, desvinculándose de la referencia al conocimiento. Por otro lado, frente a su primera suscripción (454e) y su defensa de la retórica (455d-457a), en dos ocasiones reclama el conocimiento de la justicia –una implícita en el pasaje del pugilato (457b) y otra explícitamente (460a)–, de modo que sugiere, aunque de manera general, el fundamento de una *téchnē* similar a la que indicará Sócrates.

Como señala Doyle, para intentar resolver la problemática –e intentar dar la solución a la inconsistencia gorgiana sobre la retórica– se podrían afirmar las siguientes tesis. Por un lado, se podría suscribir que Gorgias jamás considera que la justicia sea propiamente el objeto de la retórica, pero que acepta eso por la presión social y, en ese sentido, por la vergüenza<sup>118</sup> que su afirmación supondría, de modo que su atribución como maestro de justicia es falsa desde su propio criterio<sup>119</sup>. Por otro lado, se puede afirmar que Gorgias sí considera que la justicia es el objeto de la retórica, de modo que no llega a aceptar esta afirmación por presión social o vergüenza sino por convicción propia<sup>120</sup>. La respuesta de Doyle, que va en contra de las anteriores, nos parece que se vincula mejor con aquello que pretendemos señalar, pues rescata una *tensión* que no llega a resolverse y que, por ello, amerita un estudio profundo que la articule y la supere. En palabras de Doyle, “the current suggestion is that Gorgias does not have a sufficient grasp of the concepts of rhetoric or its subject matter to count as having full-fledged beliefs about rhetoric or its subject-matter at all”<sup>121</sup>. Desde su punto de vista, Gorgias evidencia una confusión acerca de la misma retórica, que se funda en una falta de comprensión, de modo que no se le pueden atribuir creencias claras acerca de esta y de su

<sup>118</sup> Cfr. Doyle, J., “Socrates and Gorgias”, en: *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophie*, 55, 1 (2010), pp. 11-13. Esta es la posición de Kahn. Y esto es lo que suscriben Polo y Calicles.

<sup>119</sup> Esto debe recordarnos una afirmación en el *Menón*, en la cual Menón afirma que Gorgias no se atribuye la facultad de hacer a los demás virtuosos (95c).

<sup>120</sup> Cfr. Doyle, J., *op. cit.*, pp. 13-18. Esta es la posición de Cooper. Doyle argumenta en contra de esta suscripción socavando la argumentación de Cooper acerca de la imposibilidad de atribuirle vergüenza a Gorgias por sus afirmaciones. Por otro lado, podríamos decir, siguiendo esta mirada, que la convicción gorgiana surge, precisamente, por la argumentación que Sócrates lleva a cabo, de modo que no sería un falso reconocimiento.

<sup>121</sup> Doyle, J., *op. cit.*, p. 21.

objeto<sup>122</sup>. Nosotros podríamos decir, matizando esta conclusión, que se le pueden otorgar creencias contradictorias.

Debemos decir, entonces, que no buscamos resolver el problema acerca de cuál es la postura clara y determinada de Gorgias acerca de la retórica, puesto que esa dilucidación no es propiamente posible si confrontamos las afirmaciones que este realiza en el diálogo. Teniendo en cuenta el *Encomio de Helena*, en donde se obtiene una tensión entre conocimiento y opinión, no debemos descartar el paralelo entre el personaje Gorgias y el Gorgias histórico comprendido desde los lineamientos platónicos. Por ello, lo que debemos considerar es pensar en la tensión del pensamiento gorgiano expuesta ahora desde la postura platónica. Más aun, si consideramos la finalidad del *Gorgias*, la tensión que sus respuestas contradictorias implican guarda una gran importancia a luz del curso del diálogo, pues da cuenta de una contradicción que necesita resolverse y concluir en una determinación. Si enfatizamos en estos puntos, podemos encontrar una importancia esclarecedora en la tesis que suscribe la confusión de Gorgias en el diálogo.

En el diálogo aparecen más elementos que nos permiten enmarcar mejor esta problemática. La postura gorgiana que reivindica la *dóxa* es examinada directamente a la luz de la *praxis*, puesto que la tercera determinación de la retórica la establece en el marco político. Es justamente en estas coordenadas donde Gorgias señala su afirmación del *dominio*. Podemos sugerir que, en el terreno ético que implica el desenvolvimiento correcto de los hombres para las decisiones fundamentales de la *pólis*, Gorgias no evidencia, en primera instancia, una postura que pueda ser paradigma del comportamiento correcto para Sócrates. Según Weiss, se podría decir que su contrasentido radica en la oposición de la concepción a la que ha llegado – diríamos epistemológicamente– y los principios de comportamiento que detenta como buen ciudadano<sup>123</sup>. Sin embargo, podríamos sugerir también que el contrasentido al que ha llegado podría entenderse a la luz de la tensión que hemos rescatado en el capítulo anterior. Gorgias es

---

<sup>122</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 18-23.

<sup>123</sup> Weiss señala a Gorgias como un buen hombre: “Gorgias is a decent man, whose preference is that his students wield power in the city but not abuse that power” (Weiss, R., “The *Gorgias*: How Ought a Human Being to Live” en *The Socratic Paradox and its enemies*, p. 75.). Kastely, por su parte, está convencido de que Gorgias tiene un compromiso directo con la comunidad y posee, así, principios vinculados con el bien público aunque considera, siguiendo a Dodds, a Gorgias como aquel que tiene un entendimiento superficial de la retórica (cfr. Kastely, J., *op. cit.*, p. 100) similar a la afirmación de Doyle (cfr. Doyle, J. *op. cit.*, p. 21.).

deudor de la tradición eléctica y por ello necesita un absoluto que supere la mera creencia; sin embargo, también suscribe al *lógos* como *dóxa* y el criterio de la búsqueda del *placer*.

Pero ¿cómo podríamos traducir el estatuto epistémico de la *dóxa* dentro de los lineamientos del diálogo, los cuales apuntan a la dimensión de la acción correcta? Platón no solamente señala a Gorgias como aquel cuyas premisas están en conflicto –por no saber qué concepción de retórica detenta efectivamente (453b)– sino que lo insta, también, como aquel que inaugura, en una de las posturas implicadas, una concepción de la retórica que evidencia lineamientos opuestos a lo que considera es la verdadera naturaleza de la *téchnē*. Pero ¿cuál es en el fondo la importancia de la tenencia de conocimiento? La respuesta a esta pregunta nos demanda un mayor acercamiento al pensamiento de Platón en el *Gorgias*. Podemos volver sobre la referencia al *dominio* y descubrir que Gorgias llega a esta afirmación precisamente por suscribir, en una de sus posibilidades, la *téchnē* de la creencia. El *dominio* político de los demás (452d, 452e) se vincula, así, con las afirmaciones que suscriben una *téchnē* basada en la apariencia de conocimiento (454e) y, consecuentemente, en una formalidad sin objeto determinado que se desvincula del conocimiento científico de este (455a-d).

Debemos, pues, analizar la relación señalada. Para ello, debemos introducir dos tesis en virtud de las cuales Sócrates rechaza la postura indicada. La primera está presente explícitamente en el diálogo: el que conoce, es decir, el que conoce lo justo, es justo íntegramente (460b). La segunda será explicitada en la discusión con Polo: el conocimiento científico que Sócrates supone determina un objeto propio y, al mismo tiempo, supone, en el marco de su despliegue, la referencia a la mejor disposición de este<sup>124</sup>. El conocimiento, entonces, es conocimiento de lo bueno. Como consecuencia, tenemos que el que conoce, puesto que conoce lo bueno, obrará de buena manera, es decir, correctamente. De manera opuesta, desvincularse del conocimiento es desvincularse de la referencia al bien. Sin embargo, el desconocimiento tiene, también, una manifestación concreta en la vida del hombre. Puntualmente, podríamos decir que el quedarse en la mera formalidad, desvinculada de la determinación científica de su objeto, se insta en una neutralidad epistemológica, permitiendo, así, la posibilidad de obtener referencias a las múltiples apariencias de lo bueno, pero no a lo bueno propiamente ni de manera necesaria.

---

<sup>124</sup> Cfr. Liebersohn, Y. “Rhetoric: Arte and Pseudo-arte in Plato’s *Gorgias*”, p. 320.

Gorgias elabora –sin percatarse– al vincular la persuasión con la creencia y, en consecuencia, con la apariencia, algo que se podría establecer como una nueva forma de concebir la *téchnē* en el marco de esa época: la *téchnē formal* que no tiene objeto determinado<sup>125</sup>.

Repasemos lo visto. La *téchnē* para Sócrates supone conocimiento (*epistēmē*). La afirmación del conocimiento suscribe, como hemos señalado, la determinación propia de un objeto; diríamos que se trata de la afirmación de un contenido, de una dimensión plena. Ahora bien, al mismo tiempo, el conocimiento tiene una referencia que lo direcciona: la mejor disposición de la dimensión en que se desenvuelve. El conocimiento es conocimiento de lo bueno<sup>126</sup>. De ese modo, en el marco de la *epistēmē*, lo bueno aparece unido indisolublemente a lo determinado en un sentido positivo. Por el contrario, la dimensión que suscribe Gorgias afirma la vinculación con la apariencia de conocimiento. Especificando esto, diríamos que pretende solo brindar la apariencia de lo bueno desde una formalidad indeterminada; concomitante a esta, se encuentra una neutralidad epistemológica. Habría que agregar, además, en tanto nos encontramos en el marco científico de la *téchnē*, que a esta le es propia una comprensión universal<sup>127</sup>. Esto le brinda un carácter objetivo a lo *bueno*. Por el contrario, siguiendo la oposición que hemos señalado, la *téchnē* de la apariencia, al comerciar con apariencias de lo bueno, no tiene un criterio de referencia objetivo. Para vincular lo dicho con el terreno de la praxis, nos percatamos de que cuando mencionamos lo bueno, señalamos, en el fondo, el criterio de referencia –y medida– de la acción del hombre. Podríamos desprender de esto que, para Sócrates, establecerse en el comercio con meras apariencias –de lo justo y bueno– justifica, en el fondo, un proceder según la obtención constante de aquello que no es verdaderamente lo bueno: finalidades particulares, subjetivas y, por ello, arbitrarias –las que

<sup>125</sup> Es decir, subject-matter (cfr. *ibid.*, p.14, pp. 21-22; “The Problem of Rhetoric’s Materia in Plato’s Gorgias (449c9-d9)”, pp. 323-324). Vives señala lo siguiente con respecto a la retórica de Gorgias: “Nosotros contestaríamos que lo específico de la retórica es ocuparse de los discursos en el aspecto formal, cualquiera que sea su contenido material”. Más adelante agrega: “Pero esta distinción entre lo material y lo formal era todavía algo desconocido, lo mismo para Sócrates que para Gorgias” (cfr. Vives, J., “La sublimación de la analogía técnica en el Gorgias”, en: *Génesis y evolución de la ética platónica: estudios de las analogías en que se expresa la ética de Platón*, Madrid: Gredos, 1970, p. 120). De este modo, este bien pudo inaugurar su decurso aunque no de manera explícita en estos términos. Guthrie, al igual que Liebersohn, asevera esta vinculación en términos de una relación entre retórica y moral o política (cfr. Guthrie, W., “Gorgias”, en: *Historia de la filosofía griega IV*, Madrid: Gredos, 1991, p. 290).

<sup>126</sup> Podríamos decir, haciendo una referencia al pensamiento en general de Platón, que ambas indicaciones sugieren, en términos generales, características de una forma determinada.

<sup>127</sup> Cfr. Nussbaum, M.C., “El Protágoras: una ciencia del razonamiento práctico”, en: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, traducción de A. Ballesteros, Madrid: Visor, 1995, p. 144.



podríamos articular, como creemos que es la intención platónica, por medio del término placer (*hēdonē*)–. Estas determinan, como hemos visto, la referencia al *dominio* que Gorgias señala (452d), por lo que esta afirmación denotaba ya una dirección específica y una cierta normatividad con respecto al comportamiento del hombre, la cual se basaba en la ignorancia de lo bueno. De esa manera, el camino de la creencia, tomada en su desvinculación de la ciencia, sin dar cuenta de algo que la exceda y la articule, es el germen de los desenvolvimientos injustos. Se decanta, así, a una praxis nefasta –la del dominio con una finalidad particular–.

En virtud de lo expuesto, podemos decir que Sócrates tendrá, en el resto del diálogo, la urgencia de explicitar y conceptualizar los principios y consecuencias que en la discusión con Gorgias son atisbados de manera intuitiva<sup>128</sup>. Así, a lo largo del *Gorgias* se tratará de evidenciar los presupuestos de una concepción como la que Gorgias llega a suscribir. Para ello, Sócrates discutirá con los interlocutores que, internalizando la postura que Gorgias esboza, han explorado estos presupuestos y los han puesto como guías de su obrar. Se apelará a aquellos que suscriben patentemente estas tesis<sup>129</sup> y las evidencian en términos prácticos. Debemos recordar que el elemento ético-político para el Gorgias histórico, el cual le brindaría de manera patente las consecuencias de su postura, no se encuentra presente de manera fundamental en el *Encomio de Helena*. Esto puede corroborarse en el énfasis que se le brinda a la poesía como ámbito cuya naturaleza subsume lo fundamental del arte de las palabras<sup>130</sup>, además de que su finalidad no es activamente política, sino pedagógica y teórica. En ese sentido, el énfasis platónico de registrar una clave ético-política para la discusión se evidencia con toda su utilidad (señalada, claramente, en la tercera respuesta de Gorgias así como en la connotación ético-política de un término como *rhētorikē*). En virtud de esto es que no solamente puede mostrarse su contradicción, sino también rastrearse el hecho de que una de sus posturas inaugura una retórica que, en virtud de su estatuto, pretende dominar y esclavizar teniendo en la mirada una finalidad subjetiva y particular.

---

<sup>128</sup> Cfr. Serrano, R y M. Díaz, *op. cit.*, p. 59.

<sup>129</sup> Cfr. Weiss, R. p. 74-75.

<sup>130</sup> Cfr. Gorgias, *op. cit.*, p. 207.

A diferencia de Gorgias, las demandas de un interlocutor como Calicles se destinan principalmente al ámbito político-práctico. En tanto detenta, junto con Polo, los presupuestos que se desprenden de la indicación de Gorgias sobre la retórica de la creencia, los canaliza en la dimensión que es idónea para explayar estos elementos, que en el fondo implican directamente la medida de lo concreto: la acción justa –algo que no se explicita, propiamente, en ninguno de los dos Gorgias–. Por ello, las discusiones con Polo y Calicles servirán para elaborar las distinciones de base que estos detentan y que se encuentran contenidas pero no desarrolladas ni desplegadas en la mirada gorgiana sobre la retórica, la cual no alcanza esta suerte de claridad puesto que ha llegado a la concepción que las suscribe en virtud de otras motivaciones (una especulativa y otra estética) y no ha profundizado en estos aspectos. De esa manera, tampoco el eventual aprecio de parte de Sócrates a Gorgias y, consecuentemente, el interés de aquel por ayudar a este son injustificados. Estos, así, podrían basarse en el reconocimiento de la labor filosófica de este pensador, pese a sus resultados. Por ello, podemos sugerir no solo la necesidad socrática de resolver la tensión inaugurada por Gorgias, sino también que este intento busca resolver la propia tensión de Gorgias sobre la retórica para hacer que este inicie un diálogo con la postura socrática<sup>131</sup>. En los siguientes apartados, como hemos indicado, veremos la exploración de los elementos que profundizan en una retórica concebida según estos lineamientos.

## **2.2 El momento de Polo y el tránsito**

### **2.2.1 La definición de la retórica y la analogía geométrica.**

---

<sup>131</sup> Esto lo decimos teniendo como premisa la finalidad socrática con respecto a su actividad, que será retratada como una búsqueda *paidética*. Por otro lado, como señala Strauffer, el aprecio de Sócrates a Gorgias es patente, lo cual nos da luces de su pensamiento y de la eventual consideración, más allá de las limitaciones de sus esfuerzos intelectuales, un reconocimiento importante que justifica una eventual ayuda socrática, que puedo suponer también la intención de rehabilitar la retórica de este. Justamente, la tesis de Strauffer es que Sócrates está interesado en Gorgias, el retórico, como un eventual aliado. Y esto, evidentemente, implicaría que Gorgias reconozca los elementos que Sócrates busca rescatar, a saber, la justicia y su importancia como base del arte. En ese sentido, subraya que las dos conversaciones que siguen son una manera de discutir con el mismo Gorgias de manera indirecta (*cfr.* Strauffer, D. pp. 23ss., 28-29, 40-41. y Liebersohn, Y., “The Problem of Rhetoric’s Materia in Plato’s Gorgias (449c9-d9)”, p. 2).

Al inicio de la discusión con Polo, Sócrates determina la retórica de sus interlocutores<sup>132</sup>. Esta, en su conjunto, nos permite entender cuál es el estado epistémico en que se encuentra el retórico. Para determinarla, Sócrates se vale de tres criterios. Estos son la distinción entre la *téchnē* y la adulación (*κολακεία*), la distinción entre los objetos alma y cuerpo y la distinción que se basa en la finalidad de cada actividad. Nos importan, fundamentalmente, el primer y último criterio.

A partir del primero, Sócrates afirma que la retórica es adulación y no *téchnē*. Esto implica algunas características que señala explícitamente y que nos permiten iluminar aquello que aún estaba supuesto sobre la *téchnē* socrática en la discusión con Gorgias. Adulación (*kolakeía*) y *téchnē* se definen oponiéndose. La adulación es una práctica (*empeiría*) y una rutina (*tribē*), lo cual le da un estatus inferior en una jerarquía de actividades<sup>133</sup>. Parece ser arte aunque no lo es, de modo que es inferior a este (463a-b). Ya habíamos visto, así, que la *retórica* de la creencia aparentaba tener conocimiento aunque realmente no lo tenía. En ese sentido, la adulación es un simulacro (*εἴδωλον*)<sup>134</sup> de la verdadera *téchnē* (463d). Esto implica una diferencia entre ambas que puede ser delineada especificando el estado en que se encuentran aquellos que detentan estas actividades. La adulación se dirige, a partir de conjeturas, al placer y al engaño, es decir, a lo que parece ser sin ser realmente, pareciendo ella misma valiosa (464c-d). Platón entiende, en este marco, algo fundamental: ambos elementos –el comercio con apariencias y la búsqueda de placer– se condicen hasta el punto en que podemos indicarlos como correlativos o relacionados de manera bilateral<sup>135</sup>. Estos dos aspectos de la adulación no son sino dos caras de la misma moneda. El privilegio de cada uno depende de dónde se pone

<sup>132</sup> Habíamos visto en la discusión con Gorgias que, si bien Sócrates realizaba las divisiones, había sido aquel quien había dado una definición de retórica. Sócrates no se coloca, ahora, en la posición del guía de la definición, sino que él mismo define el objeto que se le ha pedido que delimite. Puede tratarse aquí de un artificio que demuestre que Polo, en el fondo, deberá ser guiado por Sócrates en el proceso de interpelación, como de hecho lo es, para evidenciar su carencia de habilidades en el diálogo. En ese sentido, Sócrates no solo le responderá preguntas a Polo, sino que le indicará qué preguntas este debe hacerle, de modo que el procedimiento será prácticamente una formalidad, en la medida en que Polo –como interpelante– finalmente se instaurará como una figura que hace lo que Sócrates le sugiere (463c). Más aun, será reemplazado por Gorgias en un momento crucial (463d-466a).

<sup>133</sup> Cfr. Vives, J., *op. cit.*, p.103 ss.

<sup>134</sup> Para ver un análisis más profundo de este concepto en el marco de filosofía de Platón, cfr. Cornford, F.M, *La teoría platónica del conocimiento*, traducción de N. L. Cordero y M. Ligatto, Barcelona: Paidós, 2007, pp. 262-272.

<sup>135</sup> Podríamos indicar que ambos elementos se dan interdependientemente (cfr. Rossi, G., “Retórica y verdad en Platón”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (2004), p. 03).

el énfasis en el acercamiento a esta dimensión, pero siempre aparece el otro para complementarlo. Por su parte, la *téchnē*, sobre la base del conocimiento razonado<sup>136</sup> (*γνοῦσα*), está en vínculo directo con la mejor disposición de su objeto, es decir, con el bien, algo que habíamos señalado anteriormente. Siguiendo la oposición entre ambas actividades, deberíamos decir, también, que la *téchnē* se vincula con *lo que es* y no con la apariencia, suponiéndose así una correlación entre el bien y *lo que es* que, sin embargo, Sócrates no profundiza. Ahora bien, el conocimiento sí es delineado, pues se enfatiza la base epistemológica de cada actividad. Mientras la adulación, en la medida en que se basa en conjeturas, desconoce la naturaleza y las causas de su objeto, la *téchnē* posee este conocimiento, lo que le permite fundamentar aquello que señala, es decir, tener un *lógos*, una explicación, a diferencia de la adulación que es, desde este acercamiento, irracional.

Al ser la retórica suscrita como adulación de una parte de la *téchnē* política, es asumida con las características otorgadas a esta al igual que aquellos que la llevan a cabo. Podemos reconocer, en primer lugar, que lo establecido sobre la *adulación* explícita y detalla lo que hemos señalado que se desprende de una persuasión sin conocimiento. En ese sentido, Sócrates profundiza en el concepto de *retórica*. En segundo lugar, lo señalado no contradice la postura gorgiana en el *Encomio de Helena*, en la cual se entendía un *lógos* concebido como *engaño* que se articulaba según la referencia al *placer* y se instauraba como *dóxa* teniendo una connotación negativa a la luz del conocimiento. Asimismo, la afirmación de la *téchnē*, al ser profundizada, no solamente supone una referencia teórica, una mera afirmación del conocimiento, sino, a la par, empieza a tener una connotación práctica toda vez que apela a la oposición ahora ya explícita entre lo bueno y lo meramente placentero, criterios, diríamos, de un desenvolvimiento genérico que puede determinar el obrar el hombre.

El segundo criterio, claramente, remite a la diferencia entre los objetos de las actividades y se encuentra a la base de la analogía médica. La unidad que vincula estos dos objetos surge en

---

<sup>136</sup> Lamb traduce este término por *Knowledge* (Plato, *Gorgias*, en: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3, traducido por W.R.M. Lamb, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1967, consultado el 19 de junio de 2013 <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Gorg.+464c&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178>, consultado el 19 de junio de 2013).

tanto existe un estado que es el idóneo en cuanto a su disposición: el estado saludable o la salud (*εὐεξία*) (464a-b), que no es otra cosa que la mejor disposición señalada como finalidad de la *téchnē*. Apelando las dos pautas hasta aquí mencionadas se pueden determinar cuatros actividades: dos *téchnai* –la política y el arte del cuerpo– y sus dos apariencias –adulación del alma y adulación del cuerpo– mientras que Sócrates, en las aseveraciones de 463b y 464b, señala ocho diferentes actividades: la gimnasia (*γυμναστική*) y la medicina (*ἰατρική*), partes del arte del cuerpo, la legislación (*νομοθετική*) y la justicia (*δικαιοσύνη*), partes de la política, la cosmética, la cocina (o culinaria), pertenecientes a la adulación del cuerpo, y la retórica y la sofística, pertenecientes a la adulación del alma. Falta, así, un criterio más de división. Hay que resaltar, asimismo, que Sócrates delinea una nueva política que se suscribe a los lineamientos de la *téchnē* (464b-c).

Finalmente, Sócrates realiza un juego de analogías (465b) uniendo los opuestos obtenidos en las divisiones realizadas y esclareciendo, en virtud de estas relaciones, cada uno de los elementos implicados en el marco que se había desplegado. Lo fundamental de este punto es que Sócrates da cuenta de la *función* de cada actividad a partir de una *analogía geométrica*. Es la función el último aspecto que se reconoce para distinguir las naturalezas de estas actividades y, así, definir las; para ello, se lleva a cabo un procedimiento que no es empleado hasta ese momento. La afirmación geométrica es la siguiente: “la cosmética es a la gimnástica lo que la culinaria es a la medicina; o mejor, la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es la justicia” (465b). La primera relación nos brinda ya la división con respecto a las funciones de cada actividad –pues se distinguen la gimnástica y la medicina–. Para seguir la determinación de la *función* en cada una de las actividades, y conseguir, así, el efecto analógico, la primera se ilumina en relación con las otras dos analogías. La cosmética –adulación del cuerpo– es a la gimnástica –arte del cuerpo– lo que la sofística– adulación del alma– es a la legislación –arte del alma– pues dan cuenta de una misma finalidad: “la salud que aún no se tiene”<sup>137</sup>, es decir, “el establecimiento de las leyes cuando aún no las hay”<sup>138</sup> o “la instauración de los hábitos excelentes”<sup>139</sup>. En la segunda analogía, la culinaria –adulación del cuerpo– es a la medicina –arte del cuerpo– lo

<sup>137</sup> Cfr. García Baro, M., *op. cit.*, p. 106.

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 107.

que la retórica –adulación del alma– es a la justicia –arte del cuerpo– puesto que estas actividades comparten la finalidad de alcanzar “el mantenimiento de la salud”<sup>140</sup>, es decir, del estado saludable o del bien de sus objetos, de modo que pueden ir en contra de aquello que es deseable para estos.

Evidentemente, en virtud de los primeros dos criterios, se supone, en la última determinación, el *objeto* de cada actividad así como la *pseudo-función* en el caso de las adulaciones. Ahora bien, debido a la proximidad entre las *pseudo-artes* que tienen un mismo objeto, Sócrates señala que estas suelen confundirse (465c), lo cual supone que la *función* es una diferencia que no todos articulan; aun más, que es, en comparación con los primeros dos criterios, la más difícil de establecer. Así, los sofistas y oradores, si bien son distintos por naturaleza, comparten el mismo objeto y la misma disposición para su desenvolvimiento; en estas cercanías, a veces pierden de vista cuál es su *función* y terminan confundiéndose tanto los que detentan estas actividades como los hombres en general. No es el caso de Sócrates, pues este da una muestra de precisión analítica para diferenciar estas actividades en relación con su finalidad. Es decir, él puede distinguir las funciones de cada actividad y, por ello, determinarlas con precisión.

Si traemos a colación la afirmación de Sócrates de que en caso de que (1) el alma no gobernase al cuerpo y en caso de que (2) esta no distinguiese e inspeccionase, no se podría llegar al resultado obtenido, a saber, a la *distinción* de estos tipos de actividades específicamente, debemos suscribir que Sócrates procede según este modelo<sup>141</sup>. Frente a este, se establece una dinámica inversa pues se señala que si el alma no gobernara al cuerpo y no inspeccionara y distinguiera, el cuerpo, entonces, se instauraría como (1) su propio gobernante y (2) procedería conjeturando según sus placeres (465d), un proceder que jamás llegaría al resultado indicado y que es claramente atribuido a la mirada adulatoria introduciendo un tópico que se profundizará con Calicles. De esa manera, quien privilegia al alma se diferencia

---

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> Por otro lado, se expresa la articulación entre lo corpóreo y el placer. Asimismo, la indicación de que la adulación se desenvuelve a través de la conjetura y busca el placer también permite la vinculación entre lo corpóreo y la práctica adulatoria. De ese modo, esta es indicada como la actividad en que tienen la preeminencia los influjos desiderativo-corporales, algo que será corroborado en la discusión con Calicles. Tal vez, si alguna potencia intelectual se despliega en un marco así, solo pueda dirigirse a aquello que le demandan los apetitos. Esto, como veremos, quedará claro en discusión con Calicles.

completamente de este estado; el alma, así, se vincula con los elementos otorgados a la *téchnē*, ya que es relacionada con la razón, con la ciencia y el conocimiento razonado, que es delineado a la luz de un movimiento racional que distingue sutilmente su objeto de otros. Su noción, por ello, puede ser comprendida en este pasaje en un sentido eminentemente racional<sup>142</sup>. Teniendo como base este vínculo, en tanto ha sido Sócrates el que ha llevado a cabo la distinción de las actividades y se ha desenvuelto según el principio del alma al evidenciar estas divisiones de manera geométrica, podemos señalar que se ha comportado como el *artista* que posee la *téchnē* sobre la que ha reflexionado en su decurso. Más aun, podemos circunscribir a la analogía geométrica. En tanto esta encarna la concreción de la dificultosa tarea de reconocer elementos que fácilmente se confunden, es deudora de la inspección y distinción que realiza el alma toda vez que esta es el principio en virtud del cual se mueve Sócrates. Esto la insta, según creemos, como un procedimiento propio de la *téchnē* establecida. Al mismo tiempo, se implica que aquel que se encuentra en el estado epistémico de la adulación, no puede llevar a cabo este tipo de procedimiento y, por ello, no reconoce la función de cada actividad, una distinción sutil y propia del que posee la *téchnē*<sup>143</sup>.

En este punto, podemos ver lo que se ha logrado con respecto a la discusión con Gorgias. Platón ha hecho que Sócrates profundice en la naturaleza de la retórica. Conceptualmente, obtenemos los elementos implícitos en la afirmación de una retórica concebida como persuasión sin conocimiento a la par que constatamos los propios de la *téchnē*. La delimitación de la retórica explora y profundiza la afirmación brindada en la discusión anterior, en la medida en que parte de la concepción de esta como vinculada solo a la *dóxa* y desvinculada del conocimiento científico. En ese sentido, se profundiza en el trabajo que se había iniciado en diálogo con Gorgias y que este no había concluido debido a su falta de determinación

<sup>142</sup> Algo que no se dará, por ejemplo, en el caso de las imágenes que Sócrates le brinda a Calicles (492e-494a).

<sup>143</sup> Se establece, así, una serie de equiparaciones: (1) Sócrates y su definición geométrica, (2) el alma y su proceder de inspección y distinción y (3) la *téchnē* socrática y su proceder racional que da cuenta de la naturaleza y las causas de sus objetos. Surge la articulación entre los actores señalados— (a) Sócrates, (b) alma y (c) *téchnē*— y sus procedimientos —(a) definición geométrica, (b) el proceder de inspección y distinción y (c) el proceder propiamente racional que da cuenta de un conocimiento razonado señalando un fundamento (*lógos*)—. De esta manera, la definición geométrica, que nos ha brindado la naturaleza específica de la retórica, supone un movimiento racional perteneciente a la *téchnē* socrática y, en ese sentido, es deudora de sus lineamientos. Finalmente, Sócrates define a la retórica mediante una analogía: “Así pues, ya has oído lo que es para mí la retórica: es respecto del alma lo equivalente de lo que es la culinaria respecto al cuerpo” (465e). En esta están implicados los elementos señalados en la exposición de los primeros dos criterios a la vez que se delinea la función específica en virtud de una analogía geométrica, propia, como señalamos, de la *téchnē* socrática.

expuesta en su refutación. Obtenemos un marco que supone una base enriquecida que sostiene una oposición radical traducida en el enfrentamiento de la concepción que subyace a la *téchnē* y aquella que dispone a la *adulación*, además de reconocer un procedimiento perteneciente a la primera y desvinculado de la segunda. La eventual retórica gorgiana de la creencia que no se hacía explícita ahora toma una forma determinada al ser basada en una concepción –o estado epistémico– opuesta a la de la *téchnē*.

### 2.2.2 Poder: diferencia entre el querer y el parecer

La cuestión acerca del *poder* del orador es un tema tratado en diálogo con Gorgias luego de la exposición sobre la retórica. En la discusión con Polo, se da la misma secuencia<sup>144</sup>, aunque ahora Sócrates la conceptualiza. En este marco, surge una diferencia profunda acerca de lo que significa el poder<sup>145</sup> para las posturas enfrentadas. Citamos la afirmación de Sócrates que indica esta problemática: “Sostengo, Polo, que los oradores y los tiranos tienen muy poco poder en las ciudades, como he dicho hace un momento; en efecto, por así decirlo, no hacen nada de lo que quieren, aunque hacen lo que les parece mejor” (466d-e). Ambos interlocutores coinciden en que el poder es un bien. Sus diferencias se basan en la manera en que conciben la naturaleza de este. La diferencia entre la concepción del poder (*δύνασθαι*) está dada en virtud de la distinción entre la realización de lo que dicta el querer (*boúlomai*) y de lo que establece el parecer (*dókei*). Esta última concepción es vinculada con la carencia de razón (466e), igual que se hizo con la adulación (465a). Se desprenden, de ese modo, dos maneras de experimentar y reconocer el poder como consecuencias de los lineamientos establecidos según las señaladas concepciones de base.

<sup>144</sup> Esta cuestión finalmente se podrá evidenciar en la última discusión, en la cual a la par que se expone el modo de vida de Calicles y, de manera negativa, como base de la crítica, el modo de vida de Sócrates, se aborda la naturaleza del poder (cf. 491a).

<sup>145</sup> Ante el establecimiento de la retórica como adulación, Polo pregunta si los buenos oradores son mal considerados (*φαῦλοι νομίζεσθαι*) puesto que se les indica como aduladores (466a). Sócrates afirma que los oradores no son considerados en absoluto. Polo, por su parte, cree que los oradores deberían serlo en la medida en que son los más *poderosos* en las ciudades (*οὐ μέγιστον δύνανται*) (466b). Sócrates le indica que si el poder (*δύνασθαι*) es un bien (*ἀγαθός*), entonces los *oradores* son los menos poderosos en las ciudades. Polo, entonces, pregunta: “¿No pueden, como *los tiranos*, condenar a muerte al que quieran y despojar de sus bienes y desterrar de las ciudades a quien les parezca?” (466b-c). Sócrates considera que Polo realiza dos preguntas. Es decir, Sócrates diferencia el parecer del querer, algo que Polo no comprende, pues no los diferencia. Es claro que Polo no tiene la capacidad de realizar estas sutiles divisiones.



Hay un argumento para distinguir el hacer lo que se quiere del hacer lo que parece mejor<sup>146</sup>. Este parte de la diferencia entre *los medios y los fines*. Cuando se realiza algo, se quiere el fin, es decir, aquello por lo que se hace ese algo. No se quieren, propiamente, las cosas que se hacen. Estas son las cosas intermedias; no son buenas ni malas, y son realizadas según una finalidad. Son, pues, medios<sup>147</sup>. En tanto se da por sentado que el fin de lo que se hace se condice con lo bueno (468b), se colige que las cosas que se hagan no adquirirán un valor sino en la medida en que sirvan para alcanzar esta meta, rechazando lo malo. Sobre la base de esta diferenciación, la naturaleza del fin ilumina y le brinda pertinencia al medio: “Luego si estamos de acuerdo en esto, en el caso de que alguien, sea tirano u orador, mate, destierre de la ciudad o quite los bienes a alguno, en la creencia de que esto es lo mejor para él, cuando en realidad es lo peor, ese tal hace, sin duda, lo que le parece” (468d). Sin embargo, el orador y el tirano no harán lo que quieren. Mientras que estos confunden el bien, dirigiéndose solo a la apariencia de este, hay una característica que configura al *querer*: este está siempre referido a lo que es bueno verdaderamente. Tanto en el diálogo que abordamos, como en el *Menón*, diálogo cronológicamente cercano, se explicita un *querer* que se enfrenta a una noción opuesta, la cual es descalificada por el personaje que encarna el conocimiento y la *téchnē*. En el *Gorgias*, el querer rebate y supera a la apariencia. En el *Menón*, el querer explícitamente reemplaza, pasando desde la afirmación de Menón a la de Sócrates, al término *epithymēîn*, cuyo sustantivo señala la *epithymía* – el deseo que no se dirige a lo bueno necesariamente y comprende, en ese sentido, su propia satisfacción<sup>148</sup>–. De esa manera, el querer no se relaciona con la (1) apariencia ni el (2) placer. Como habíamos visto, ambos elementos caracterizaban a la adulación. Incluso habíamos señalado su mutua dependencia o bilateralidad<sup>149</sup>. El querer, así, se establece como concepto vinculado con la concepción de la *téchnē* socrática en la

<sup>146</sup> En este punto, Polo, sorprendido por las afirmaciones “sorprendentes y absurdas” (467b) de Sócrates, prefiere ahora contestarle (467c).

<sup>147</sup> Weiss divide a estas cosas que se realizan en virtud de la obtención de algo bueno en dos categorías: las que son cosas malas y las son cosas intermedias (cfr. Weiss, R., *op. cit.*, pp 77-84.).

<sup>148</sup> En el *Menón*, en el marco de la tercera definición sobre la virtud, se apela también al término *boúlomai* para dar cuenta de un querer del hombre que siempre se da en virtud de lo bueno y que supone necesariamente un poder. De este modo, la virtud es definida según dos afirmaciones. La primera es reducida por Sócrates a un querer (*boúlomai*) –en reemplazo del término *epithymēîn*, vínculo que ha enfatizado y trabajado Kahn (cfr. Kahn, Ch., “Gorgias, Plato’s manifesto for philosophy”, en: *Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp 138-142.) y que se encuentra presente también en la *República* (505d11)– que permite la identificación de todos los hombres sin señalar presente elemento que especifique la virtud. La segunda afirmación nos indica un poder, una capacidad, (*dýnasthai*) que permite procurarse las cosas buenas que se quieren (78b-c). De ese modo, la virtud es definida según el querer y el poder.

<sup>149</sup> Cfr. Rossi, G., *op. cit.*, p. 03.

medida en que apunta a lo verdaderamente bueno en oposición a otras fuerzas. Por ello, la mirada adulatoria carece de un vínculo con este. En ese sentido, para que el objeto del querer sea realizado, y así supere el marco de la apariencia, podemos percatarnos de que necesitará articularse con el movimiento racional de la *téchnē* socrática que alcanza el conocimiento científico, algo con lo que no se vincula esencialmente el parecer que es desprovisto de razón (466e) y, pertinentemente, vinculado con la creencia (468d), elemento que define el marco opuesto al de la *téchnē*. Esta vinculación, asimismo, es esclarecida en diálogo con Calicles cuando Sócrates establece el poder y el arte, a los cuales vincula, como necesarios para evitar cometer injusticia y, por ello, ir contra el querer (*βούλομαι*)<sup>150</sup>. Así, el poder –(1) *el hacer lo que se quiere* en el *Gorgias* y (2) *el ser capaz de procurarse las cosas buenas del querer* en el *Menón*–<sup>151</sup> se debe entender sobre la base del conocimiento que Sócrates suscribe, el cual es racional y filosófico<sup>152</sup> y da la pauta para que se realice el objeto del querer al permitir su reconocimiento racional.

En virtud de la dicotomía entre el querer y el parecer, se distinguen dos modos de señalar el poder que se esclarecen como aspectos de las posiciones de base atribuidas, por un lado, a la *téchnē* socrática y, por otro lado, a la adulación. En virtud de su capacidad para reconocer las diferencias, algo que Polo no posee, Sócrates indica que la *téchnē* supone un vínculo

<sup>150</sup> En este punto, sin embargo, Calonge traduce el término *βούλομαι* por *voluntad* (Platón, *Gorgias*, Madrid: Gredos, 2010, 509e) y Lamb por *will* (Plato, *Gorgias*, en: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1967 <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Gorg.+509e&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178>, consultado el 19 de junio de 2013).

<sup>151</sup> Más aun, en este diálogo, la virtud es definida, en la medida en que el querer de base es atribuido a todos los hombres, según la capacidad (o el poder) de procurarse las cosas del querer (78b-c). Es decir, el poder es entendido a la luz de la realización de los objetos del querer.

<sup>152</sup> La cercanía de los pasajes que señalan la dicotomía entre (1) adulación y *téchnē* (462a-466a), por un lado, y (2) el parecer y el querer (466b-468e), por otro, apoya nuestro argumento. Asimismo, de este marco, extraemos la referencia a la tesis de que nadie obra mal voluntariamente, es decir, queriéndolo, sino solamente por ignorancia –la llamada paradoja socrática (cfr. Weiss, R. “Introduction: the Fight for Justice” en: *The Socratic Paradoxes and its enemies*, Chicago: Chicago Pres, 2006, p. 5 y pp. 8-11)– puesto que no se es capaz de desplegar el principio racional para dar cuenta de lo verdaderamente bueno, condición para *hacer lo que se quiere*. Está implícita, así, la tesis socrática de que nadie hace el mal porque quiere (*bóulomai*) sino por desconocimiento, cuya aseveración explícita aparece en diálogo con Calicles (509e-510a) y que en el *Menón* también se encuentra implícita (78a). De esta manera, el poder del hombre radica fundamentalmente en el despliegue de la razón filosófica. Solo en virtud de esta, el bien al que siempre tiende el querer se reconoce como lo bueno efectivamente, dejando de lado sus múltiples apariencias. Así, según la postura socrática, el hombre que obra mal no obra mal porque lo quiere –ya que el querer es siempre de *lo que es bueno*– sino por ignorancia –es decir, por desconocimiento, el cual implica carencia de poder entendido como el poder racional para (re)conocer lo bueno verdaderamente–.

fundamental entre el querer y la razón filosófica mientras que la concepción adulatoria se encuentra en una tensión y oposición entre aquello que señala el querer y el estado de (re)conocimiento de lo verdadero en que se encuentra epistémicamente el individuo. Por ello, alguien que se encuentra en este estado –Polo– confunde el parecer y el querer puesto que no despliega la capacidad para inspeccionar y dividir, la cual es propia del alma racional y de la *téchnē*.

### 2.2.3 El *élenchos* socrático y su vinculación con el querer

2.2.3.1 Conceptualización del *élenchos*.- En los pasajes que van de 468e a 481b, surge un tópico de fundamental trato. Se evidencia la defensa que Polo hace de su postura. Este trata de refutar a Sócrates apelando a múltiples ejemplos. Estos, en última instancia, pueden articularse según el criterio retórico que apela a la opinión de la mayoría (470c-471d). También apela al ataque emocional (473d). Polo, en palabras de Sócrates, trata de asustarlo con el ejemplo del castigo corporal y se burla de él. El mismo Sócrates corrobora esto dos veces (471e, 473d). De esa manera, se evidencia la argumentación retórica<sup>153</sup>. No obstante, según Sócrates, este tipo de desenvolvimientos no da razones (*lóγοι*). Lo fundamental en este reclamo es que, frente a estos procedimientos, se rescata *otra forma de refutación* que convoca solamente a quien discute con quien le interpela y trata de convencer a este con argumentos –*lóγοι*– para ponerlo como su propio testigo. Sócrates señala al respecto: “Así pues, existe esta clase de prueba (*ἔλεγχος*) en la que creéis tú y otros muchos, pero hay también otra que es la mía. Comparemos, por tanto, una y otra examinación y examinemos si difieren en algo” (472c). El proceder de Sócrates es el conocido como *élenchos*, el cual no solo (1) será llevado a cabo patentemente sino que alcanzará algunas (2) indicaciones *conceptuales*<sup>154</sup>.

<sup>153</sup> De igual manera, en su momento, Gorgias dio muestra de la suya (455d-457d).

<sup>154</sup> Como Radcliffe señala, “...in the Gorgias the elenchus is not only employed, but discussed by the interlocutors” (Radcliffe, G.E.III, “Whip Scars on the Naked Soul: Myth and *Elenchos* in Plato’s *Gorgias*”, en: Collobert, C., P. Destrée y F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*, Leiden/Boston: Brill, 2012, p.167).

Sea o no un *método* planteado en los distintos diálogos de Platón<sup>155</sup>, podemos afirmar, con seguridad, un cierto procedimiento que es aplicado en los diálogos denominados socráticos<sup>156</sup> con una configuración determinada<sup>157</sup> y que, puntualmente en el *Gorgias*, es delimitado por el personaje que lo aplica (472c) además de ser reivindicado y explícitamente diferenciado del proceder retórico<sup>158</sup>. Este proceder se puede sistematizar como un examen del interlocutor que consiste en la formulación de preguntas a este con el fin de confrontar sus propias creencias articuladas en juicios para examinarlas y, en última instancia, evidenciar la inconsistencia entre estas. En otras palabras, el interlocutor señala una tesis en la discusión –que normalmente refiere a un término ético<sup>159</sup>–. Luego, Sócrates establece con este otras premisas, de las cuales se desprenden deductivamente conclusiones que implican la negación de la primera tesis o, en general, la inconsistencia entre esta y las indicadas después. Esto es constatado por Sócrates de manera patente de modo que el interlocutor queda expuesto y debe aceptar su contradicción<sup>160</sup>.

Dos puntos son de importante mención con respecto al *élenchos* para nuestro objetivo. En primer lugar, podemos señalar la especificación de los aspectos que tienen los *lógoi* que Sócrates señala. De esta manera, la referencia al proceder del *élenchos* como racional –lo cual implica un procedimiento que, formalmente, es completamente lógico y deductivo<sup>161</sup>– aparece

<sup>155</sup> Al respecto, *cf.* Young, Ch., “The Socratic *Elenchus*”, en: Benson, H.H. (ed.), *A companion to Plato*, Malden: Blackwell, 2006, pp. 55-56.

<sup>156</sup> Para abordar algunas diferencias entre los denominados diálogos socráticos y los platónicos *cf.* Penner, T., “Socrates and the early dialogues”, en: Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 125-131 y Doyle, J., *op. cit.*, p. 1.

<sup>157</sup> *Cfr.* Young, Ch., *op. cit.*, p. 57.

<sup>158</sup> *Cfr.* Radcliffe, G.E.III, *op. cit.*, pp. 166-168.

<sup>159</sup> *Cfr.* Doyle, J., *op. cit.*, p. 1.

<sup>160</sup> *Cfr.* Tovar Mendoza, J., “La crítica al método socrático de la argumentación política. Comentarios al *Gorgias* de Platón”, en: *Trayectorias: Revista de ciencias sociales de la Universidad Nacional de Nuevo León*, X, 27 (2008), pp. 82-89; Young, Ch., *op. cit.*, pp. 57-58. El *élenchos* es abordado, además, en diálogos como la *Apología de Sócrates* (17a-18a), el *Critón* (46b4-6), en el *Laques* (192b9-d11); incluso esto es constatado en el *Sofista* (231b5-8). Por otro lado, ha surgido a partir de este planteamiento el problema sobre el *élenchos* socrático, que consiste en la afirmación de que la tesis que es negada no es falsa en un sentido objetivo sino que solo supone una inconsistencia con las demás premisas establecidas en el argumento, algo que supondría una verdad con un carácter provisional (*cf.* Tovar Martínez, J., *op. cit.*, p. 85). Este problema, inaugurado por Vlastos, ha sido discutido, por ejemplo, por Doyle (*cf.* Doyle, J., *op. cit.*, pp. 1-22) y Young (*cf.* Young, Ch., *op. cit.*, pp. 55-69).

<sup>161</sup> Tovar Mendoza cita a Vlastos: “El método socrático es una investigación para alcanzar una verdad moral por medio del argumento adversario, en el cual una tesis es discutida solo si es afirmada como una creencia propia del oponente, quien es considerado como refutado si y solo si la negación de la tesis es deducida de sus propias creencias” (*cf.* Tovar Mendoza, J., *op. cit.*, p. 84). Por otro lado, Young asevera: “The elenchus aims to expose

mencionada en diálogo con Calicles cuando Sócrates atribuye a este proceder “razonamientos de hierro y de acero (509a)”. En virtud de esto se comprende un movimiento eminentemente racional que, de manera correlativa, debería dar cuenta de una persuasión con fundamento, vinculándose así con la persuasión del tipo epistemológico rechazada por Gorgias (454e-455a), y apuntando, por ello, a la dimensión racional del alma. Desde la oposición que hemos señalado entre conocimiento y creencia así como entre la *téchnē* y la adulación, el *élenchos* se evidencia como un proceder propio de la *téchnē* socrática –que la ciencia detenta– y que deja de lado un origen adulatorio toda vez que este es, prácticamente, irracional (465a).

Es importante señalar, en segundo lugar, que una de las condiciones para que este proceder tenga éxito implica que las aseveraciones del interlocutor provengan de creencias que verdaderamente detenta. Esto es retratado por Sócrates en virtud de su apelación a un único *testigo*, en clara oposición a la apelación retórica de varios testigos<sup>162</sup> (471a-472b) a la que Polo acudió momentos antes. Este único testigo es el interlocutor que es examinado y refutado<sup>163</sup> y que, para ello, debe exponer sus propias convicciones. La afirmación de Sócrates en 474a2-b5 es esclarecedora con respecto a este proceder. En esta se indica el hecho de que todos los hombres están de acuerdo con sus tesis acerca de la justicia. Se afirma, así, que los interlocutores, pese a su negación –que podríamos denominar como *consciente*– consideran verdaderas en el fondo estas tesis<sup>164</sup> o, en otros términos, reconocerán posteriormente esta verdad luego de ser examinados. Esta exposición se relaciona con aquella en que Sócrates afirma de Calicles que este no estará de acuerdo consigo mismo si es que no llega a refutar las

---

false claims to knowledge by convicting claimants to knowledge of holding inconsistent beliefs” (Young, Ch., *op. cit.*, p. 60.)

<sup>162</sup> Cfr. Carone, G.R., “Socratic Rhetoric in the Gorgias”, en: *Canadian Journal of Philosophy*, 35, 2 (2005), pp. 224-227.

<sup>163</sup> El empleo terminológico es pertinente porque a partir de la misma noción –testigo– se diferencia el proceder socrático del de Polo y porque apelar a un solo testigo para defender una postura implica la relación de este consigo mismo –para reconocer y dar cuenta de algo–. En segundo lugar, en virtud de su afirmación de que la verdad jamás es refutada (*ἐκλέζασθαί*) (472b) podríamos señalar que se supone aquello que Polo ha dicho como falso, puesto que será lo que se refuta.

<sup>164</sup> En este punto, Tonelli ha encontrado la posibilidad de afirmar una convicción socrática: la capacidad de todo hombre de vincularse con lo verdadero: “Según nuestra opinión, este pasaje revela la convicción socrática que, creemos, atraviesa toda la obra y constituye la raíz del *método refutativo* tal como se encuentra aquí concebido: todos los hombres entrañan, aunque no lo puedan reconocer a primera vista, la capacidad de conocer la verdad” (Tonelli, M., “Pistis, Dóxa y Epistémē. Un análisis de la relación entre el Gorgias y el Menón”, en: *Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade*, 26 (2011), p. 133). Esta puede verse como una condición de base para la búsqueda del conocimiento y también del diálogo que se encamina en su búsqueda.

tesis que se han indicado como verdaderas<sup>165</sup>. En la medida en que se ha afirmado a la verdad como irrefutable (473b) y a las tesis socráticas sobre la justicia como verdaderas, se sigue la imposibilidad de que Calicles –o Polo– llegue a refutarlas.

Si recordamos que Sócrates también establece las afirmaciones de Gorgias en una suerte de desacuerdo (457e), una constante es corroborada. En los interlocutores de Sócrates hay una característica común que les es atribuida: un desacuerdo consigo mismos. Este puede iluminarse si traemos a colación la lectura que hemos señalado sobre el *querer*. Así, el *desacuerdo* puede referirse a la tensión entre aquello hacia lo que dispone el querer y el estado epistémico del individuo (que, en el caso del marco adulatorio, supone un comercio con apariencias). El *élenchos* socrático cobra una fundamental importancia a la luz de esta precisión. Habría que reconocer que para evidenciarle (1) al mismo interlocutor que está equivocado, sin apelar a nadie más, (2) para dar cuenta del vínculo que une a Sócrates y a sus interlocutores (3) y para, fundamentalmente, superar el desacuerdo con uno mismo, se tendrá que buscar el reconocimiento en el alma del interpelado. De ahí que sea indispensable que las premisas a examinar sean, efectivamente, convicciones propias del interlocutor. De esa manera, como Kahn ha señalado, el proceder socrático puede tener un correlato. Este nos sugiere una dirección hacia el *querer* –que este autor denomina *deseo racional*– para que surja un eventual y gradual reconocimiento de lo que es verdadero a través de su aplicación<sup>166</sup>.

2.2.3.2 Aplicación del *élenchos*.- Cuando nos dirigimos a corroborar la aplicación del *élenchos*, reconocemos que hay varios pasajes a lo largo del diálogo en que aparecen claramente los procedimientos denominados “argumentos” o “refutaciones”, que se distinguen de los procedimientos empleados por Gorgias, Polo y Calicles. En ese sentido, lo que detenta Sócrates como un proceder propiamente suyo es corroborado en el decurso del diálogo además de que estos momentos encajan con lo que hemos establecido “formalmente” como el

<sup>165</sup> “En consecuencia, o refútala, como decía antes, y demuestra que cometer injusticia y no sufrir el castigo, cuando se es culpable, no es el mayor de todos los males, o si dejas esto sin refutar, por el perro, el dios de los egipcios, Calicles mismo, oh Calicles, no estará de acuerdo contigo, sino que disonará de ti durante toda la vida. Sin embargo, yo creo, excelente amigo, que es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga” (482b-c).

<sup>166</sup> Cfr. Kahn, Ch., “Gorgias, Plato’s manifesto for philosophy”, en: *Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 138-142.

proceder del *élenchos*. De esa manera, en la discusión con Polo, reconocemos tres argumentos<sup>167</sup> que emplea Sócrates, de los cuales nos interesa subrayar que los últimos dos son configurados según la estructura de lo que se ha llamado el *élenchos* standard<sup>168</sup>. De igual manera, en conversación con Calicles, podemos reconocer dos argumentos (495a-499b) que se basan en la misma estructura. Todos estos indican la aplicación del *élenchos* socrático.

En el primer argumento (474c-475e), que va contra la tesis de Polo de que es peor sufrir injusticia que cometerla (473a), Polo acepta en el proceso de examinación que (i) es más feo cometer injusticia que sufrirla (474c), (ii) que lo más bello se explica según lo más útil, lo más placentero o por ambas cualidades (475a) (iii) que lo útil es bueno (475a) y (iv) que lo más feo se explica según lo más dañino, lo más doloroso o por ambos (475b). Sobre esta base, acepta que cometer injusticia es más feo no por ser más doloroso –(i) y (iv)– (475c) sino por ser más dañina (475c). De ese modo, (v) en virtud de la equiparación entre lo más dañino y lo peor, se concluye que cometer injusticia es peor que recibirla, algo que opone esta conclusión, que es la que Sócrates suscribe (469b-c, 473a), a la tesis inicial de Polo.

El segundo argumento se dirige a socavar la tesis de Polo que afirma que el injusto puede ser feliz (473a) la cual implica que este se deba librar del castigo para serlo (473b), siendo más desgraciado así quien lo sufre. Sócrates, de manera opuesta, detenta la tesis de que se es “más desgraciado, sin embargo, si no paga la pena y obtiene el castigo de su culpa, y menos desgraciado si paga la pena y alcanza el castigo por parte de los dioses y de los hombres” (472e). En la examinación, Polo acepta que (i) lo justo es bello en cuanto es justo (476b), (ii) la división conceptual entre actor y paciente (476b) y que (iii) el efecto en el paciente es tal como lo produce el actor (476c, 476d). Sobre esta base asiente que (iv) sufrir el castigo es recibir algo (476d) y que (v) el que castiga con razón castiga justamente (476d). Sócrates deduce que (vi) el castigado recibe lo justo (476e), es decir, (vii) algo bello (476e). En virtud de lo establecido en el argumento anterior (1.ii), Polo acepta que (viii) el castigado recibe algo

<sup>167</sup> Cfr. Bensen Cain, R., “Shame and Ambiguity in Plato’s *Gorgias*”, en: *Philosophy & Rhetoric*, 41, 3 (2008), p. 214. Weiss, por su lado, reconoce cuatro argumentos. En ese sentido, descubre uno en particular en 476b1-477a4: “Before actually addressing the question of whether it is better to be punished justly than to escape just punishment, Socrates presents a short argument to establish that he who is punished justly suffers good things and is therefore benefited” (Weiss, R., *op. cit.*, p. 93). Lo separa de lo que nosotros incluiremos en el tercer argumento.

<sup>168</sup> Cfr. Martínez Tovar, J., *op. cit.*, p. 85.

bueno (477a) –pues el castigo no es agradable– lo cual es un beneficio. En el alma, este beneficio supone que esta mejore al pagar su culpa justamente (477a)<sup>169</sup>. La argumentación continúa para establecer el peor mal. Polo acepta que (i) el mal del alma es el más feo (477c) y que (ii) ser injusto, desenfrenado, cobarde e ignorante no es más doloroso que estar enfermo (477d). Así, (iii) la maldad del alma que consiste en estos defectos es más dañina (477d), de modo (iv) que es peor (477e).

Luego, (v) Polo acepta que el arte que libra de la maldad del alma es la justicia además de (vi) que es el arte más bello en comparación con la medicina y los negocios (478b). Acepta que lo es no por ser agradable sino (vii) porque es ventajoso soportar el dolor y recobrar la salud ya que esto libra del mal (478c), es decir, por su utilidad. Sobre esta base, acepta (vii) si bien es más feliz el que no ha estado en curación ni enfermo nunca (478c, 478d) –la felicidad es no haber adquirido ningún mal nunca (478c)– (viii) el que se libra de la maldad a través del castigo es el segundo más feliz (478e) (ix) mientras el peor mal es conservar la injusticia sin ser castigado justamente (478e). De esa manera, Sócrates concluye junto con Polo que el que comete injusticia y no paga el castigo es el más infeliz si no se libra del mal a través del justo castigo (479d), a diferencia de lo que Polo suscribía al inicio.

Además de estos dos argumentos que son deudores de la puesta en práctica del *élenchos* socrático, podemos señalar dos argumentos<sup>170</sup> más en la discusión con Calicles. Así como en la discusión con Polo, en la que se partió de dos tesis sobre la justicia que, finalmente, fueron contradichas, la argumentación de Sócrates frente a Calicles supone la aseveración de este de la vinculación entre placer y bien<sup>171</sup>, lo cual, así indicado, da cuenta de un hedonismo extremo<sup>172</sup>. Esta, pues, es la tesis contra la que se dirige Sócrates a través de su proceder refutativo.

En el primer argumento (495a-497d), Calicles acepta la (i) distinción de elementos contrarios que no se dan nunca al mismo tiempo sino que se reemplazan mutuamente (por ejemplo, el

---

<sup>169</sup> Este punto ha sido caracterizado por Weiss como un argumento aparte (*cfr.* Weiss, R., *op. cit.*, pp. 93-94).

<sup>170</sup> *Cfr. ibid.*, p. 108.

<sup>171</sup> *Cfr. ibid.*, Tovar Mendoza, J. *op. cit.*, p. 85

<sup>172</sup> *Cfr.* Strauffer, D., *op. cit.*, p. 102 ss.



placer y la ciencia, el vivir felizmente y el vivir desgraciadamente, la salud y la enfermedad, la fuerza y la debilidad, la velocidad y la lentitud, los bienes y los males, la felicidad y la desgracia). Así, acepta que (ii) si se halla algo que se puede tener y perder al mismo tiempo, entonces, estos no podrían ser el bien y el mal (496c). En lo siguiente, (iii) convienen en que todo deseo es penoso (496d). Sin embargo, también convienen en que (iv) saciar el deseo es agradable. Sobre esta base, (v) establecen que satisfacer el deseo (de beber) es un placer (496e) que implica, sin embargo, (vi) desazón. Esto se traduce en la conclusión de que se siente dolor y placer al mismo tiempo<sup>173</sup>. Se concluye –en relación a (ii)– que “sentir placer no es ser feliz, ni sentir dolor ser desgraciado; por consiguiente, resulta el placer distinto del bien” (497a). En la medida en que Calicles pretende desconocer la conclusión, Sócrates esclarece lo dicho. Al mismo tiempo que cesar el deseo, que es penoso, cesar el placer (497c): placer y dolor cesan a mismo tiempo (497d).

Sócrates elabora un segundo argumento (497d-499b), el cual consiste en evidenciar que tanto los buenos y los malos pueden sufrir y gozar por igual, de tal modo que el placer no podría ser algo que solo obtuviesen los buenos, rompiendo la equiparación. Calicles (i) acepta que tanto los cobardes como los insensatos se alegran (498b) así como sufren (498b) de manera aproximada. Asimismo, conviene en que (ii) los sensatos y los valientes son buenos y los cobardes e insensatos malos (498c). (iii) Se deduce de esto que sufren y gozan casi en la misma medida los buenos y los malos (498c), evidenciándose la conclusión. Este argumento, debido a que Calicles no comprende, es mejor elaborado (498d). Para esto se retoma la tesis de Calicles de que el (iv) placer es el bien (498d), (v) de lo cual se deriva que los que gozan son buenos y los que sufren son malos (498e). Al confrontarse con (iii) se evidencia la contradicción. Por un lado, Calicles reconoce la conclusión de que (iii) los buenos y los malos sufren y gozan en la misma medida (ii) (499a) mientras que, por otro, afirma (iv) que es bueno el que goza y malo el que sufre, lo cual genera una contradicción. Hay, así, una inconsistencia entre la afirmación de que el placer es el bien y las premisas que acepta Calicles luego (i, ii y iii).

---

<sup>173</sup> Esto contradice a la reflexión que Sócrates realiza acerca de los contrarios en el *Fedón*, en virtud de la cual señala que el dolor y el placer, antes que presentarse simultáneamente, se presentan inmediatamente uno después del otro (60b-c).

En los cuatro argumentos indicados, se puede decir que el *élenchos* es aplicado. Específicamente, de acuerdo a lo que se señala como el *élenchos standard*<sup>174</sup>, podemos señalar que los argumentos son ejemplos paradigmáticos de este tipo de desenvolvimiento. Una vez aceptada una premisa por el interlocutor, Sócrates extrae, en diálogo con este, otras afirmaciones del mismo que al vincularse establecen una conclusión que se opone a la primera convicción que este tenía, evidenciando la inconsistencia de su primera afirmación con respecto a las siguientes. No obstante, la eventual carencia de la segunda condición que hemos señalado parece socavar el éxito formal de procedimiento. Este desacuerdo y la consecuente intención de Sócrates de que este sea superado son manifestados de manera concreta en discusión con Calicles. Veamos en lo que sigue esto.

### **2.3 Calicles: concepción ética y elección existencial**

En el diálogo con Calicles, encontraremos los elementos para delinear concretamente la postura de la retórica de la adulación. Esta discusión, como el mismo Sócrates sugiere, debe ser abordada desde el marco de la vida misma<sup>175</sup> (487e, 500c-d), que demanda un acercamiento a esta también desde la dimensión práctica. De esa manera, en tanto se refiere al modo de vida, además de abordar los aspectos conceptuales –la forma de vida como tópico explícito en la discusión– también se hace necesario rescatar los aspectos dramáticos. En términos conceptuales, la conversación explora las implicancias de la concepción que subyace a la retórica desde un marco idóneo para abordar los desenvolvimientos prácticos del retórico: las disposiciones del alma. Asimismo, desde una lectura dramática del diálogo, nos percatamos de que Calicles es el que, en términos prácticos, lleva al extremo la concreción de la postura retórica. Es necesario, así, reconocer a este personaje como la consolidación explícita de lo que es un retórico de la adulación. Esto brindará la posibilidad de que Sócrates se establezca como antítesis y, así, como aquel que detenta la vida filosófica.

---

<sup>174</sup> Cfr. Tovar Mendoza, J., *op. cit.*, pp. 84-85., Young, Ch., *op. cit.*, p 57 y Vlastos, G., “The Socratic Elenchus”, en: *The Journal of Philosophy*, LXXIX, 11 (1982), pp. 711-712.

<sup>175</sup> El hilo conductor en este tercer punto del *Gorgias* es el *modo de vida* de cada uno en consonancia con una concepción determinada –cuyas dos alternativas han sido vistas e investigadas en los dos primeros diálogos–.

### 2.3.1 La profundización en la naturaleza del retórico: su concreción

2.3.1.1 *Phýsis* y *Nómos*.- A diferencia de Polo, Calicles concibe una base ética, es decir, tiene una teoría acerca de qué es comportarse de la mejor manera<sup>176</sup>. Su eventual carencia de vergüenza lo lleva a exponer y a delimitar una forma de concebir el mejor desenvolvimiento del hombre. Esto lo coloca en un plano extremo con respecto a los demás interlocutores. Entre 482c-486d, luego de introducirse en la conversación<sup>177</sup> (481c) para refutar las tesis de Sócrates<sup>178</sup> y explicar la vergüenza en que cayeron sus compañeros, apela a la diferencia entre aquello que se da por naturaleza (*phýsis*) y aquello que se obtiene por ley (*nómos*), división que le permite profundizar en la justificación de su concepción de lo que él considera es lo justo (488e-494a), algo que Polo no realiza. Calicles nos brindará un modo determinado de vincularse con los apetitos, el cual nos permitirá reconocer una segunda manera de entender el *desacuerdo* con uno mismo que hemos señalado en el apartado anterior, además de exigir la afirmación opuesta de Sócrates acerca del bien, el cual será delineado de una nueva manera.

El *nómos* (la ley), para Calicles, implica el acuerdo con la convención de la multitud, de modo que Gorgias y Polo, desde esta explicación, tuvieron reparos en evidenciar, frente a quienes

<sup>176</sup> Cfr. Serrano, R y M. Díaz, *op. cit.*, p. 39. Es interesante ver que, en este punto, la eventual falta de vergüenza de Calicles puede suponer, de acuerdo a lo que subraya Kahn, una desvinculación con el *querer* de lo bueno (cfr. Kahn, Ch., *op. cit.*, pp. 138-142). Por otro lado, como Weiss señala, hay una diferencia entre las posturas de Polo y la de Calicles. Mientras Polo se quedaba en la afirmación de la injusticia, estrategia que no le permitía defenderse, Calicles apelará al “querer más” como fundamento de su postura. Por otro lado, esta diferencia puede leerse como una profundización y suscripción de la injusticia en el marco de la inmoderación, tópicos que discuten Calicles y Sócrates (cfr. Weiss, R., *op. cit.*, p. 106).

<sup>177</sup> Sócrates afirma que si bien converge con Calicles en el afecto que sienten, se diferencian con respecto al objeto que aman y, asimismo, al *modo* en que se relacionan con este. O, tal vez, podríamos indicar que la diferencia en las naturalezas de los objetos implica, de suyo, formas determinadas de relacionarse con estos, las cuales difieren una de otra. Con esta afirmación, Sócrates evidencia el elemento común que comparte con Calicles (de manera genérica los dos aman) para, haciendo las especificaciones necesarias, diferenciarse de este. En ese sentido, Calicles ama al demos y a Demos, mientras que Sócrates ama a Alcibíades y a la filosofía. Calicles jamás se opone a lo que sus amores dicen y desean. Siempre trata de complacerlos. Cambia de opinión o de parecer según los deseos de la multitud (del demos). Sócrates, por el contrario, siempre dice lo mismo en consonancia con lo que dicta la filosofía (481c-482a).

<sup>178</sup> Según Sócrates, él mismo no estará de acuerdo consigo mismo si no lo hace. Y el estar en desacuerdo con uno mismo, precisamente, es peor a que otros no concuerden con uno mismo (482b-c). Recordemos el paralelo de esta afirmación con respecto a aquella hecha en la discusión con Polo cuando Sócrates indicó el hecho de que este estaba de acuerdo con él, pese a que Polo decía lo contrario. Hemos abordado este punto anteriormente para esclarecer la finalidad del *élenchos* en relación con el *querer* (466b-468e).

debían complacer, las tesis que tenían y que se condecían con la *phýsis* –la cual se opone, en los casos en los que ellos han caído en contradicción, al *nómos*<sup>179</sup>–. Calicles sentencia:

Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia. Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más (483c).

De los dos criterios indicados, Calicles establece lo que dicta la *naturaleza* como el preeminente. Esta suscribe la superioridad del fuerte y del poderoso en detrimento de aquellos que fabrican la ley, los cuales son identificados con la multitud y con los débiles. De este marco se extrae la noción de justicia para Calicles, la cual supone una dinámica de dominio y posesión constante siempre de algo más. Así, se diferencia de Polo, quien consideraba que cometer injusticia era más vergonzoso que sufrirla<sup>180</sup>. El hecho de que se indique como injusta la afirmación sobre la justicia de la naturaleza solo implicaría una mirada basada en la ley, es decir, detentada por la multitud y los débiles<sup>181</sup>. Asimismo, la postura que reivindica la *Naturaleza* es opuesta inmediatamente a la que detenta la filosofía. Para percatarse de la verdad “según la Naturaleza”, habrá que alejarse de esta actividad, pues si bien llega a ser útil en la juventud, cuando el hombre debe comprometerse con la verdadera profesión –la política– esta limita e, incluso, en la medida en que se opone a la forma del mejor desenvolvimiento, es

<sup>179</sup> De esa manera, Calicles apunta los fallos de sus compañeros. Gorgias se avergonzó ante la conclusión de que no enseñaba la justicia (enfrentado a las costumbres de los hombres, que se indignarían por ello) de modo que dijo que la enseñaba. Por ello, se contradijo. Polo, por su parte, se sintió avergonzado, de modo que aceptó que cometer injusticia era más feo que padecerla. En virtud de esto, cayó en contradicción.

<sup>180</sup> “What Polus regarded as better but more shameful, namely, doing injustice, Calicles regards as both just and *kalon* by nature. But for Calicles, the injustice that is *kalon* by nature is not *kalon* in itself but only when it is done in the service of intemperance (483c-d)” (Weiss, R., *op. cit.*, p. 103). Calicles, quien diferencia, así, lo vergonzoso de lo feo, se asemeja más Sócrates en la medida en que ambos consideran el daño se vincula con lo vergonzoso: “Despite Socrates’ and Calicles’ common appeal to natural harm in assessing shamefulness, however, that gap between them is enormous: from Calicles’ perspective, it is bodily harm to which shame attaches; from Socrates’ perspective, shame attaches to harm to the soul” (*ibid.*, p. 103).

<sup>181</sup> Por otro lado, Calicles agrega que los débiles, en cierto modo, dominan a los fuertes, de tal manera que los esclavizan y los hacen cumplir con la ley (hasta que, eventualmente, aparezca un superhombre) (483e). El eventual contrasentido que se puede extraer de aquí no es explicado ni resuelto por Calicles. Este implica la pregunta acerca de por qué los débiles siguen siendo débiles si, en realidad, desde el criterio que Calicles suscribe, son ellos los que limitan a los caracterizados como fuertes y los hacen cumplir con la ley.

contraproducente con el principio de la vida misma<sup>182</sup>, el cual se establece como fin de la concepción de quien detenta la verdad de la naturaleza. De ese modo, la postura de Calicles es elaborada explícitamente en oposición a lo que dicta la filosofía.

2.2.1.2 Definición del justo.- Sobre la base de la división entre los dos ámbitos señalados, Calicles puede profundizar en la postura que subyace a la concepción de la retórica de la adulación y que había sido, a medias, señalada por Polo. La determinación del poderoso en el marco de lo que él considera es la justicia de la naturaleza –en vínculo con el mejor juicio y la valentía– nos permitirán delinear la figura de un orador que se mueve según un desorden que suscribe la búsqueda de la satisfacción de apetitos. Esto nos brindará un aspecto nuevo de la concepción de la retórica, pues surgirá una relación inmediata a los correlatos prácticos. Así, como señala Weiss, aparecerá la inmoderación<sup>183</sup> como tema fundamental. Veamos cómo se da este proceso con más detalles.

La temática, como hemos señalado, se hace explícitamente vivencial, pues se trata, en este punto, de determinar “cómo debe ser un hombre y qué debe practicar y hasta qué grado en la vejez y en la juventud” (487a-488a). La discusión opone dos concepciones de vida distintas: la retórica y la filosófica (500c-d), las cuales, en virtud de esta indicación, también deben verse concretadas en los personajes que dialogan. Para delimitar la mejor manera de vivir, Sócrates se embarca en una discusión con Calicles que parte de la vinculación entre las nociones de poderoso, más fuerte y mejor (488d). Después de comprender la fuerza en términos materiales –y ante la exasperación de Calicles<sup>184</sup>– Sócrates sugiere la posibilidad de que los mejores y

<sup>182</sup> Así, Sócrates puede estar en peligro de muerte. Se trata de una discusión en la cual no solo se defiendan puntos de vista teóricos, sino también modos de vida fundamentados en estas concepciones. En ese sentido, el presupuesto de Calicles implica que la defensa de un determinado modo de vida se determina en relación a la culminación de esta. En otros términos, el modo de vida elegido debe conservar la posibilidad de su despliegue evitando su culminación lo más posible. Correlativamente al hecho de que se debe dominar completamente, el mantenimiento de de la vida es indispensable. La tesis que suscribe Calicles se muestra claramente en la referencia al eventual juicio de Sócrates. Es propuesto, así, el discurso que desliga a la filosofía de la vida. En ese sentido, Calicles le presenta a Sócrates, antes que el esclarecimiento de términos en virtud de una discusión que apunta a la claridad teórica, situaciones y ejemplos en los cuales este se vería imposibilitado de defender su propia vida. En última instancia, siguiendo este decurso, la vida filosófica nos conduciría a la muerte: “...y ya ante el tribunal, aunque tu acusador fuera un hombre incapaz y sin estimación, sería condenado a morir si quisiera proponer contra ti la pena de muerte” (486b).

<sup>183</sup> *Cfr.* Weiss, R., *op. cit.*, p. 106.

<sup>184</sup> Sócrates buscará especificar qué es lo que Calicles entiende cuando se articulan estas tres nociones y se establecen como sinónimos. La primera opción a la que apunta Sócrates se vincula con una concepción material

más poderosos son los que tienen *mejor juicio* (*φρονιμωτέροι*)<sup>185</sup>. Al hacerlo, realiza un salto fundamental. Calicles suscribe esta identificación. Luego de que Sócrates indica una descripción meramente material, esta vez de aquello que el de mejor juicio debe reclamar en la polis como lo que le pertenece<sup>186</sup>, Calicles, para reafirmar su postura y detener los vínculos que Sócrates realiza, señala:

En primer lugar, hablo de los más poderosos, que no son los zapateros ni los cocineros, sino los de buen juicio para el gobierno de la ciudad y el modo como estaría bien administrada, y no solamente de buen juicio, sino además decididos, puesto que son capaces de llevar a cabo lo que piensan, y que no se desaniman por debilidad de espíritu (491a-b).

Calicles rechaza el ámbito físico y el criterio cuantitativo en el cual se podría instalar su concepción del poder según la naturaleza. El “tener más” (488b) no es entendido por Calicles en términos físicos; por ello, el criterio no puede restringirse al mayor enunciado de cantidad<sup>187</sup>. Por un lado, son los de mejor juicio, y no los que detentan la superioridad física, los que se establecen como los mejores, más poderosos y fuertes. Surge, así, una diferencia cualitativa. En tanto superiores, no se dedican en relación con sus subordinados a acumular más cosas en términos numéricos. Así, hay que entender el dominio y el *tener más* en virtud de la obtención del estatus de gobernantes de la ciudad. La dirección política se establece con

---

de la fuerza. Al no haber, en principio, algo cualitativamente distinto a esta así concebida, se distingue, para catalogar a los individuos, un criterio cuantitativo. En otros términos, este trata de averiguar si la superioridad indicada por Calicles se puede atribuir a una establecida según una apreciación completamente física. Si eso fuese así, entonces la multitud (que ha sido catalogada como débil), en tanto muchos hombres reunidos son más fuertes que uno (el gobernante), sería lo más poderoso; y, por ello, lo dictado por el *nómos* estaría en consonancia con lo establecido según la *physis*. Calicles rechaza rotundamente esta equiparación atribuyéndole a Sócrates una disposición que busca generar vergüenza y burla. Es la segunda vez que le atribuye este carácter. La primera vez fue al inicio de su discurso. Y lo caracterizó como orador (482e).

<sup>185</sup> El término es *phrónēsis*. Calicles nos dice: “Sin duda, creo que eso es lo justo por naturaleza, que el mejor y de más juicio gobierne a los menos capaces y posea más que ellos” (490a). Teniendo en cuenta la dificultad para traducir este término, se le indicará como inteligencia o mejor juicio, siguiendo la traducción de Gredos. En un momento, sin embargo, nos daremos la licencia de identificarlo con la sabiduría.

<sup>186</sup> Frente a aquello que debe reclamar y hacer suyo el mejor hombre en la polis, Sócrates procede, en primer lugar, atribuyendo a este *objeto* características materiales, de las cuales se desprende, como en lo anterior, un criterio restringido a la cantidad. De ese modo, el mejor hombre tendría que reclamar más cosas para él en relación con los que caen bajo su dominio (por ejemplo, alimentos, bebidas o ropas). Calicles, de nuevo y de modo violento, rechaza esta vinculación. Sócrates vuelve a indicar lo que parecía ya haber abandonado con la aceptación de que el mejor hombre es el que tiene mejor juicio (490b-491a).

<sup>187</sup> Weiss, por otro lado, entiende que este “tener más” en relación a “the greatest good”: “the natural entitlement of the greatest men” (*cf.* Weiss, R., *op. cit.*, p. 105). Sin embargo, a diferencia de lo que nosotros suscribimos, ella sostiene que Calicles no desea gobernar, sino que desea ser próspero y estar seguro (*cf. ibid.*, 104). Como veremos, no obstante, el alcanzar el gobierno es cosa fundamental para alguien como Calicles.

una superioridad cualitativa con respecto al estatus que tienen los integrantes de la multitud. El establecimiento del poder según la naturaleza implica una superioridad tanto en la disposición de aquellos que conforman el grupo que domina como en relación a aquello que obtienen y en virtud de lo cual se desenvuelven. Lo justo, así, es que los de buen juicio y decididos gobiernen. Calicles supone el marco de una jerarquía de estratos diferenciados en los cuales, en principio, se distingue el grupo del poder político de aquel que está conformado por la masa<sup>188</sup>.

Asimismo, Calicles agrega un nuevo término para señalar el grupo de los más poderosos. Estos deben ser decididos (*andreîoi*), lo que sirve para evidenciar dos cosas. Por un lado, al agregar una nueva noción para referirse a los más poderosos, ha virado su opinión con respecto a lo que entiende acerca de este grupo. Su *lógos* no es permanente sino maleable. Por otro lado, la vinculación con la *andreía* expone una numeración de virtudes –pues esta se suma a la justicia y a la inteligencia o mejor juicio (*phrónēsis*)– que, claramente, remiten al tema de las virtudes en la *República*. Lo sugerente de este punto es que estas adquirirán sentido, desde el punto de vista de Calicles, a la luz de su referencia a la virtud que se refiere al dominio de uno mismo (*Gorg.* 491d, *Rep.* 430e), y que, sin embargo, será elaborada en oposición a lo que dicta la vida filosófica.

2.3.1.3 La virtud de la *moderación*.- Establecido lo que es justo apelando a la figura del que tiene *mejor juicio* (*phrónimos*) y del *decidido* (*andreîos*), Sócrates, como señala Strauffer<sup>189</sup>, parece variar de tópico, y se dirige a abordar un tema, en principio, nuevo. Alcanza, así, el tema de la *sōphrosúnē*<sup>190</sup>. El eventual viraje de la discusión se funda en la interpelación de

<sup>188</sup> Por otro lado, el establecimiento de Calicles de lo justo por naturaleza nos lleva a vincular, de manera implícita en esta parte del diálogo, la relación entre el hombre más poderoso y el tirano. Como veremos, esta identificación será corroborada más adelante cuando Calicles apele a algunas figuras históricas. Recordemos, también, que Polo hizo esto en su discusión con Sócrates (470d, 471a).

<sup>189</sup> Cfr. Strauffer, D., *op. cit.*, p. 102. En principio, se puede decir que varía de tópico. No obstante, si tomamos en cuenta la cuestión de las virtudes que, en conjunto, conforman la virtud más excelente, entonces el cambio no es dramático ni genérico. Por el contrario, Platón podría estar explorando, desde la mirada invertida de Calicles, los diferentes componentes (es decir, las virtudes específicas) que conforman la virtud por excelencia.

<sup>190</sup> La tesis de Strauffer establece que el cambio de tópico implica un cambio en la estrategia de Sócrates para desligarse, brevemente, del lugar en el cual Calicles se siente más vulnerable y apuntar, así, a un trato diferente (Cfr. Strauffer, Devin, *op. cit.*, pp. 102 ss).

Sócrates acerca del dominio de los más poderosos sobre ellos mismos<sup>191</sup>. Sin embargo, este cambio es propiamente una profundización de la temática, pues señala un elemento de importancia capital para la explicación de la figura del retórico y su desenvolvimiento práctico. Calicles traduce, en el marco de la disposición con respecto a los apetitos, su postura sobre lo mejor y lo más poderoso. Rechaza el dominio de sí mismo. Niega el dominio sobre las inclinaciones<sup>192</sup>. El más poderoso no debe dominar y dejar sin satisfacción sus deseos. En un pasaje en el cual sintetiza su postura, nos dice:

Al contrario, lo bello y justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos (*epithymíai*) se hagan tan grandes (*mégistai*) como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión (*andreía*) e inteligencia (*phrónēsis*) y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo (491e).

Establecido que el (1) justo tiene (2) buen juicio y es (3) decidido, se afirma el hecho de que estas disposiciones suponen una actitud (4) desmedida con respecto a las propias inclinaciones o apetitos. El justo debe, como si fuese una relación natural con su poder y superioridad, dejar que sus deseos aumenten *sin medida* o determinación hasta alcanzar grandes proporciones para luego ser satisfechos sobre la base de las otras virtudes. Su decisión (*andreía*) e inteligencia (*phrónēsis*), así, solo pueden entenderse a la luz del servicio que le brindan a esta tarea: satisfacer los deseos según la ocasión. Es este énfasis de Platón en la inmoderación lo que permite concretar una explicación de la concepción de la retórica, de modo que delimita la figura del retórico. La falta de dominio de uno mismo, que se establece como desmesura, supone que ciertas disposiciones del alma se vuelquen y sirvan a esa tarea, y que se entiendan sus mejores desenvolvimientos solamente en la medida en que la pueden llevar a cabo exitosamente. Así, el desenvolvimiento del que vive según este criterio señala la constante satisfacción de los apetitos. Esto implica, en principio, la búsqueda del placer desvinculada de

<sup>191</sup> Al respecto, podemos decir que el dominio establecido sobre los demás ahora es vuelto sobre aquel que domina para ver las implicancias de esta vuelta sobre el propio sujeto. De esa manera, surge la indagación acerca del criterio en virtud del cual el más poderoso de los hombres debe comportarse. Esto, naturalmente, implica la relación directa con el deseo (*epithymía*). Y en tanto implica esto, este trae a la discusión, también, la referencia a las pasiones (*páthē*). De esa manera, nos dirigimos hacia el tópico del placer (*hēdonē*) y del dolor. Como veremos, un criterio que privilegie como objeto este tipo de referencia se opondrá al que detenta Sócrates.

<sup>192</sup> Ante la pregunta de Calicles por aquello que entiende por “dominarse a sí mismo”, Sócrates responde: “Bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y deseos que le surjan” (491e).



una normatividad que permite distinguir sus tipos. La figura del *poderoso* adquiere, de esta manera, más claridad cuando es abordada desde la falta de dominio de sí, pues brinda un particular estatus en el alma y, de manera práctica, un criterio de desenvolvimiento basado solo en la obtención de placer como consecuencia de esta disposición, una referencia subjetiva, particular y, en última instancia, arbitraria, punto que estaba presente en las discusiones anteriores pero que ahora alcanza un vínculo inmediato a la praxis: según este criterio se comporta el retórico. A partir de esta precisión, la figura del retórico se expresa concretamente en la medida en que se determina el modo de vida que lleva a cabo. De esa manera, Calicles concluye: “Pero, Sócrates, esta verdad que tú dices buscar es así: la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la *virtud* y la *felicidad*; todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necedades y cosas sin valor” (492c).

Para Calicles, el hombre virtuoso es de la índole indicada. La justicia de la naturaleza supone “mejor juicio” y “valentía” para satisfacer los apetitos, de modo que están al servicio de estos, estableciéndose como virtudes en la medida en que satisfacen los deseos de un alma intemperante. Teniendo en cuenta lo que se establece en la discusión con Polo, cuando se determinó la concepción de la adulación en referencia al comercio con placeres y no con el bien, podemos descubrir, en discusión con Calicles, el énfasis platónico en uno de los aspectos de esta mirada que señala claramente el desenvolvimiento del hombre: la satisfacción de los deseos, es decir, la búsqueda del placer sin apuntar a otro criterio. Quien vivencia esto se halla, como señalamos, en comercio con apariencias y se desvincula de la *téchnē* socrática, pues, finalmente, apunta solo a lo que parece bueno sin dar cuenta necesariamente de lo que realmente es la mejor disposición.

Frente a la exposición de Calicles y ante la subsunción de la concepción de la retórica de la adulación bajo el marco del comportamiento intemperante, no debe sorprendernos la respuesta socrática, la cual hacia el final de la discusión con Calicles explicita la identificación entre el bien y el orden y la proporción (504a). Encontramos un corolario indispensable de la concepción platónica acerca de la naturaleza del bien, el cual especifica la noción de mejor disposición o salud de su objeto. Este trato empieza en 503d con la equiparación del bien, en

el marco del desenvolvimiento de los artesanos, con un orden determinado, que es indicado también para los médicos en tanto conciertan el cuerpo. También con respecto al alma, debemos entender su bien en términos de orden y concierto, a los que se llama norma y ley<sup>193</sup>, en los cuales consisten las virtudes de la justicia y de la moderación, en abierta oposición a lo que Calicles define cuando trata de determinar la justicia (491e). En 506c, Sócrates vincula lo bueno con la posesión de cierta cualidad, la cual está dispuesta, tanto en el alma como en otras cosas, por el *orden*, la rectitud y el arte (506d) afirmando, así, que lo bueno consiste en ese tipo de disposición, y señalando explícitamente como condición necesaria para alcanzar este ordenamiento a la racionalidad filosófica comprendida en la *téchnē* socrática.

Es el orden en el alma la que la hace buena, mientras que su maldad recae en su desorden (506e). La traducción del orden en el alma es clara para Sócrates: este implica un alma *moderada* (491e, 507a). Pero la misma *moderación* implica, con razón, un orden que engloba, en general, la disposición total del alma. De esa manera, en un largo excursu<sup>194</sup>, se establece que toda alma moderada es buena y que este estatus implica las otras virtudes: justicia, piedad y decisión (valentía). Si bien no se menciona en este recuento a la *phrónēsis*, que, en este punto, funge de la virtud racional por excelencia, esta está supuesta como elemento fundamental para alcanzar la *aretē*. En efecto, (1) se le ha incluido como necesaria para dar cuenta de la justicia desde el principio de la conversación con Calicles (491a-b), además de que en diálogo con Polo (2) se han incluido a la *téchnē*, que supone conocimiento filosófico y ciencia<sup>195</sup>, y al poder (466b-468e), señalado como poder racional, como necesarios para alcanzar el bien (491a-b). A esto habría que agregar la tesis de Sócrates, en diálogo con Gorgias, que suscribe que el que *conoce* lo bueno es bueno íntegramente (460b). Surge, por ello, un vínculo entre las virtudes mencionadas que, en general, permite señalar el ordenamiento del alma. Solo en virtud de esta disposición, se puede afirmar el *eû práttein*<sup>196</sup>, una referencia explícita a la articulación entre un alma bien dispuesta y la acción justa que

<sup>193</sup> Para ver la discusión acerca de estos términos en relación con el orden y la moderación, *cfr.* Strauffer, D., *op. cit.*, pp. 130-135.

<sup>194</sup> Este, como veremos, se da después de la primera afirmación fundamental que conduce a la rehabilitación de la retórica, la cual se encuentra como corolario del establecimiento de las actividades bajo el marco de lo político (501c-503a). Es también sugerente el hecho de que este largo excursu se da en diálogo con Gorgias, puesto que Calicles ha abandonado la conversación. Esto apoya la postura de Strauffer (*cfr.* Strauffer, D., *op. cit.*, pp. 23ss., 28-29, 40-41.).

<sup>195</sup> *Cfr.* Kahn, Ch., *op. cit.*, p. 133.

<sup>196</sup> *Cfr. ibid.* 144.

aquella promueve. En ese sentido, un hombre que se encuentre en este estado será capaz de convivencia (507e) y de amistad (507e). En esto precisamente consiste el orden (*kósmos*), en relación directa con la disposición del cosmos (508d).

La proposición socrática acerca de la naturaleza del bien termina con lo expuesto. Sócrates aborda, finalmente, el *bien* entendido a la luz del *ordenamiento* del alma. Esta conclusión, y los discursos que la encaminan, sin embargo, no se desvinculan ni rompen la unidad del diálogo, sino que profundizan en la discusión sobre la caracterización del retórico de la adulación. La traducción socrática del bien en términos de un ordenamiento del alma se entiende, puntualmente en el decurso del *Gorgias*, como una respuesta al establecimiento de un último aspecto de la concepción de la adulación expuesta como modo de vida. Si en la discusión con Polo habíamos observado la referencia a un desacuerdo entre el estado epistémico del hombre y el querer –lo cual suponía una contradicción–, en la discusión acerca del *modo de vida*, la concepción retórica es comprendida, sobre la base de la inmoderación, como un desacuerdo entre las disposiciones o partes del alma en tanto se carece de una medida con respecto a los apetitos, es decir, en tanto se priva a la razón de ejercer su función directora. De ese modo, el criterio de lo mejor se supedita a esta dinámica, asumiendo que solo se es sabio (*sofós, phrónimos*) y valiente (*andreîos*) en la medida en que se consiguen los fines de las inclinaciones, los cuales se corresponden con la obtención de mayor placer, dinámica que no permite el ordenamiento del alma<sup>197</sup>. Queda, así, indicado el último aspecto de la concepción de la adulación y, específicamente, de su retórica.

<sup>197</sup> Una precisión mayor sobre el *dominio de uno mismo* puede retratarse de manera clara en las imágenes que Sócrates le brinda a Calicles antes de exponer sus argumentos (495a-499b), lo cual nos permite entender mejor la concepción que suscribe Calicles estableciendo un paralelo con la *República*, además de reconocer los aspectos didácticos del mito. En efecto, entre 492e y 494e Sócrates brinda dos breves narraciones. En la primera, como señalan Dorion y Szlezak, se presupone un alma en la cual se distingue una parte referida a los deseos –el tonel– y otra parte que implica la parte racional –el cedazo– bipartita (cfr. Dorion, L., “*Enkrateia* and the partition of the soul in the *Gorgias*” en: Barney, R., T. Brennan y Ch. Brittain (eds.), *Plato and the divided Self*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012 y Szlezak, T.A., “Górgias. O interlocutor ideal os pequenos mistérios”, en: *Platão e a escritura da filosofia. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*, São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 216). Szlezak asegura que el cedazo, entendido como el alma en sentido general, supone la parte racional en oposición a la parte apetitiva (cfr. Szlezak, T.A., p. 216). En el caso de los intemperantes, la parte vinculada con las pasiones está agujereada puesto que es insaciable (493a). Es decir, no funciona correctamente precisamente por esta característica; al mismo tiempo, es el cedazo el que sirve de instrumento para llenar el tonel agujereado, de modo que es *medio-para* (cfr. *ibid.*, p. 16.), lo que le da un estatus inferior con respecto a aquello que es fin en sí. Esta imagen, así, explicita el desacuerdo –y desorden– en el que se encuentran los intemperantes o inmoderados. El dominio de uno mismo en el *Gorgias*, que se entendía como base de la moderación y que suponía un control de los apetitos (*Gorg.* 491d-e,

La siguiente argumentación de Sócrates (494b-500a) se dirige a establecer la distinción entre placer y bien. En tanto Calicles suscribe la necesidad de satisfacer sus apetitos, se establece la necesidad de alcanzar el placer como finalidad del retórico. La argumentación de Sócrates tiene como fin demostrarle, de manera flagrante, que (1) confunde, justamente, lo bueno con lo placentero, y que, por ello, (2) debe reconocer la diferencia cualitativa entre estos. En ese sentido, Sócrates debe indicar el hecho de que es el alma racional desplegándose excelentemente la que debe regir sobre las pasiones y no al revés, pues toda vez que suceda lo inverso, aunque parezca, en virtud de una teoría en principio consecuente, justificarse una manera de obrar, no se habrá llegado a alcanzar verdaderamente la diferencia y, así, el reconocimiento del verdadero bien y el orden en el alma. Faltará, así, el despliegue del *lógos*. En ese sentido, la indicación socrática del “dar razón” (501a) aparece como un aspecto para diferenciar los desenvolvimientos de Sócrates y Calicles. Mientras que este ha elaborado una diferencia conceptual que le permite diagnosticar su propia concepción de justicia, no puede, en el marco de la discusión filosófica, fundamentar su postura. Es, por el contrario, Sócrates quien examina y refuta su concepción, de modo que es este el que, en esta dinámica, puede fundamentar su mirada y, por ello, establecer la vida filosófica como la preeminente. Nuestro siguiente punto apunta a este tipo de reivindicación, algo que puede indicarse como una victoria filosófica expuesta dramáticamente en los últimos pasajes del *Gorgias*.

### 2.3.2 Los aspectos prácticos del retórico

2.3.2.1 Las características del interlocutor dialéctico.- El decurso del diálogo hace patente la necesidad de abordar los elementos dramáticos en la medida en que estos, en tanto indican el

---

*Rep.* 430e) tiene un paralelo, como es la tesis de Dorion (*cf.* Dorion, L.A., *o.c.*, p. 40.), con el que se establece en la *República*. En este diálogo, se señala que en el alma hay una parte mejor y otra peor. Cuando se da el dominio de la parte peor sobre la mejor, hay inmoderación, mientras que uno será dueño de uno mismo, es decir, será moderado, cuando la parte mejor domine a la peor (*Rep.* 431a-431b, 432a, 442c-d). Así, la dimensión racional del alma, que es la mejor, se encuentra siendo utilizada en los intemperantes como instrumento para la satisfacción de los deseos, algo que Calicles supone, y que, ahora vemos, se desprende de la suscripción de la constante satisfacción de los deseos como fin, indicando la búsqueda del placer sin la medida del bien que le otorgaría la dirección racional. Hay, pues, una inversión de roles que no permite un desenvolvimiento ordenado puesto que la parte a la que, por naturaleza, le corresponde gobernar no lo hace. Esta inversión de roles, sin embargo, tiene un fundamento en la *República* toda vez que Sócrates señala la tesis explícita que configura la definición de la justicia: que cada quien haga lo que le corresponde –según, claro está, la naturaleza– (*Rep.* 434a, 434b-d, 441d, 444d), punto ausente en el *Gorgias*, en el cual solo a través de una imagen se busca esbozar estos aspectos.

carácter de los que discuten, evidencian la individualidad de sus elecciones de vida respaldadas, ambas, por puntos de vista que se han ido exponiendo y que ahora son concretados en un personaje particular<sup>198</sup>. Se evidencia, en la dimensión dramática, la forma de vida de los personajes y las maneras en que se desenvuelven. De ahí que el ataque de Calicles rescate la posibilidad de la *muerte* del personaje Sócrates<sup>199</sup> de manera aún más radical que Polo, pues se trata, en este punto, de una lucha de esta índole<sup>200</sup>. La pérdida de la vida es la amenaza de Calicles porque su fin máspreciado es conservarla. Para Sócrates, sin embargo, el que contradice los principios racionales regentes de su comportamiento es el que desaparece, no ya en términos físicos o corporales, sino desde la mirada filosófica (la cual no se condice, como ya vimos con Polo, con el resguardo de la vida)<sup>201</sup>. En otras palabras, se debe vivir justamente –se debe cuidar el alma– aunque esto suponga, eventualmente, perder la vida. Son, pues, dos maneras de vivir, encarnadas cada una en los dos personajes que dialogan: Calicles detenta la vida retórica (expuesta, en su cénit, en la aplicación práctica desde su propia concepción de las cosas); Sócrates resguarda y lleva a la praxis la vida filosófica.

Calicles no solo busca justificar la concepción de base de la retórica, sino que también se dedica a la vida política de manera activa –recordemos que tanto Polo como Gorgias se dedican, sobre todo, a la enseñanza y a la teoría– de modo que se entrega a ella desenvolviéndose según los fines que ha establecido desde su postura. De manera paradigmática, este personaje relaciona expresamente pensamiento ético y elección de vida. Por ello, en su desenvolvimiento se debe corroborar prácticamente la concepción que posee. Esta manera de encarnar el ideal retórico de la adulación se evidencia, así, a lo largo de la discusión con Sócrates. Pero en tanto encarna la concepción elaborada y puesta como base de

---

<sup>198</sup> Si bien, a lo largo del diálogo, como veremos, los aspectos dramáticos nos permitirán cerrar el objetivo del diálogo, solo en la medida en que el modo de vida (que implica la performance) es puesto conceptualmente en el último diálogo surge la necesaria vinculación entre el contenido expresado y los elementos dramáticos. Solo en la medida en que el modo de vida es tomado como noción a abordar se nos abre la posibilidad de, correlativamente, vincular con este los elementos dramáticos que los personajes nos han ido brindando. De ahí que, en este último momento, hacia el final del diálogo, se podrá hablar de una articulación entre contenido discursivo y performance dramática de los personajes.

<sup>199</sup> Kahn señala esto: “It is a question here not of who wins the argument, but how one must live one’s life and, if necessary, die” (cfr. Kahn, C., *op. cit.*, p. 127).

<sup>200</sup> Recordemos que la postura de Calicles tiene como presupuesto la tesis acerca de la afirmación de la vida (entendida en términos desiderativos y corporales) y la ampliación de su rango de dominio.

<sup>201</sup> Cfr. Strauffer, D., *op. cit.*, p. 145. Este punto aparecerá claro hacia el final de la discusión.

la retórica –identificándose con la figura paradigmática del retórico–, se opone radicalmente al modo de vida socrático y, por ello, no es extraño que se frustré sistemáticamente la posibilidad de establecer un vínculo en el diálogo entre los representantes de cada uno de los dos modos de vida. Habrá, prácticamente, un abismo insalvable.

Luego de la distinción entre Naturaleza y Ley (482c-486d), Sócrates señala que Calicles es el interlocutor perfecto para probar la verdad de su pensamiento, pues es como la piedra idónea y bien cultivada que, en tanto tal, probará el estado del oro (487d). Esta es una afirmación bastante ambigua: como veremos, se puede entender en más de un sentido. Sócrates encamina la comprensión de su afirmación al indicar que ha descubierto en Calicles tres características que lo hacen el contendiente idóneo para probar sus principios y para defender la vida que ha elegido vivir (una en consonancia con la filosofía). Este es (i) instruido, (ya que tiene ciencia) ii) benevolente, es decir, amigo de Sócrates<sup>202</sup>, lo que supone una comprensión dialéctica en detrimento del proceder erístico<sup>203</sup> y (iii) tiene decisión (*παρρησία*) al hablar, pues no tiene vergüenza. Es, pues, franco. De esa manera, estos son tres requisitos fundamentales para obtener éxito en un diálogo que es filosófico (486e-487d, 487e). En otras palabras, en este punto, Platón introduce tres condiciones que deberá tener el interlocutor ideal para alcanzar, a través del diálogo, resultados positivos y, finalmente, establecer lo verdadero. Junto con el esclarecimiento del tema de la discusión (472c-473b), podemos señalar que estos tres atributos son indispensables cuando se ha de dar el diálogo filosófico.

Lo irónico, ciertamente, es que se dice que las características son detentadas por Calicles, puesto que estas son patentemente negadas por su comportamiento a lo largo del diálogo<sup>204</sup>. De esta manera, podemos entender el fracaso evidente de la conversación entre ambos: Calicles no llega a cumplir ningún criterio para convertirse en un buen interlocutor del *élenchos* socrático<sup>205</sup>. Desde la comprensión filosófica, Calicles, en primera instancia,

<sup>202</sup> Podríamos decir que, en este punto, la benevolencia se articula con la amistad haciéndose sinónimos (*cf.* Szlészak, T.A., *op. cit.*, p. 211).

<sup>203</sup> *Cfr.* Petruzzi, A.P., “Rereading Plato’s Rhetoric”, en *Rhetoric Review*, 15, 1 (1996), p. 18.

<sup>204</sup> *Cfr.* Szlészak, T. A., *op. cit.*, p. 210. Petruzzi indica que, pese a que en este punto se esté evidenciando la ironía socrática, no debemos perder de vista, en absoluto, la importancia de estas tres características (*cf.* Petruzzi, A.P., *op. cit.*, p. 18).

<sup>205</sup> *Cfr.* Szlészak, T.A., *op. cit.*, p. 210-213.

demuestra que no es sabio. Su sabiduría, sobre la base de su buena educación (487b)<sup>206</sup>, se reduce al aprendizaje de poemas, señalados en su primera exposición (484b, 484e, 485d-486a, 486b). Asimismo, Calicles define de manera imprecisa y cambiante lo que es justo por naturaleza (491b), una debilidad intelectual atribuida a Polo y, en general, al retórico y no al dialéctico. Frente a la inmutabilidad de la sabiduría verdadera<sup>207</sup>, que no solo habla lo mismo sino siempre acerca de las mismas cosas (482a, 490e), Calicles se pierde en distintas oscilaciones cuando empieza a examinar el objeto de estudio. Otra manera de indicar esa falencia es señalar que si bien Calicles propone una base, en cierto sentido teórica, cuando determina la justicia de la naturaleza, no obstante, no puede *dar cuenta* de su posición, precisamente por los lineamientos que supone, en la discusión con Sócrates. En otras palabras, la concepción que Calicles detenta no le permite defender su postura en un encuentro dialéctico. Carece, así, del *dar razón* que, pertinentemente, aparece mencionado como parte de la *téchnē* socrática en este tercer momento (501a) como característica propia de quien posee ciencia. De esa manera Sócrates señala que su sabiduría no es la sabiduría propia de la (a) geometría<sup>208</sup> o (b) del orden (508a). Su sapiencia se sostiene, si cabe la expresión, en la disposición intemperante del alma y sus demandas. Procede del mismo modo que sus compañeros al apelar a tácticas retóricas, pero sin ningún fundamento y con la finalidad erística de hacer prevalecer su postura. Carece, así, de la correcta mirada intelectual que reconoce lo bueno verdaderamente.

Con respecto a la atribución de benevolencia, esta implica la amistad entre ambos (487a), pues, como Zslézak remarca, ambos términos (*eúnous* y *filos*) son empleados como sinónimos en este pasaje<sup>209</sup>. Hay, también, una vinculación entre la amistad y la honestidad, dejando de lado el engaño (487e): los verdaderos amigos no se engañan. Sócrates, sin embargo, indica la mentira evidente de Calicles. Este primero dice que es su creencia el que todo placer es bueno (405b) para luego, después de la examinación de Sócrates, señalar que lo hizo de broma y que,

---

<sup>206</sup> Cfr. Petruzzi, A.P., *op. cit.*, p. 18.

<sup>207</sup> Cfr. Szlézak, T.A., p., *op. cit.*, 212.

<sup>208</sup> Cfr. *ibid.*, p. 212 y 508a.

<sup>209</sup> Cfr. *ibid.*, p. 211.

en efecto, no suscribe su anterior afirmación<sup>210</sup>. Sócrates patentemente rechaza la característica de amigo de Calicles (499c). Este tiene, más bien, una amistad por el *dēmos* y, en ese sentido, por lo que demanda la multitud (481d-e), de modo que no puede entregarse a la búsqueda de la verdad en diálogo con Sócrates.

En relación con lo establecido sobre la benevolencia<sup>211</sup>, la eventual franqueza de Calicles en el diálogo filosófico no se corrobora. Como Zslézak señala, esta carencia puede indicarse de manera dramática si apuntamos al alejamiento de Calicles del diálogo con Sócrates<sup>212</sup>, el cual supone el actuar con una finalidad erística y una desvinculación de la temática en discusión. En primer lugar, como hemos señalado, Calicles afirma cosas que no cree (fundamentalmente, la igualdad entre bien y placer para no contradecirse) (495a), es decir, para no ser refutado dice detentar creencias que, sin embargo, no detenta, algo que, teniendo en cuenta la condición de la veracidad del interlocutor para el desenlace del *élenchos*, anula la posibilidad de una aplicación exitosa de este<sup>213</sup>. Esto enfatiza, así, la finalidad de Calicles de no perder en la discusión –como, desde su criterio, fueron derrotados Gorgias y Polo–.

Podemos, también, explorar la incomodidad gradual de Calicles en la discusión, en virtud de la cual señala su verdadera motivación. Hacia el final del primer argumento que Sócrates expone, señala: “No sé qué sofismas dices, Sócrates” (497a). Luego pregunta: “¿Qué tontería vas a decir, Sócrates?” (497a). Finalmente, sentencia: “No sé qué estás diciendo” (497b). El motivo que le hace permanecer en la discusión es la complacencia de Gorgias, es decir, la satisfacción individual de alguien más (podríamos decir, los otros oyentes o, finalmente, el *demos*, puesto que le conviene) y no el amor a la verdad. Así, sentencia: “Pregunta, pues, tú esas menudencias y mezquindades, puesto que le parece bien a Gorgias” (497c). Frente a la pregunta de Sócrates acerca de su parecer, suscribe: “No, pero lo acepto, a fin de que termines esta conversación y para complacer también a Gorgias” (501c). Es, luego, contundente: “No me interesa absolutamente nada de lo que dices, y te he contestado por complacer a Gorgias”

<sup>210</sup> “Hace tiempo que te escucho, Sócrates, asintiendo a tus palabras y meditando que, aunque por broma se te conceda cualquier cosa, te agarras a ello como los niños. Como si tú creyeras que yo, o cualquier otro hombre, no juzgo que unos placeres son mejores y otros peores” (499b).

<sup>211</sup> Cfr. Zslézak, T. A., *op. cit.*, p. 211.

<sup>212</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>213</sup> Calicles señala: “Para que no me resulte una contradicción si digo que son distintos, afirmo que son la misma cosa” (495a).



(505c). Gorgias, oportunamente, ha intervenido para que Calicles responda a las preguntas de Sócrates (497b). De esa manera, los discursos de Calicles se van acortando desde las largas exposiciones acerca de la naturaleza y de la justicia de la naturaleza a afirmaciones breves que evidencian su desvinculación del motivo del diálogo. Calicles no está augusto con la conversación<sup>214</sup>, y en virtud de su llamada franqueza, afirma esto señalando el motivo que tiene para seguir en ella.

Desde la mirada platónica, sin embargo, Calicles no es franco en un sentido filosófico. Si lo fuese, como indica Szlézak, buscaría socorrerse en el marco de la discusión filosófica fundamentando su postura, es decir, brindando razones dentro de las condiciones dialécticas<sup>215</sup>. Por el contrario, empieza a callar y a esquivar el encuentro. Si es franco, en la medida en que dice lo que piensa, se diría que lo es desde la inversión de la dimensión dialéctica en una erística, que se cierra al diálogo para ganar de alguna forma en circunstancias desfavorables. Esto se debería al hecho de que carece de la sabiduría y de la amistad filosófica, las otras dos características indicadas por Sócrates. Como señala Badenes, podríamos decir que al extremar su franqueza –y, por ello, al no tener franqueza filosófica– rompe el vínculo dialéctico porque no llega finalmente a conceder nada<sup>216</sup> cuando dice lo que, en principio, piensa. En otras palabras, es franco en no ser franco –filosóficamente, se diría– y no entrar en el diálogo para ser refutado al no querer poner a prueba sus opiniones, una característica perteneciente al filósofo (457c-458b).

Desde la comprensión filosófica de Sócrates, Calicles jamás llega a establecerse como el contendiente ideal; por el contrario, es el más alejado de los tres interlocutores para cumplir con estas condiciones que permiten la integración en el diálogo filosófico. La falta de estas

<sup>214</sup> “Sea así, Sócrates, a fin de que termines la conversación” (510a) “Desde luego, si es tu gusto” (514a) “C: ¿Quieres que te diga que estoy de acuerdo? S: Sí, si crees que digo verdad. C: Pues de acuerdo” (516c).

<sup>215</sup> Cfr. Szlézak, T.A., *op. cit.*, pp. 210-213.

<sup>216</sup> Badenes rescata la dimensión retórica del diálogo en profundo vínculo con la consideración de la audiencia, la cual, a su vez, implicaría la aceptación de la vergüenza. Asimismo, la dimensión dialéctica estaría en profunda concordancia con la consideración de la compañía, es decir, del interlocutor dialéctico. Este marco, finalmente, lo lleva a argumentar que Calicles exagera al extremar la disposición dialéctica en la medida en que rechaza todo tipo de consideración de la audiencia, negando, finalmente, la posibilidad de diálogo en la medida en que tiene un exceso de *parresía* (libertad de expresión que se desvincularía de la vergüenza). Por ello, este autor concluye la necesidad de que en todo diálogo aparezca siempre “la dimensión retórica” (cfr. Badenes, A., “Dimensiones dialéctica y retórica de la argumentación en el Gorgias de Platón”, en: *Circe de clásicos y modernos*, 9 (2004), p. 58, p. 63 y p. 65).

aptitudes en Calicles nos permiten reconocer que su caracterización “práctica” como carente de estas características no solo explica su eventual desaparición de la conversación sino que, también, estos eventos asientan dramáticamente una forma concreta en que Platón quiere que comprendamos al *retórico*. Calicles no tiene las características para entrar en el diálogo filosófico porque se opone a la dimensión de la filosofía de manera extrema: hay una suerte de cesura entre él y la vida filosófica. Podríamos decir, en la medida en que es la antítesis socrática manifestada en el diálogo, que es la concreción práctica de la concepción que se ha criticado a lo largo de este. De esa manera, la concepción de base de la retórica de la adulación –profundizada conceptualmente– es evidenciada ahora en toda su manifestación dramática.

2.3.2.2 Puntos positivos del alejamiento de Calicles.- El delineamiento y coherente abandono de Calicles nos permiten justificar dos consecuencias. En primer lugar, podemos ver la intención platónica de señalar el triunfo socrático –el triunfo de la vida filosófica–, que permanece, desde el diálogo, como irrefutable y hace desaparecer las premisas de la vida retórica de manera práctica. Ante esto se podría objetar que esta lectura es erística. Podríamos decir, no obstante, que no es así en la medida en que la victoria es de la misma *verdad*, que es detentada por Sócrates, finalidad puesta en evidencia con Gorgias<sup>217</sup> y apoyada por la suscripción de la verdad como irrefutable (473b). Por otro lado, desde una perspectiva didáctica o *paidética* de la actividad socrática, se podría hablar del fracaso de esta en la medida en que no logra su cometido<sup>218</sup>. Sin embargo, ante esto se puede objetar el hecho de que con determinados interlocutores será imposible, de manera patente, establecer un diálogo “constructivo”<sup>219</sup>. En este caso, podríamos decir que Calicles, al carecer irremediabilmente de las características otorgadas al interlocutor filosófico, se establece como el paradigma de quien es imposible de ser convocado por la vida filosófica. Sin embargo, este tipo de interlocutor, como Radcliffe ha señalado, puede servir de paradigma negativo para los demás, es decir, para aquellos que aún pueden ser parte del vínculo que se busca establecer<sup>220</sup>. Desde ese punto de vista, la victoria de la verdad, manifestada en la permanencia del discurso socrático, también

<sup>217</sup> Cfr. Wardy, R., *op. cit.*, pp. 70-71 y 457c-458b.

<sup>218</sup> Cfr. Tonelli, M., *op. cit.*, p. 142.

<sup>219</sup> Cfr. Radcliffe. E.G.III., *op. cit.*, pp. 178-182 y 184.

<sup>220</sup> Cfr. *ibid.*

cobra una mayor justificación, en la medida es que es necesario que se evidencie dramáticamente frente a los demás.

Podemos volver a la imagen de la piedra que prueba el oro y reconocer la ironía socrática que le otorgaba características dialécticas a Calicles. Nos preguntamos si no ha sido, en efecto, el adversario ideal –no porque se alcance con él un fin excelente en diálogo– sino porque se ha opuesto a la postura socrática, algo completamente interpretable en la imagen que se expuso. De ese modo, Sócrates probaría la validez de su postura, en un caso extremo como Calicles, no alcanzando necesariamente la persuasión y un vínculo de comunidad, algo que, en principio, está viciado, sino afirmando la permanencia de su *lógos*, lo cual se comprueba dramáticamente, para afianzar la superioridad de la vida filosófica<sup>221</sup>.

Pero ¿qué implica que Sócrates haga prevalecer dramáticamente su *lógos*? En este punto, llegamos a la indicación de la oposición práctica de dos tipos de desenvolvimiento que, a su vez, se fundan en concepciones –o principios– distintos. Se puede decir que era necesario, en virtud de la finalidad platónica, llegar a este extremo no solo para evidenciar la naturaleza de la retórica en un sentido concreto sino también para ver la manera en que surge una crítica y oposición a esta que, en términos de *lógos*, la supera. En ese sentido, al mismo tiempo que la concepción de la adulación ha sido elaborada y concretada, la postura que detenta la *téchnē* filosófica, correlativamente, ha sido, también, elaborada y comprendida por un personaje. Sobre esta base, se puede realizar una profundización para dar paso al reconocimiento de una nueva retórica definida y llevada a la práctica por Sócrates.

---

<sup>221</sup> Podría señalarse, sin embargo, que el desenvolvimiento socrático reconoce –o, en todo caso, Platón lo hace– en este tipo de contextos, y en la figura de Calicles específicamente, ciertas limitaciones fundamentales para un desenvolvimiento político como el que él que inaugura (cfr. Klosko, G., “The Insufficiency of Reason in Plato’s Gorgias”, en: *The Western Political Quarterly*, XXXVI, 4 (1983), pp. 584-585, pp. 593-594), carencia que, tal vez, con la innovación de la educación de la *República* son paliadas toda vez que una educación de las emociones desde la infancia es fundamental en el itinerario de la *paideia* del buen ciudadano (tomando en cuenta, para esto, la psicología basada en la división del alma). Recordemos, en este punto, que Sócrates sugiere que Calicles no es convencido, pese a que este ha reconocido que Sócrates, en cierto modo, tiene razón (“No sé por qué me parece que tienes razón, Sócrates; pero me sucede lo que a la mayoría, no me convenzo del todo” (513c)), porque posee un amor por el *dēmos*, un lazo no necesariamente racional. Asimismo, Sócrates no solo apela a los llamados “argumentos de hierro” sino a imágenes que, también, buscan persuadir de alguna manera al interlocutor, elementos que si bien no suponen una formación en términos cronológicos como hay en la *República*, señalan, según pensamos, un rescate de lo irracional que tiene gran importancia para la finalidad política en el marco de una labor didáctica.

## CAPÍTULO 3

### LA RETÓRICA NUEVA DE SÓCRATES Y SU APLICACIÓN

Apelando a algunos pasajes de la última parte del *Gorgias*, en este capítulo definiremos la nueva y noble retórica de Sócrates sobre la base de la dicotomía que se ha desplegado a lo largo del diálogo – (1) entre conocimiento y creencia, (2) *téchnē* y adulación y (3) modo de vida filosófico y modo de vida retórico– y que partió de la tensión generada por la división de la noción de persuasión (454e) en diálogo con Gorgias. Obtendremos, así, una retórica definida como *téchnē* de servicio fundamentada filosóficamente. Asimismo, completaremos esta definición realizando la vinculación entre dos dimensiones del diálogo –o dos perspectivas de acercamiento a su lectura–: la del contenido conceptual y la de la dimensión dramática, que se establece como paradigma del desenvolvimiento práctico<sup>222</sup>. De esa manera, expondremos los procedimientos o herramientas de la retórica de la adulación como propios también de la nueva y noble retórica. Así, llegaremos a comprender su naturaleza de manera global.

En el primer apartado, señalaremos tres puntos fundamentales –que parten de tres afirmaciones de Sócrates– que nos permiten, por un lado, realizar nuestro primer objetivo y, por otro, indicar la pauta para la realización del segundo. Estos se presentan argumentativamente de la siguiente manera: (1) la afirmación de la posibilidad de un buen orador –es decir, de alguien que posee una bella y buena retórica– (2) la transformación y rehabilitación de las actividades adulatorias como artes de servicio y (3) la aseveración del personaje de Sócrates de que él es el único que se dedica y lleva a la práctica la *téchnē* política. Discutiremos con mayor profundidad el segundo punto (2) toda vez que el uso del término *servicio* no parece ser unívoco en el *Gorgias*. En el segundo apartado, (a) abordaremos los procedimientos propiamente filosóficos que Sócrates lleva a la praxis así

---

<sup>222</sup> En otras palabras, hemos dividido, teniendo en cuenta que se trata de un diálogo, los *temas* –el contenido de la discusión, es decir, los conceptos– que los personajes abordan de las *acciones* que llevan a cabo –indicadas estas en el marco de la dimensión dramática o *performativa* del diálogo–. Esta forma de proceder ya la hemos empleado para elaborar mejor las características del personaje de Calicles como la concreción de la figura del retórico. Sin embargo, en este punto cobra una fundamental importancia en la medida en que la indicación de estos dos acercamientos es condición para señalar una articulación entre ambas lecturas.

como (b) los procedimientos retóricos, que Gorgias, Polo y Calicles detentan, pero que también Sócrates emplea en algunos momentos del diálogo. Esto nos permitirá justificar la aplicación práctica de la nueva retórica por parte de Sócrates. Finalmente, en el último apartado, apelando a algunas referencias a diálogos posteriores –a la *República* y al *Fedro*, específicamente–, aclararemos mejor la finalidad socrática con respecto a la retórica. Volveremos, así, a la referencia al *desacuerdo* del hombre como dimensión a la que apunta la actividad socrática en tanto actividad *paidética*.

### 3.1 El surgimiento y delimitación de la noción de una retórica nueva y buena

#### 3.1.1 Las dos clases de retórica

La referencia a la retórica surge en un contexto de importante mención. (1) En primer lugar, de manera general, la discusión (500a) supone la búsqueda del verdadero artista (*τεχνικός*) que en tanto tal distingue el placer del bien y, por ello, escoge los buenos placeres. En otras palabras, encarna la vida filosófica (500b-d) que implica el conocimiento científico de la *téchnē* socrática (500e-501c). (2) En segundo lugar, de manera puntual, la temática gira en torno a la labor política vinculada con el gobierno de la ciudad. En efecto, se enfatiza en la discusión en una clase de retórica: la que se dirige al pueblo ateniense con fines políticos<sup>223</sup> (502d-e). Lo fundamental en este punto es que esta no es afirmada solamente como *adulación*, sino que abre la posibilidad de una retórica hermosa<sup>224</sup> –es decir, buena<sup>225</sup>– (503a) que buscará hacer mejores a los ciudadanos (503a) en el ámbito público de la polis. Efectivamente, antes de esta indicación, no hay mención que aborde un sentido explícitamente positivo –y bueno–

<sup>223</sup> Esto no solo es evidenciado por la discusión anterior con Calicles, que señalaba la finalidad de gobernar políticamente a los demás. También Sócrates realiza una precisión (501d-502d) similar –como un guiño– a la que hace Gorgias en su *Encomio de Helena*. Explora diferentes actividades que buscan el placer hasta llegar a abordar a la poesía para, tomando esta como una clase de retórica, finalmente ahondar en aquella que se dirige a los ciudadanos, es decir, solamente a los hombres libres. Se establece, así, dentro de las coordenadas de la actividad retórica instaurada en el marco político, el idóneo para exponer las falencias éticas y prácticas de una concepción determinada del arte de las palabras (*cfr.* Gorgias, *op. cit.*, pp. 207-209.) en tanto señalada directamente la praxis correcta.

<sup>224</sup> “Pues si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que la oyen” (503a).

<sup>225</sup> Recordemos que Sócrates hace la vinculación entre lo bello y lo bueno. Para profundizar en esta relación, *cfr.* Serrano, R y M. Díaz, *op. cit.*, p. 46 y Weiss, R., *op. cit.*, pp. 85- 93.

de retórica en el *Gorgias*<sup>226</sup>. Consecuentemente, esto permite señalar la posibilidad de un orador bueno (504e) que posee el conocimiento que se ha suscrito para la *téchnē* y que dirige discursos a las almas de los ciudadanos teniendo siempre la intención de que estas alcancen la justicia, de tal modo que lleguen también a la moderación y, en general, a toda virtud (504d-e). De esta manera, la afirmación de la retórica como adulación es confrontada.

Tomemos en cuenta, también, la figura de Calicles. Este ha sido refutado después de evidenciar los lineamientos de la concepción que subyace a la retórica de la adulación y viene, además, evidenciando que no es él el contendiente ideal sino, por el contrario, que es la figura opuesta a Sócrates de modo que rechaza las características idóneas del interlocutor filosófico. En el marco en que constatamos la madurez de una retórica negativa tanto en su dimensión conceptual como evidenciada de manera concreta, Platón hace surgir la pista de una retórica que supone los elementos que hemos vinculado a la *téchnē* socrática, aunque aún sin especificar propiamente su naturaleza. Lo cierto es que esta retórica debe suponer aspectos positivos desde el punto de vista filosófico. En tanto la retórica buena o el buen retórico son descritos con el nombre que era coextensivo con la concepción que se criticaba como negativa, siendo mala y fea, se evidencia una ampliación del término que debe necesariamente examinarse –más aun si tenemos en cuenta que esta posibilidad no es encarnada por los políticos de la época ni por los políticos antiguos<sup>227</sup> (503b, 504-516a)–.

<sup>226</sup> Hay, sin embargo, hacia el final de la discusión con Polo, una indicación sobre el uso que se le podrá dar a la retórica luego de descubrirse que cometer injusticia es el peor de los males si es que no se es castigado por esto (472e). En efecto, la retórica es afirmada por Sócrates como aquella que se empleará para acusarse a uno mismo y a los parientes de haber cometido injusticia, es decir, como una suerte de desenvolvimiento para exponer a quienes han cometido injusticia (480b-d). Podríamos decir que en este pasaje se supone ya una nueva retórica que sirve para fines distintos –como lo sería el ser castigado justamente–. Sin embargo, en 481a-b, se señala que esta retórica deberá ser usada, también, para evitar que los enemigos puedan ser castigados, una afirmación que articula la moral convencional griega con las tesis defendidas por Sócrates acerca de la justicia en los pasajes anteriores. En ese sentido, como indica Dodds, el pasaje es cómico y paradójico (*cf.* Dodds, E., *op. cit.*, p. 257, p. 259). Asimismo, la referencia hacia esta retórica es claramente negativa: “Para esto, Polo, me parece que es útil la retórica, porque para el que no tiene intención de cometer injusticia no es, ciertamente, grande su utilidad...” (481b). Sucede que en este punto la retórica aún no ha sido vinculada con el conocimiento filosófico, aunque ya se ha evidenciado que sus lineamientos deben ser rechazados. Para profundizar más en este punto, lamentablemente, necesitaríamos abordar la noción de justicia vinculada con el de castigo, temas que hemos deliberadamente dejado de lado por razones vinculadas a la extensión del trabajo.

<sup>227</sup> Tras señalar la posibilidad de una buena retórica, Sócrates busca descubrir si han existido oradores buenos. (1) Los políticos contemporáneos, rápidamente, son descartados (503b). (2) Para los antiguos, hay un grado mayor de complejidad (504b-516a) en la medida en que Sócrates profundiza en una serie de cuestiones. Es así que se exponen en una síntesis algunos puntos abordados a lo largo del diálogo en relación a la postura socrática. De ese modo, tenemos las siguientes determinaciones: (1) la referencia a la reprensión y castigo como algo necesario y beneficioso (505b-d) si es que se busca una vida justa y buena, (2) el último discurso de Sócrates sobre lo que es

### 3.1.2 La retórica como *arte de servicio*

Para poder comprender la nueva dimensión de la retórica debemos abordar la transformación, en el marco de la concepción de *téchnē*, que se le otorgan a ciertas actividades –anteriormente criticadas como adulación<sup>228</sup> en los pasajes 517b-518b. Este es el eje fundamental de nuestra argumentación para definir un nuevo concepto de retórica. Sócrates señala:

Por lo menos, yo creo que tú has admitido y reconocido repetidas veces que hay dos modos de ocuparse tanto del cuerpo como del alma; uno de ellos, de servicio (*διακονική*), por el cual se pueden procurar alimentos al cuerpo si tiene hambre, bebidas si tiene sed y, si tiene frío, vestidos, mantas, calzados y otras cosas que el cuerpo necesita –intencionadamente pongo los mismos ejemplos para que comprendas con más facilidad (517c-d).

Recordemos los pasajes en los cuales se han establecido y definido cierto tipo de actividades como *adulación* (462a-466a). Es el caso de la culinaria, mencionada en la cita. Su calificación había sido profundamente negativa, pues se caracterizaba como apariencia de *téchnē*<sup>229</sup>. Apuntaba como fin al placer y perdía de vista la referencia al verdadero bien de su objeto. No se movía en virtud de un conocimiento razonado. En la cita, sin embargo, apreciamos un cambio que debe analizarse, pues hallamos un trato distinto de este tipo de actividad<sup>230</sup>. La culinaria –análoga a la retórica– ya no es descrita como *adulación*, sino que es denominada como una actividad *de servicio* (*diakonikē*). La introducción de este término, sin embargo, no

---

el bien para el alma (506c-509e) y (3) la formulación de dos consecuencias –supuestas desde antes– de las posturas que defienden Sócrates y sus interlocutores (511b-c). Estas pueden leerse como tesis que detentan cada una de las posiciones o concepciones desarrolladas –es decir, la de Sócrates y la de Calicles–: (1) defender un determinado modo de vida en tanto es el mejor y (2) mantener la vida a toda costa. Esta última postura puede señalarse como una mirada negativa que se desprende de la afirmación de la búsqueda irrefrenable de la satisfacción de apetitos. Para ilustrar esto, Sócrates recurre a una analogía: el arte de navegar y su importancia (511d-513c). Finalmente, antes de alcanzar el pasaje de las artes de servicio, Sócrates señala la labor política como aquella que busca mejorar a los ciudadanos. Para entrar en ella, sin embargo, acudiendo a una analogía, Sócrates rescata la necesidad de examen sobre el conocimiento del arte además de la previa puesta en práctica de este. Sobre esta base, señala que, en tanto la labor del político es hacer mejor a los ciudadanos, Pericles ni los demás políticos fueron buenos en la medida en que los ciudadanos se volvieron peores de lo que eran (como animales que tienen un cuidador que los convierte de mansos a agresivos) (513e-516e).

<sup>228</sup>228 Contrario a lo que, por ejemplo, Kastely ha señalado, aquí encontraremos la vinculación entre filosofía y retórica (cfr. Kastely, J., *op. cit.*, p. 99).

<sup>229</sup> Tonti también señala esto (cfr. Tonti, S.L., “La crítica del Gorgias a la retórica sofística y su relación con la primera definición de sofista en el diálogo homónimo”, en: *Synthesis*, 6 (1999), p. 131).

<sup>230</sup> Cfr. Strauffer, D., *op. cit.*, p. 156.

es de fácil comprensión toda vez que parece ser empleado en más de un sentido en estos pasajes (517b-519b). Examinaremos brevemente esta problemática para reconocer el sentido que nos permite brindarle una nueva figura a la retórica. Si señalamos las maneras en que se dan las referencias al sustantivo *διάκονος* y los adjetivos *διακονικός* y *διακονική* podremos sintetizar estas connotaciones y descubrir la intención que subyace a estas referencias, en principio, equívocas.

3.1.2.1 El primer sentido.- Encontramos al menos unos tres sentidos en que los términos señalados parecen ser empleados. El primero, que, sugerentemente, es enfatizado hacia el final de los pasajes donde se aborda esta temática, supone la equiparación y la coextensividad de la *adulación* y del *servicio* (521a). Esta equiparación es literalmente ratificada en la cita que hemos expuesto en la medida en que el modo del *servicio* da cuenta del que anteriormente se catalogó como *adulación* (517c-d). Desde esta mirada, la oposición radical entre *adulación* y *téchnē* sigue vigente sin encontrar un eventual vínculo en la medida en que la noción de *servicio* no parece ser otra cosa que un sinónimo para calificar a la actividad adulatoria. Al respecto, sin embargo, surge una interrogante importante. Nos preguntamos por qué Platón, pese a que iguala ambas caracterizaciones en dos momentos (517c-d, 521a), agregaría un término nuevo si no quisiese enfatizar algún aspecto o elemento distinto que este trae<sup>231</sup> en relación al marco anteriormente expuesto. Quedarse, de este modo, en la aceptación de esta equiparación sin profundizarla ni discutirla pierde de vista la elaboración filosófica y dialéctica de los términos del diálogo. Más aun, la interrogante que señalamos adquiere una mayor importancia en la medida en que nos percatamos maneras distintas de usar los términos indicados.

3.1.2.2 El segundo sentido.- Un segundo sentido, creemos, se da en la atribución de la característica de *servidores* (*διάκονοι*) a los políticos antiguos. Con respecto a ellos, Sócrates afirma de estos que “ha resultado que eran semejantes a los actuales, de manera que si fueron oradores no usaron de la verdad retórica –pues no habrían caído– ni tampoco de la retórica de la *adulación*” (517a). Esta es una afirmación que los libera de ser catalogados como

---

<sup>231</sup> Asimismo, cuando compara, hacia el final de los pasajes que versan sobre esta temática (521a), *adulación* y *servicio*, ¿no puede decirse que está probando a Calicles en la medida en que, anteriormente, ha evidenciado de manera explícita maneras mejores de entender esta noción?



aduladores, pero que no los insta en las coordenadas de la llamada verdad retórica<sup>232</sup> (τῆ ἀληθινῆ ῥητορικῆ) (517a). Se valieron, en ese sentido, de otra actividad –en la medida en que no se valieron ni de la *téchnē*<sup>233</sup> ni de la adulación–. En tanto se les atribuye la característica de *servidores* (571b) podemos reconocer un segundo sentido en que se emplea el término *διακονική*. Los antiguos políticos, de esa manera, actuaron sirviendo a la ciudad brindándole lo que deseaba: elementos que pueden designarse materialmente –como naves, murallas, arsenales (517c) y renta de tributos (519a)– sin tomar en cuenta los referidos a la disposición del alma (517b). Esta calificación no parece, en principio, distinguir el *servicio* de lo que es la *adulación*, como en el primer sentido, puesto que la adulación ha sido afirmada como una búsqueda irracional de placer, en claro vínculo con la materialidad del cuerpo, que no alcanza el bien del alma.

Sin embargo, podemos señalar dos aspectos que las diferencian. En primer lugar, como señala Kastely, se puede decir que estos políticos actuaron con buena fe<sup>234</sup>, aunque no tenían la base para proceder en el sentido al que apunta Sócrates. Ahora bien, veremos que no hicieron mejores a los ciudadanos porque no tenían la posibilidad de hacerlo; por ello, fueron condenados luego. Si bien se podría indicar que, en el fondo, el delineamiento del tipo de *servicio* de los políticos antiguos se vincula más con la adulación que con la *téchnē* socrática, la diferencia está en la intención patente de los unos –alcanzar el bien de la ciudad– y la de los aduladores –que buscan, como Polo y Calicles, alcanzar un dominio sobre los demás para satisfacer sus deseos–. Sin embargo, al momento de compararse ambos con los lineamientos de la filosofía –y, en ese sentido, de alcanzar el mejoramiento de los ciudadanos– ninguno llega a diferenciarse substancialmente. De ahí que este segundo sentido nos brinde un aspecto

<sup>232</sup> La traducción de Lamb es “the genuine arte of rhetoric” (Plato, *Gorgias*, en: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3, traducido por W.R.M. Lamb, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1967 <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Gorg.+517a&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178>, consultado el 19 de junio de 2013).

<sup>233</sup> En este punto, es, tal vez, inevitable señalar que “la verdad retórica” o “the genuine at of rhetoric” se refiere a una concepción amplia de *retórica*, de modo que puede señalar la base filosófica concebida como la *téchnē* socrática en el *Gorgias*. Sin embargo, como indicaremos, esto no tiene por qué socavar nuestra postura que indica una delimitación más precisa de la retórica nueva en el diálogo.

<sup>234</sup> Esta es justamente lo que afirma Kastely, quien rescata los pasajes en los cuales Platón aborda a los líderes políticos de Atenas como Pericles, Milcíades, Cimón y Temístocles (515b-517b) y señala que estos son caracterizados como hombres que actuaron por buena fe de modo que trataron de mejorar a la polis aunque no lo lograron. Así, la apelación a la filosofía surgiría en confrontación no con aquella retórica adulatoria sino con respecto a la disposición de aquellos líderes que, pese a sus esfuerzos, no alcanzaron el objetivo de mejorar la polis (cf. Kastely, J., *op. cit.*, pp. 104ss).

distinto que da cuenta de una jerarquía entre ambos términos, pero que no logra superar el marco del desenvolvimiento adulatorio de manera cabal.

Otro punto importante para elaborar esta distinción es señalar que Sócrates no juzga a los políticos por su capacidad de *servicio*, sino porque, en el fondo, estos no pudieron lograr el objetivo que es el de hacer mejores a los ciudadanos (517b-c). De ese modo, la noción de *servicio*, si bien puede adjudicarse a hombres que no lograron basarse en lo que Platón considera el fundamento verdadero (517a), no es coextensiva con la *adulación*, puesto que se establece sin la carga normativamente negativa que posee esta en el diálogo. Se puede decir que la introducción del *servicio* permite construir una bisagra a partir de su instauración. Precisamente, el *servicio*, de manera esencial, supone un elemento necesario, mientras que la *adulación* da cuenta de algo que debe superarse por su propia configuración. En otras palabras, podríamos decir que el *servicio* permite hablar de la necesidad de detentar ciertas formas de proceder para cumplir objetivos primarios, que no son los fundamentales<sup>235</sup>. En el caso de la culinaria, por ejemplo, hablamos de preparar los alimentos (517d) necesarios para la sobrevivencia. Tomadas así, este tipo de actividades no se asientan estrictamente en la concepción adulatoria de la satisfacción de los apetitos y búsqueda del placer como *télos*, aunque inauguran, sin embargo, este decurso –toda vez que se instauran en el marco del comercio con las demandas del cuerpo, es decir, con deseos, placeres y dolores–. En ese sentido, tampoco dan cuenta de un criterio que divida lo bueno de lo malo, de modo que se escojan los mejores placeres. En tanto este no aparece, se supone la caída inevitable en un desenvolvimiento adulatorio, que trata con apariencias y con placeres sin ningún criterio normativo superior, algo finalmente evidenciado por los políticos antiguos. De ese modo, la buena fe que se les pueda adjudicar a estos ciudadanos, sin el fundamento del conocimiento filosófico, se vicia tarde o temprano.

Si comparamos estos dos sentidos mencionados, nos percatamos de una suerte de ascenso ético y epistemológico en aquello que la noción de *servicio* va indicando. La atribución de la característica de *servidores* a los políticos antiguos se diferencia, por las razones señaladas, de

---

<sup>235</sup> Strauffer afirma acerca de Sócrates: “He would seem to be pointing here to a kind of flattery different from that characteristic of the rhetoric that he criticized earlier in the dialogue, a kind for which he does not show the same disdain” (Strauffer, D., *op. cit.*, p. 155).

la categoría de aduladores, aunque, no obstante, no puede esta vincularse con la verdadera *téchnē* toda vez que los políticos carecieron de la verdad (517a) y sus resultados fueron nefastos (515e-516e). Sin embargo, la noción de *servicio* escala hasta un punto al que la *adulación* no llega. Establecida así, necesita una fundamentación de base. Necesita, diríamos, un lazo que la sostenga y la ate.

3.1.2.3 El tercer sentido: transformación en *téchnē* de servicio.- Esto se esclarece mejor, por otro lado, si vamos introduciendo el tercer sentido en que se explicita la actividad de *servicio*, el cual se determina en la medida en que establece patentemente un lazo esencial con la *téchnē* y, así, nos brinda un aspecto fundamental que debemos subrayar de esta noción. Antes de ello, debemos indicar que la afirmación que realizaremos no es formulada en estos términos por Sócrates. Es decir, no hay una afirmación patente que señale lo que denominaremos la transformación de las actividades adulatorias en *téchnai* de servicio fundamentadas filosóficamente. Sin embargo, veremos que es pertinente suscribir esta aseveración a partir de las razones que brindaremos, las cuales se basan en las afirmaciones de Sócrates, además de que se verán sustentadas en el correlato dramático-práctico.

El término con que es calificada la actividad de servicio –*διάκονος*– da cuenta de una jerarquía. Aunque, como indica Sócrates (521a-b), podría señalarse un *servicio* en el sentido de *adulación*, por otro lado, la actividad de *servicio* puede entenderse desde su vinculación con algo superior, en tanto se puede afirmar que sirve a algo mayor y más digno. Su propio significado nos permite sugerir esto. Si partimos de esta afirmación, y recalamos que hemos elaborado antes dos sentidos en que se indica la actividad de servicio, podemos hablar de una jerarquía y dignidad que esta va alcanzando. Por esa razón, surge un corolario pertinente de este seguimiento, el cual se evidencia en la fundamentación del *servicio* en la dimensión del conocimiento y vida filosófica que ha introducido y elaborado Sócrates a lo largo del *Gorgias*. Citamos la siguiente afirmación de Sócrates acerca de las actividades de *servicio*:

No tiene nada de extraño que, al encontrarse en estas condiciones, se crean ellos mismos, y los demás juzguen, que son ellos los que cuidan del cuerpo, excepto quien sepa que, aparte de todas estas artes, existen la gimnasia y la medicina, que son las que, en realidad, cuidan del cuerpo y a las que corresponde dirigir todas estas artes (*téchnai*)

y utilizar sus productos (*érğa*), porque saben qué alimentos o bebidas son buenos o malos para el buen estado del cuerpo, mientras que aquellas otras lo ignoran (517e).

Antes del reconocimiento de una dimensión distinta que realmente dé cuenta de la mejor disposición de su objeto, las actividades de *servicio* son abordadas como si tuviesen este tipo de criterio, aunque no lo tienen. Su carencia se evidencia cuando se reconocen las verdaderas *téchnai*, es decir, cuando aparece alguien que conoce verdaderamente. Este saber no solamente permite reconocer a estas actividades como inferiores, lo que sería un acercamiento negativo a estas, sino que, también, permite brindarles la posibilidad de una guía o criterio de desenvolvimiento según lo verdadero y lo recto que antes no tenían. Este aspecto es el que queremos rescatar, pues es, sin duda, el positivo. De esa manera, las actividades de *servicio* son afirmadas como *téchnai* cuyos *érğa* –los productos de su propia actividad en tanto actividad productora– son dispuestos por la *téchnē* –a la cual llamaremos, en este marco, principal– en la medida en que a esta a quien corresponde dirigir las. He aquí la clave de la transformación filosófica de las actividades de *servicio*.

Se establece un vínculo entre la actividad de *servicio* y la *téchnē* distinto a la oposición radical que profesaba la adulación con respecto a esta. Este vínculo, según pensamos, puede entenderse bilateralmente. (a) Por un lado, se puede interpretar como el establecimiento de una apropiación de los productos (*érğa*) de las actividades de *servicio* por parte de la *téchnē* principal, que al hacerlo, dispone de estos según su propia medida. Como consecuencia, alcanza un complemento fundamental para su propio desenvolvimiento y finalidad (b) el cual veremos más adelante. La articulación, desde la perspectiva del *servicio*, se da en virtud de que las antes denominadas adulaciones otorguen la guía de su obrar hacia una dirección a las *téchnai* basadas en el conocimiento científico<sup>236</sup>, lo cual supone la relación de apropiación de estas por parte de la *téchnē* principal. Esto implica, necesariamente, que las actividades de *servicio* se instauren bajo la regencia de aquello que posee ciencia. En tanto esta indica la referencia a la mejor disposición, es decir, en tanto supone la mirada que se dirige hacia lo bueno en virtud del poder de la razón, las actividades reunidas antes bajo el término *adulación* son dispuestas hacia este nuevo fin. Es decir, en la medida en que sus productos (*érğa*) son

---

<sup>236</sup> Su condición de posibilidad para ser una *téchnē* es tener en su suelo teórico el conocimiento que suscribe Sócrates.

dispuestos por las verdaderas *téchnai*, se encaminan hacia el verdadero bien (517e), cambiando, teleológicamente, su finalidad. Este vínculo, así, supone, con respecto a la actividad de servicio, un cambio de finalidad sobre la base de la reelaboración de su función o actividad productora en virtud de la mirada filosófica. Nosotros traducimos este cambio de finalidad: en tanto la mirada filosófica redirige de manera efectiva a la actividad de servicio hacia una finalidad cualitativamente distinta, podemos señalar la instauración en esta de un nuevo fundamento que, de esta manera, permite hablar de un cambio en la naturaleza de la actividad. En otras palabras –y esto hay que enfatizarlo– la artes de servicio adquieren una *naturaleza nueva* en virtud de esta apropiación que se señala como fundamentación. No son ya adulación –ni en el primer ni en el segundo sentido– pues son *transformadas esencialmente* por la correcta mirada intelectual.

Habría que hacer, en este punto, una indicación a lo dicho y “encarnar” lo señalado. Hemos hablado de la introducción de un nuevo fundamento en la *actividad de servicio*. Debemos entender, en términos más concisos, esta apropiación como una dinámica que se da propiamente en el alma y que implica, necesariamente, la adquisición del conocimiento filosófico. En tanto la concepción que dirigía a la actividad adulatoria se comprendía en la medida en que se señalaba una determinada disposición en el alma, de igual manera, el nuevo fundamento de la actividad de servicio llega a esta en la medida en que el alma adquiere la correcta mirada intelectual, es decir, el conocimiento científico de lo bueno, en virtud de lo cual se exige un ordenamiento de sus propias disposiciones. De qué modo se da, de manera puntual, esta (1) transformación y (2) qué tipo de tarea primaria tienen las artes de este tipo, sin embargo, son dos preguntas pendientes que abordaremos en lo que sigue.

Sócrates, por otro lado, señala: “Por esta razón decimos que todas las otras *artes* son *serviles* (*δουλοπρεπεῖς*), *subalternas* (*διακονικάς*) e *innobles*<sup>237</sup> (*ἀνελευθέρως*) respecto del cuidado del cuerpo, y que la gimnasia y la medicina son, en justicia, las *dueñas* (*δέσποιναι*) de ellas” (518a). Poniendo entre paréntesis, por un momento, las referencias claramente negativas a la

<sup>237</sup> La traducción de Lamb de la primera y tercera característica son, respectivamente, *slavish* e *illiberal* (*Gorgias*, en: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3 translated by W.R.M. Lamb, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1967 <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Gorg.+518a&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178>, consultado el 19 de junio de 2013).

actividad de servicio, notamos que es justamente a esta noción, y no a la de *adulación*, a la que se le atribuye la naturaleza de *téchnē* y a la cual se le otorga la regencia de una *téchnē* principal (517a, 518a). Se da, pues, la vinculación conceptual explícita entre la *téchnē* y las actividades evidenciadas anteriormente y calificadas como *adulación*<sup>238</sup>. En tanto surge esta vinculación claramente jerárquica, se supera la oposición radical que se había expresado antes entre la *adulación* y la *téchnē*, de modo que la misma noción de *téchnē* es atribuida a este tipo de actividades –antes *adulatorias*– pero en un sentido de fundamentación. La referencia a la noción de *dueña* es claramente sintomática de la jerarquización que Platón supone. Esta atribución sirve para evidenciar el vínculo de cooperación y la articulación establecida entre la dimensión que introduce Sócrates, y se condice con el conocimiento filosófico, y la dimensión en la que se encuentran las actividades basadas antes en la concepción *adulatoria*.

Así, se podría afirmar que los políticos antiguos, a diferencia de los actuales, en tanto poseían “buena fe”, buscaron mejorar a la ciudad, pero, en tanto carecían de la base que Sócrates indica, finalmente terminaron siendo *contraproducentes*. Para ellos, se hacía menester el surgimiento de un criterio o ámbito desde el cual encaminar las actividades de *servicio* de modo que no lleguen a *pervertirse*<sup>239</sup>. No es gratuito, por ello, que inmediatamente después de la referencia por parte de Sócrates a los políticos antiguos como *serviciales*, surja, propiamente, la reelaboración filosófica del concepto de *servicio*.

Un argumento fuerte para fundamentar la vinculación entre las actividades de servicio y la *téchnē* socrática tiene un carácter práctico y, por ello, se corroborará dramáticamente. En otras palabras, la eventual inconsecuencia –o contradicción *performativa*– socrática al aplicar modelos retóricos a lo largo de su desenvolvimiento en el diálogo es resuelta, precisamente, a la luz de esta conceptualización, de modo que el proceder que veremos que detenta se explica, consecuentemente, en el delineamiento que aquí hemos indicado. En otras palabras, la posibilidad de afirmar una consecuencia ético-práctica en el obrar de Sócrates depende del

<sup>238</sup> Precisamente por ello, tanto Strauffer como Carone consideran este pasaje como iluminador con respecto a la rehabilitación de la actividad retórica (cfr. Strauffer, D., *op. cit.*, p. 156-157 y Carone, G., *op. cit.*, p. 236.) Del mismo modo, Aguirre encuentra en este pasaje la clara indicación de una nueva retórica (cfr. Aguirre, J., *op. cit.*, p. 26-27).

<sup>239</sup> Kastely, luego de indicar la vinculación entre los políticos que actuaron con buena fe y el *servicio*, señala: “It has then taken medical o nutritional researchers to point out the injury and to suggest new constraints for the production of food” (Kastely, J., *op. cit.*, p. 104).

establecimiento teórico o conceptual de una retórica transformada y rehabilitada como arte de *servicio* fundamentada filosóficamente. En la medida en que esta consecuencia es necesaria para comprender el obrar del personaje Sócrates, y, por ello, no puede ser rechazada, suscribimos la transformación de la retórica y la atribución a esta de un fundamento filosófico –algo que se realiza en los pasajes que hemos examinado–.

Si bien Sócrates afirma solo dos modos de ocupación (517c-d), señala la resolución de esta división radical, puesto que inmediatamente indica uno nuevo –ya no opuesto a la *téchnē*–, de manera que su afirmación en 517d puede leerse como una introducción que recuerda lo establecido a lo largo de las discusiones anteriores –cuando habían dos modos para ocuparse del objeto– que, sin embargo, implica un elemento absolutamente nuevo en este contexto –pues, claramente, ya no habla de adulación sino de *servicio*– algo que se aprecia seguidamente a la cita (517e). En ese sentido, las actividades de *servicio*, desde este punto de vista, lo son en la medida en que se supeditan a la guía y regencia de una *téchnē* directora. Es, pues, este aspecto el que subrayaremos para dar cuenta del valor filosófico que Platón, oportunamente, le otorga al cambio de caracterización de la retórica –en la medida en que la culinaria, empleada en este pasaje como actividad servil, es análoga, claramente, a esta–.

Hemos rescatado los usos de los términos *διακονική*, *διάκονος* y *διακονικός*. De este marco, hemos extraído un sentido en el cual estos pueden dar cuenta de un vínculo fundamental con la *téchnē* de tal modo que se les pueda atribuir una naturaleza distinta a aquella que se vincula o se equipara a la que poseen las actividades adulatorias. Un problema, que, según pensamos, aparece es el que nos trae la cita mencionada en último lugar (518a), pues relaciona a la noción de *διακονική* con nociones claramente negativas. Esto, sin embargo, se matiza apelando a otro momento del diálogo. Como indica Gonzalez Lodge en su comentario sobre el *Gorgias*, en 485a-b, Platón utiliza las expresiones *δουλοπρεπείς* y *ἀνελευθέρους*, nociones que califican negativamente, cuando Calicles aborda el tema de la dedicación a la filosofía<sup>240</sup>, de modo que en este punto se daría una calificación similar pero con respecto a la retórica. Sin embargo, constatamos que el término *διακονικός*, adjetivo de *διάκονος*, solamente es

<sup>240</sup> Cfr. Gonzalez Lodge, *Commentary on Plato Gorgias*, Boston/London: Ginn & Company, 1891 <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DGorg.%3Asectio%3D485b>, consultado el 19 de junio del 2013.

introducido en este marco, a diferencia de los otros dos términos, que están presentes en ambos contextos. Hay que subrayar esto, pues cabe señalar una tensión que suponen las actividades de *servicio* y que es enfatizada aquí. Esto queda indicado de mejor manera si recordamos los diferentes sentidos –incluso, opuestos– en que las nociones *διακονική*, *διάκονος* y *διακονικός* son abordadas. Vale decir, por ello, que el sentido que hemos elaborado de estos términos se encuentra en una gran tensión con los otros, indicación que, sin embargo, no socava lo que hemos suscrito, ya que nos permite sugerir la bisagra en que se identificará a la retórica –así como, puntualmente, nos permite justificar la indicación de una caracterización de esta como bella, pero, en otro sentido, también como innoble–.

### 3.1.3 Definición de la nueva retórica de Sócrates

Hasta aquí, hemos expuesto en qué consiste el establecimiento de las actividades adulatorias en artes de *servicio* fundamentadas en la *téchnē* socrática. A partir de esta última indicación, nos encontramos en la posesión de los elementos para delimitar conceptualmente la nueva retórica del *Gorgias*<sup>241</sup>. En ese sentido, estableceremos en lo que sigue tres determinaciones de esta actividad. La primera se refiere a la especificación de esta nueva actividad en relación a una determinación genérica, algo que debemos especificar para precisar su naturaleza y diferenciarla propiamente de la *téchnē* filosófica. La segunda apunta a la división de dos dimensiones en la misma actividad retórica, algo que nos permitirá definirla positivamente como concepto bisagra además de dar la pauta para la fundamentación del objetivo del segundo apartado de este último capítulo. Finalmente, abordaremos la calificación de buena y bella que nosotros le otorgamos<sup>242</sup>, pues Sócrates denomina a las actividades de este tipo como *serviles* e innobles (518a) –en un sentido, evidentemente, negativo– algo que, en principio, se opone a lo que él mismo dice de la nueva retórica (503a) que pretendemos mostrar.

3.1.3.1 La especificación de la retórica.- Podríamos hablar, en primera instancia, de una concepción genérica de retórica a lo largo del *Gorgias* como el *arte de las palabras* (454e) o

<sup>241</sup> En efecto, a lo largo del diálogo, hemos definido la *téchnē* socrática –específicamente, el arte de la justicia– así como la retórica de Gorgias, Polo y Calicles –apelando a las determinaciones brindadas por Gorgias y a las dadas por Sócrates–. Con el surgimiento de las *artes serviles* en profunda relación con la *téchnē* y la adulación, consideramos que tenemos los elementos necesarios para delimitar la nueva actividad retórica según este marco.

<sup>242</sup> Y que, como hemos señalado, Sócrates también le otorga (503a).



como el *poder del lógos*<sup>243</sup>. Es decir, sobre la base de lo dicho anteriormente, la noción de retórica podría subsumir la serie de procedimientos que ha realizado Sócrates y en cuya base se encuentra una elaboración epistemológica (*epistēmē*) –que implica un estado epistémico opuesto al de la adulación– que se condice con el establecimiento del arte de la política –específicamente del sub-arte de la justicia– según una base que es filosófica<sup>244</sup>. Desde esa apreciación, como señala Friedländer en sus conclusiones sobre el *Gorgias*, la lucha entre una retórica sofística –la retórica de la adulación– y una filosofía verdadera –el arte de la justicia– se resuelve afirmando la equiparación de la segunda con el verdadero arte retórico y el verdadero arte político<sup>245</sup>, haciéndose coextensivos estos términos<sup>246</sup>. El autor afirma esto sin hacer otra precisión. Tal vez, esta postura puede encontrarse más claramente desde una lectura del *Fedro*, en el cual retórica y dialéctica parecen identificarse (266c3)<sup>247</sup>. En el mismo *Gorgias*, incluso, hallamos pasajes que dan cuenta de una nueva retórica pero no esclarecen esta diferencia (503a, 504e), es decir, no la precisan. Ninguna de las afirmaciones indicadas, sin embargo, apunta la especificación que hemos señalado en virtud de la vinculación entre artes de servicio y artes principales o dueñas (518a). La retórica, así, bien puede ser especificada y determinada a partir del hecho de que, luego de ser instaurada como adulación, es transformada en un arte de servicio que, no obstante, es necesaria<sup>248</sup>, pero que, propiamente, se encuentra al servicio de una *téchnē* superior –la justicia y, más aun, la política– que es su directora y se distingue de ella.

No obstante, estas dos miradas –la genérica y la específica– como se puede ver, en absoluto se oponen. Efectivamente, la nueva retórica que determinamos solo puede indicarse como buena

<sup>243</sup> Cfr. *Gorgias*, *op. cit.*, p. 209. Efectivamente, así denomina el *Gorgias* histórico a su arte de las palabras.

<sup>244</sup> Sócrates, en virtud de esta vinculación de la vida filosófica con la política, suscribe una necesaria articulación entre ambos ámbitos. Creemos que esta vinculación implica la necesaria base epistemológica que luego se dirige a hacer mejores, en virtud de su conocimiento, a los demás hombres de la polis. En esto consistiría la política para Sócrates en el *Gorgias*. Efectivamente, esta se desvincularía, así, de una concepción política como la que tiene Calicles.

<sup>245</sup> Cfr. Friedländer, P., “Gorgias”, en: *Plato 2: the dialogues, first period*, traducción del alemán de H. Meyerhoff, New York: Bolingen Foundation, 1964, p. 272.

<sup>246</sup> De esa manera, la política, la retórica y la vida filosófica se identificarían conceptualmente.

<sup>247</sup> Asimismo, como indicaremos, este acercamiento es en el que caen normalmente los intérpretes que buscan una pista en el *Gorgias* para entender la retórica.

<sup>248</sup> Según nuestra consideración, Strauffer ha querido ver en la naturaleza de esta retórica, en la medida en que es necesaria según esta finalidad, la posibilidad de dirigirse hacia el resguardo, es decir, hacia la salvación de la vida (cfr. Strauffer, D., *op. cit.*, pp. 145-149).

. Si bien, a partir de lo dicho, la retórica puede tener este fin, nosotros nos dirigimos, propiamente, a establecer, de manera más clara, cuáles son los aspectos de esta retórica.

en la medida en que se funda necesariamente en los lineamientos que Platón ha puesto en boca de Sócrates y que se han subsumido en el arte de la política señalada en el *Gorgias*.

3.1.3.2. Definición de las dos dimensiones de la actividad retórica.- Es pertinente, entonces, especificar positivamente las dimensiones de aquello que hemos llamado *actividad retórica* y que hemos determinado como *arte de servicio* fundamentada por la *téchnē socrática*, distinta, por ello, de las *actividades adulatorias*. Sobre el marco de dos criterios que nos permiten entender los aspectos constitutivos de esta actividad, apelamos, así, a la diferencia entre los procesos que denominaremos (1) transformación y (2) rehabilitación<sup>249</sup>. Al hacerlo, aparecerá la específica retórica del *Gorgias*. Esta ha sido diferenciada de la *téchnē* socrática, pero también de la *adulación* de Polo y Calicles. La división que realizaremos nos permitirá, de manera positiva, afirmar aspectos de este concepto para ver en qué consisten sus diferencias y similitudes con respecto a los otros dos.

Podemos indicar dos criterios<sup>250</sup> para separar los aspectos constitutivos de una actividad como es el caso del arte –nosotros agregaríamos del arte retórico–. Por un lado, podemos hablar del *criterio esencial* de este –que, a la luz de lo acontecido, se identificaría con el conocimiento o la base epistemológica de la *téchnē*–. Si lo trasladamos al sujeto cognoscente, al señalar este criterio apelaríamos al estado de conocimiento en que se encuentra el individuo. Es decir, en este punto descubrimos el contenido propio de la labor filosófica: los lineamientos teóricos alcanzados por el despliegue de la actividad racional –cuya exposición a lo largo del diálogo, como se ve ahora, sirve para darle una nueva base a la retórica–. También podemos llamar *inteligible* a este acercamiento. Por otro lado, podemos señalar el *criterio exterior*<sup>251</sup>. En este podemos establecer lo que nosotros propiamente llamamos procedimientos retóricos –o, en el caso de la *téchnē* directora, procedimientos filosóficos– los cuales son la manifestación o aplicación en el ámbito político-práctico de la retórica o de la filosofía. Podríamos, de esa manera, acudir a la caracterización de *sensible* para diagnosticar el ámbito hacia el cual se

<sup>249</sup> Este término lo tomamos de Devin Strauffer, quien lo utiliza, según pensamos, de una manera más general (cfr. Strauffer, D., *op. cit.*, pp. 123 ss.).

<sup>250</sup> Cfr. Liebersohn, Y., “Rhetoric: Arte and Pseudo-arte in Plato’s *Gorgias*”, p. 309.

<sup>251</sup> “For him, the essential criterion for art is Knowledge (*epistēmē*), and as long this is absent, rhetoric is not an art. However, by its nature, this criterion is hidden. It is the other characteristics –although, in fact, they are only criteria for the outward expression of an art rather than for its essence– which are the most noticeable and are the factors that lead us to call it an art” (*ibid.*, p. 308).

dirige este criterio. La división hecha, de esta manera, también puede retratarse en la división conceptual de una dimensión teórica y otra performativa.

Desde este marco, debemos comprender, por un lado, que el surgimiento de la nueva retórica supone una redefinición de su naturaleza, de modo que aquello esencial en esta ha cambiado. Estrictamente, obtiene una fundamentación por parte de la *téchnē* socrática –que supone el descubrimiento de los elementos epistemológicos, en virtud de los cuales se conoce la naturaleza y las causas de las cosas (465a-b, 501a-b)– que le brinda una nueva naturaleza, conclusión que hemos traducido de la afirmación teleológica de la reelaboración de la función de las artes de servicio: desde una finalidad vinculada a la obtención del placer explícitamente –como en el caso de Calicles– o errada en su búsqueda pese a su “buena disposición”<sup>252</sup> – como en el caso de los políticos antiguos– a una que contribuye efectivamente al establecimiento de la mejor disposición de su objeto en virtud de su conocimiento. Así, hablamos de un cambio “esencial” en la actividad retórica otorgado por el viraje de la mirada intelectual. Podríamos denominar a este proceso (1) *transformación*.

Por otro lado, sin embargo, la noble retórica, en tanto tal, se asemeja aún a la retórica de la adulación, pero no en un sentido esencial, sino desde lo que Liebersohn denominaría el aspecto exterior<sup>253</sup>. En otras palabras, podemos decir que ambas se identifican con respecto a los procedimientos o manifestaciones externas de la actividad, de modo que en términos prácticos ambas retóricas parecen condecirse y, de esa manera, siguen moviéndose según las mismas herramientas<sup>254</sup>. Sin embargo, estas, en virtud de la transformación de la naturaleza de la nueva retórica, suponen una finalidad distinta. Al proceso que se refiere, específicamente, a la reapropiación de las herramientas anteriormente retóricas por parte de la actividad cuya naturaleza ha sido transformada, lo denominamos (2) *rehabilitación*. En ese sentido, también obtenemos a partir de esta explicación la posibilidad de diferenciar los procedimientos

---

<sup>252</sup> Cfr. Kastely, J., *op. cit.*, p. 104.

<sup>253</sup> Cfr. Liebersohn, Y., “Rhetoric: Arte and Pseudo-arte in Plato’s Gorgias”, pp. 309, 313-314, 319. Este autor, asimismo indica como ejemplo del carácter exterior de la retórica las relaciones entre estudiante y maestro (cfr. *ibid.*, p. 317).

<sup>254</sup> Desde ese acercamiento, podemos decir que las herramientas empleadas por la retórica deben delimitarse como formales y neutras (cfr. *ibid.*, pp. 319-320).

filosóficos de los retóricos, algo que se verá en el siguiente apartado y que varios intérpretes no han señalado.

De esa manera, el proceso en que surgen las artes de servicio con fundamento filosófico se aclara. Con respecto a la nueva retórica, se establece así que la (1) transformación de su naturaleza en virtud de su nueva base epistemológica –de su base filosófica– implica, como correlato, (2) la rehabilitación de los procedimientos o herramientas retóricas anteriormente fundadas en la concepción de la adulación. En otras palabras, el surgimiento de la noble retórica supone la (1) transformación de su naturaleza según la regencia de la *téchnē* que es dueña (518a) y (2) la rehabilitación de sus procedimientos –que seguirán siendo los de la *retórica de la adulación*– en virtud de esta nueva disposición de base. Es de esta manera que la nueva retórica del *Gorgias* es deudora de los elementos de ambas actividades, pero se diferencia específicamente de estas en la medida en que se establece como *un arte de servicio* determinada positivamente en esta articulación.

Desde la clave de división que hemos mostrado en este último punto, podemos decir que en lo anterior hemos profundizado en el criterio esencial de la *téchnē*; en los últimos apartados debemos abordar las manifestaciones –que responden al criterio exterior– tanto de la *téchnē* socrática como de la retórica. La interrogante que queda, por otro lado, es acerca del modo en que contribuyen estas actividades de servicio a la obtención del fin: ¿cómo se puede hacer que alguien se acerque más a lo justo y a lo bueno? Esto implica, necesariamente, enmarcar la retórica en la finalidad socrática.

3.1.3.3 Esclarecimiento de la caracterización de *buena*.- Sócrates habla de una retórica hermosa (503a) y, por ello, buena. Habla de un orador bueno que se ajusta a la *téchnē* y que dirige el pensamiento a alcanzar la justicia en las almas de los ciudadanos (504e). Esta afirmación, en principio, puede abordarse desde el establecimiento de una retórica en general que se articula con la filosofía platónica y, así, con la *téchnē* política desde la elaboración socrática en el *Gorgias*. Sin embargo, en virtud de lo que hemos expuesto, podemos precisar esta caracterización. De esa manera, la retórica que hemos elaborado es bella y buena en la medida en que tiene una base filosófica de modo que su finalidad se encamina al alcance del

bien de las almas. Se diferencia, por ello, esencialmente de la retórica anteriormente determinada como actividad adulatoria. Es diferente y mejor que esta. Es en este sentido que rescatamos la afirmación de una noble y bella retórica en el *Gorgias* (503a), en oposición a una retórica adulatoria, que, sin embargo, no es idéntica a la *téchnē* de la justicia –o, más universalmente, de la política–. De esa manera, sin embargo, al ser comparada estrictamente con la *téchnē* filosófica que la sostiene, la retórica noble es identificada con una *actividad de servicio* que, si bien tiene la finalidad de alcanzar la mejor disposición de su objeto, es deudora de la base filosófica para alcanzar esta nueva naturaleza, de modo que, puesta en esos términos, no es tan hermosa ni buena como la misma actividad filosófica.

### 3.1.4. Sócrates: el político, el retórico

Hay un pasaje paradigmáticamente importante que nos permite realizar dos articulaciones sobre la base de un acercamiento al diálogo desde sus dos lecturas. Así, permite establecer el vínculo entre las dimensiones de lo que se indica conceptualmente y de lo que se señala mediante el desenvolvimiento de los personajes –elementos que nos urge mostrar–. Antes de pasar a la exposición del mito que cierra el decurso del *Gorgias*<sup>255</sup>–lo cual nos dice mucho acerca de la importancia brindada por Platón a este pasaje– se encuentra la siguiente aseveración de Sócrates:

Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política (*ἀληθῶς πολιτική τέχνη*) y el único que la practica (*πράττειν*) en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal (521d).

3.1.4.1 La vinculación conceptual implicada en la afirmación sobre la política.- Por un lado, esta aseveración nos permite realizar una articulación en el marco conceptual –el del contenido–. El término clave es el de *política* pues subsume lo atribuido en general al desenvolvimiento científico de la *téchnē*, estableciéndose como distinto de la noción de

<sup>255</sup> De esa manera, Platón nos brinda una imagen de la consecuencia filosófica apelando, necesariamente, a la relación entre contenido del discurso y performance dramática.

política con que se mueven sus interlocutores. Esto se fundamenta mejor si recordamos que Sócrates ha negado su participación en esta –entendemos, en la de sus interlocutores– en el decurso del diálogo<sup>256</sup>. En tanto Sócrates afirma que se dedica a la *política*, se atribuye como propia la elaboración conceptual que le ha brindado. Se establece, así, en el marco del conocimiento racional sobre la base del despliegue del *lógos*, en virtud del cual busca alcanzar la mejor disposición de las almas<sup>257</sup>. Asimismo, apelando al vínculo desarrollado entre la *téchnē* guía y las de *servicio* (571c-518a), se puede afirmar que, en tanto detenta el arte de la política, supone también el manejo de aquellas actividades que sirven al fin de la *téchnē* principal a través de sus propias funciones (*érga*) redirigidas de acuerdo a su nuevo fundamento. En otras palabras, podemos atribuirle el uso de los procedimientos anteriormente supeditados al concepto de adulación y ahora establecidos según el concepto bisagra de *artes de servicio* para los fines propios de su *téchnē*.

3.1.4.2. La articulación entre la dimensión conceptual y la dimensión dramática del diálogo.- Por otro lado, esta afirmación también permite una nueva vinculación –tal vez más fundamental– con respecto a la política. En el pasaje, no solo se señala dedicación (*ἐπιχειρεῖν*) a ella en un sentido general sino que también se afirma que esta es llevada a la *praxis*<sup>258</sup>. Es decir, Sócrates afirma que se desenvuelve como político. Surge, al respecto, la interrogante acerca del ámbito en dónde podemos verificar que Sócrates ha llevado a la práctica el *arte político*<sup>259</sup>. Consideramos que esta respuesta ha ido respondiéndose a lo largo del diálogo, pues este es, justamente, el ámbito para indicar este desenvolvimiento. Sin

<sup>256</sup> Sócrates afirma: “No soy político, Polo; el año pasado, habiéndome correspondido por sorteo ser miembro del Consejo, cuando mi tribu ejercía la presidencia y yo debía dirigir la votación, di que reír y no supe hacerlo” (473e-474a). Al respecto, como señala Billi, podemos pensar que, en el decurso de *Gorgias*, se da un *re-trazo* de la actividad política (cfr. Billi, N., “El re-trazo de la política. Una perspectiva del Gorgias platónico”, en: *Lógoi. Revista de Filosofía*, 15 (2009), p. 172).

<sup>257</sup> Así, conoce las sub-artes de la política; específicamente, el arte de la justicia y puede llevarla a la *praxis*

<sup>258</sup> Ambos –los aspectos del conocer y del hacer– están implicados en el término política y su significación para Platón. Esta afirmación está subsumida en la indicación de Sócrates acerca de que quien posee conocimiento de lo justo es justo, es decir, actúa justamente (460b). Por otro lado, recordemos que afirma a lo largo del diálogo a la labor política como aquella que busca hacer mejores a los ciudadanos. Asimismo, vincula explícitamente este fin con la política (515a-c).

<sup>259</sup> En la discusión con Calicles, Sócrates ha indicado conceptualmente que hay una vinculación entre el modo de proceder a lo largo de la vida y los principios en virtud de los cuales se procede –cuya exposición se llevó a cabo de manera gradual en las discusiones con sus interlocutores– (500b-d). Al mostrar esto, nos expuso en el contenido del diálogo la necesidad de una articulación entre las tesis de base detentadas conceptualmente –y expuestas en el decurso del escrito– y la práctica que estas deben desencadenar o suponer, lo que implicaba una consecuencia en el obrar del hombre.

embargo, esta constatación solo puede entenderse desde un acercamiento al texto distinto al que, en principio, hemos venido privilegiando. La manera de comprender las acciones de Sócrates consiste, en la medida en que nos encontramos en las coordenadas del texto de Platón, y basándonos en la posibilidad de articular la lectura que apela al contenido discutido del diálogo y la que señala los aspectos dramáticos, en dar cuenta de estos elementos –los modos distintos de expresarse– que ha llevado a cabo Sócrates como personaje a lo largo del *Gorgias*. En otras palabras, se puede hablar de una vinculación entre la dimensión conceptual y la dimensión dramática, en la medida en que aparece la afirmación de una articulación entre los principios y tesis expuestos conceptualmente –en general, la teoría socrática subyacente al delineamiento de la nueva política– y el despliegue de las acciones del personaje principal –evidenciados desde el punto de vista dramático<sup>260</sup>–. Sobre esta base, debemos abordar la afirmación señalada en relación con los elementos dramáticos para cerrar la articulación desde este acercamiento.

### **3.2. Determinación de los elementos dramáticos**

Establecido el marco en virtud del cual se evidencia la transformación y rehabilitación de las actividades adulatorias sobre la base del conocimiento propio de la *téchnē* –y afirmado Sócrates como aquel que la detenta– debemos abordar los aspectos dramáticos de la obra para descubrir de qué manera la afirmación de Sócrates se conecta con la performance que este ha llevado. Las preguntas que nos guían son: ¿Ha actuado, Sócrates, en tanto personaje, según (1) procedimientos que pertenecen exclusivamente a la *téchnē* que ha determinado? Asimismo, (2) ¿ha desplegado procedimientos pertenecientes a la actividad que criticaba, a saber, la retórica de la adulación? Para responder a la primera pregunta, debemos apelar a dos procedimientos que hemos indicado en el capítulo anterior<sup>261</sup> y retomarlos brevemente. La segunda respuesta requiere que conectemos ciertas actitudes y elementos retóricos que

<sup>260</sup> Para ello, la introducción, en términos conceptuales, del tipo de vida –en la discusión con Calicles– que se debe vivir es fundamental para indicar el paso al terreno de la praxis, que nosotros rescatamos abordando la dimensión dramática (488a y 500c).

<sup>261</sup> Sócrates, por un lado, definió geoméricamente la adulación y a la *téchnē* (465b-c) y luego vinculó la geometría con el orden y la armonía (508b). Asimismo, desplegó su proceder de examinación luego de reivindicarlo y oponerlo al de Polo (472c).

Gorgias, Polo y Calicles suscriben y que, asimismo, son aplicados –y, más aun, aceptados para su finalidad– por el mismo Sócrates en el diálogo.

### 3.2.1 Procedimientos exclusivamente socráticos

Estamos en condiciones de afirmar que el “dar razón”<sup>262</sup>, algo que Sócrates suscribe como propio del arte que conoce (501a-b, 508b), se expresa idóneamente en el *Gorgias* en (1) el procedimiento de examinación y refutación – *élenchos* – así como en (2) “la definición geométrica”. Estos se condicen, propiamente, con los elementos o herramientas que evidencian y surgen del ámbito de la *téchnē* socrática. Con respecto al primero, Sócrates establece que su procedimiento de refutación es diferente al que apela Polo (472c), el cual es, esencialmente, conectado con la retórica de la adulación. Inmediatamente después de esta reivindicación, Sócrates refuta las dos tesis de Polo<sup>263</sup> llevando a la praxis el procedimiento anunciado. Así, reconocemos que el *élenchos* de Sócrates expuesto es un procedimiento que busca el reconocimiento del interlocutor de su propio error al sostener una opinión falsa. Este proceso se da a través de la exposición de la contradicción a la que aquel llega. Para ello, se recurre a concatenaciones de hierro (508e-509a), un proceso eminentemente lógico-deductivo. Se podría decir que Sócrates lleva a la práctica la política (521d) a través de un proceder que busca mejorar las almas de los interlocutores, en primer lugar, evidenciándoles su error<sup>264</sup>. Desde esta mirada, podamos suscribir posturas como la de Radcliffe, quien indica la concepción del método de examinación como un tipo de castigo<sup>265</sup> y el hecho de que, en el

<sup>262</sup> Este término está indicado en la discusión con Polo, de la cual surge la afirmación y reivindicación del método socrático. No obstante, el “dar razón” se afirma de manera explícita en la discusión con Calicles (501a-b).

<sup>263</sup> Sócrates, inmediatamente, desarrolla un diálogo con Polo en el cual argumenta dos veces a favor de su postura y hace que Polo caiga en contradicción (515b-c). Este proceder puede ser retratado de manera paradigmática como un ejemplo del famoso proceder socrático de examinación y refutación, es decir, el *élenchos*. Sin embargo, las refutaciones de Gorgias y de Calicles pueden caracterizarse de igual manera. Como señala Kahn, “the three successive refutations of Gorgias, Polus, and Calicles represent Plato’s most brilliant literary portrayal of the *elenchus* in action, where the carácter of the interlocutor plays an essential part in his dialectical defeat” (Kahn, Ch., *op. cit.*, p. 133-134).

<sup>264</sup> Como señala Fine acerca del *Menón*, el *élenchos* socrático supone esto en primer lugar, pero no necesariamente es solo negativo. Ejemplo de esto sería el momento de la discusión con el servidor en el *Menón* luego del reconocimiento de la ignorancia (*cf.* Fine, G., “Inquiry in the *Meno*”, en: Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 177).

<sup>265</sup> Radcliffe, E., *op. cit.*, p. 177ss. Radcliffe señala, a partir de una lectura del mito final, la posibilidad de afirmar que, por un lado, el *élenchos* socrático supone, al menos en el *Gorgias*, una primera examinación y un momento segundo en el cual la vergüenza de interlocutor aparece. Debemos recordar, asimismo, que, etimológicamente, el



mismo diálogo, Polo no llega a comprender esta noción en la medida en que posee una mirada de la reprensión en términos materiales<sup>266</sup> y no referida a la vergüenza en el sentido en que parece suponer Sócrates, el cual implica un reconocimiento del error –y que rescata, precisamente, la importancia de este evento–un paso para la consecución del bien del alma<sup>267</sup> (470a, 473c). En ese sentido, el proceder de refutación se articula con una persuasión con fundamento, en la medida en que justifica lógicamente la conclusión a la que se arriba, por lo que debe tener como correlato la dimensión racional del alma. Lo expuesto sobre este procedimiento lo vincula profundamente con el ámbito atribuido a la *téchnē*, el cual implica el conocimiento de las causas y la naturaleza de su objeto además de su referencia al bien de este.

En segundo lugar, el llevar al contenido del discurso la explicitación de la naturaleza de la retórica a través de una *definición geométrica* se puede establecer como el esclarecimiento del objeto de la discusión. Sócrates llega a definir la retórica y, correlativamente, define a la *téchnē*, instaurando a ambos en una suerte de marco detallado según su precisión geométrica. Esta delimitación es solo llevada a cabo por Sócrates y es, claramente, inalcanzable por Polo, quien es indicado como alguien bien instruido en la retórica, mas no como alguien capaz de discutir (471d) ni apuntar al punto central de la discusión (448c). Asimismo, Gorgias define la retórica solamente guiado por Sócrates; y Calicles nunca llega a esclarecer su discurso en la medida en que, dependiendo de la discusión, va agregando elementos para suscribir y mantener su postura. En otras palabras, no define la cosa a tratar sino que busca, más bien, ganar la conversación (467b). De ese modo, ninguno de los interlocutores establece la determinación del objeto, algo propio de la retórica, mientras que Sócrates lo hace a través de una analogía geométrica. Además de la argumentación que hemos elaborado en el capítulo dos, podemos sumar el hecho de que la referencia geométrica es abordada, en la discusión con Calicles, como indispensable para que surja el orden, la justicia y el bien (508a-b) –algo posible en la medida en que se posee la *téchnē* suscrita por Sócrates (465a, 501a-b, 513d)–. La

---

*élenchos* se vincula con la vergüenza de manera fundamental (cfr. Young, Ch., *op. cit.*, p. 55 y Radcliffe, E., *op. cit.*, pp. 166-168).

<sup>266</sup> Cfr. Weiss, R., *op. cit.*, p. 89 y Serrano, R y M. Díaz., *op. cit.*, p. 60.

<sup>267</sup> Cfr. Radcliffe, E., *op. cit.*, p. 184.

analogía geométrica estaría, así, vinculada esencialmente con la *téchnē* socrática en tanto esta reconoce la igualdad geométrica.

Como último punto podemos señalar que ambos procedimientos pertenecen exclusivamente a Sócrates y son vistos como elementos extraños por parte de sus interlocutores, que incluso llegan a calificar los resultados de Sócrates en términos materiales y como si este apelara, también, a una finalidad erística. De esa manera, estos procedimientos son deudores del nuevo contenido de base que a lo largo del diálogo Sócrates ha abordado y que permite una *téchnē* política como la que él lleva a cabo (521d), cuyo fin, como ya sabemos, es hacer buenos y justos a los ciudadanos (513e, 515c). Por lo expuesto, podemos afirmar que, en principio, estos dos procedimientos – (1) el procedimiento de examinación y refutación y (2) la determinación geométrica de Sócrates– se relacionan como propios de la *téchnē* socrática, que se articula, en el decurso expositivo del diálogo, con la primera afirmación acerca de la persuasión vinculada con el conocimiento (454e) y con la postrera afirmación de la vida filosófica (500c), suponiendo una base científica.

### 3.2.2 Acercamientos a la retórica nueva

Con respecto a la retórica, debemos recordar primeramente –debemos traer de nuevo a colación– el sentido específico en que podemos hablar de esta en el *Gorgias*. En otras palabras, debemos partir de la premisa de su transformación y rehabilitación, la cual le supone una nueva naturaleza y finalidad que subyace a sus procedimientos. En tanto algunas interpretaciones pierden de vista este vínculo, pierden de vista también la concreción de esta actividad en procedimientos específicos que la diferencian de la filosofía, de modo que se establecen como generales. De esa manera, Tonti dice que en el *Gorgias* surgen los elementos para hablar de un eventual método definicional dicotómico tal como se emplea en los diálogos posteriores<sup>268</sup>. Considera que la eventual retórica sugerida en el *Gorgias* debe vincularse con este método para instaurarse como *téchnē*<sup>269</sup>. En esto consistiría el nuevo discurso retórico que

<sup>268</sup> En efecto, esto podría extraerse de una lectura que profundice en la definición que Gorgias realiza de su arte ayudado siempre por Sócrates, quien lo conduce con preguntas. De igual manera, la definición socrática de *téchnē* en la discusión con Polo podría abordarse desde esta lectura.

<sup>269</sup> Cfr. Tonti, S., *op. cit.*, p. 132.

se daría en la vinculación de elementos pasionales que surgen a partir del modo de exposición propiamente científico<sup>270</sup>. A partir de ahí surgiría una retórica filosófica<sup>271</sup>, proyecto que se iniciaría en el *Gorgias*. Realiza, pues, una equiparación entre filosofía y retórica.

Sedley, por su lado, sugiere una retórica caracterizada tanto de manera genérica como específica. De ese modo, la retórica, en general, se encargaría de la mejora de las almas de los ciudadanos, sin tomar en cuenta el agrado que les pueda proporcionar<sup>272</sup>. Puntualmente, “la retórica reformada sería una maestría que revela el mal real en las almas de la gente”<sup>273</sup>. No obstante, no llega a evidenciar y delimitar esta manera específica de indicar el mal en las almas<sup>274</sup>. En términos genéricos, estaría identificando la retórica buena con el arte que Sócrates ha concebido y que se manifiesta en su refutación dialéctica<sup>275</sup>. De esa manera, relaciona esta nueva retórica profundamente con la dialéctica socrática<sup>276</sup>. Ninguna de las dos posturas mencionadas toma en cuenta fundamentalmente el pasaje citado en 517c-d, del cual se desprende una diferencia entre el arte principal y la retórica como arte de servicio.

Sánchez Tarifa, por su lado, si bien indica que en el *Gorgias* hay un proyecto inicial con respecto a la retórica que encuentra en el *Fedro* un complemento consecuente, no obstante, considera, al igual que Guthrie<sup>277</sup>, que en el *Gorgias* no se encuentra una mirada positiva o un discurso constructivo con respecto a la retórica –más allá de que señale su posibilidad en la medida en que considera a ambos diálogos como parte de un mismo proyecto<sup>278</sup>–. Alayón

<sup>270</sup> Cfr. *ibid.*, p. 118. Este modo, precisamente, sería la exposición de definiciones dicotómicas.

<sup>271</sup> Cfr. *ibid.*, p. 132.

<sup>272</sup> Cfr. Sedley, D., “Mito, política y castigos en el *Gorgias* de Platón”, en: *DIADOXH*, 7-8, 1-2 (2004-2005), p. 41.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>274</sup> Como hemos indicado, Friedlander nos dice que en el *Gorgias* se da “the struggle between a false sophistic rhetoric and true philosophy (which, at the same the same time, is the true arte of rhetoric and the true arte of government)” (Friedländer, P., *op. cit.*, p. 272). Sin embargo, no especifica, propiamente, de qué manera la retórica es rehabilitada por Sócrates y, en ese sentido, surge como retórica buena en la bisagra entre los procedimientos retóricos y la base epistemológica desarrollada por Sócrates.

<sup>275</sup> Cfr., Sedley, D., *op. cit.*, p. 47.

<sup>276</sup> Cfr. *ibid.*, p.52.

<sup>277</sup> Cfr. Guthrie, W., *op. cit.*, pp. 290-291.

<sup>278</sup> Cfr. Sánchez Tarifa, J. A., “Retórica, ética y política en *Gorgias* y *Fedro*”, en: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, II (1997), p. 309. Wardy, asimismo, también rechaza la posibilidad, en el *Gorgias*, de una retórica rehabilitada que suponga elementos antiguos en la medida en que se descarta una persuasión “emocional”, referencia básica de la retórica entendida como actividad persuasiva. Por el contrario, señala una persuasión que se vincula con un desenvolvimiento estrictamente racional. Es decir, indica la defensa en el diálogo de una persuasión articulada solamente con lo que en el pasaje 454e se retrata como persuasión con

Gómez, por otro lado, indica, con respecto a ambos diálogos, el surgimiento de una concepción de retórica bicéfala<sup>279</sup> en la medida en que en el *Gorgias* se critica una retórica vinculada solamente con la creencia y, en ese sentido, con el engaño, de la cual, en el *Fedro*, Platón se desvincularía completamente para apostar por la ciencia, con lo cual se puede colegir que suscribe una persuasión articulada con la *epistēmē*<sup>280</sup> –como se señala al inicio del *Gorgias* (454e)– de modo tal que ambas clases de retórica seguirían oponiéndose sin tener, propiamente, una conexión. De ahí que señale la metodología de la retórica como estrictamente filosófica<sup>281</sup>. Similar a esta evaluación es la de Ramsey, quien indica, no obstante, una reconsideración del problema de la retórica en ambos diálogos. De esa manera, en el *Gorgias*, Platón rechazaría de manera absoluta la actividad oratoria, mientras que en el *Fedro* se percataría de la necesaria interdependencia de ambas actividades<sup>282</sup>. Por su lado, Zslézak, en completa vinculación con las posturas mencionadas, afirma una única *téchnē* filosófica que surge en los pasajes finales del *Gorgias* y que se equipara con la establecida en el *Fedro*. Así, identifica a la retórica verdadera con la dialéctica platónica<sup>283</sup>.

Con respecto al mismo Strauffer, la relación que elabora, si bien es sugerente, se torna problemática por un par de consideraciones. En primer lugar, a lo largo de su texto, suscribe la posibilidad de una alianza entre Gorgias, el retórico, y Sócrates, el filósofo. De esa manera, Sócrates requeriría de la técnica gorgiana de la retórica para salvaguardar su vida<sup>284</sup>. Por ello, no sería el que tendría que valerse, propiamente, de este arte servil, sino Gorgias para ayudarlo como aliado. Sócrates expone una retórica nueva, aunque no la llega a determinar. Tampoco reconoce la distinción clara entre la actividad filosófica y la retórica. Según Strauffer, si bien el mito puede ser un ejemplo de retórica noble, tal vez haya otro modelo primario de esta. De esta manera, apela a algunas exposiciones –las que versan sobre la naturaleza de lo bueno y la

---

conocimiento (cfr. Wardy, R., *op. cit.*, pp. 52-85). Asimismo, se podría sugerir que Futter tiene una indicación similar. A partir de su crítica a Moss, establece que no es la vergüenza –una emoción– sino la argumentación la que da cuenta de las creencias morales (cfr. Futter, D.B., “Shame as a Tool for Persuasion in Plato’s *Gorgias*”, en: *Journal of the History of Philosophy*, 47, 3 (2009), p. 454, p. 460).

<sup>279</sup> Cfr. Alayón Gómez, J., “Retórica, democracia, demagogia y autoritarismo”, en: *Revista Rhêtorikê*, 1, p. 1.

<sup>280</sup> Cfr. *ibid.*, p. 4.

<sup>281</sup> Cfr. *ibid.*, p. 5.

<sup>282</sup> Cfr. Ramsey, E., “A Hybrid Technê of the soul?: Thoughts on the Relation between Philosophy and Rhetoric in *Gorgias* and *Phaedrus*”, en: *Rhetoric Review*, 17, 2 (1999), p. 255, pp. 257-258. Finalmente, Ramsey afirma una *téchnē* híbrida.

<sup>283</sup> Cfr. Zslézak, T. A., *op. cit.*, pp. 218-220.

<sup>284</sup> Cfr. Strauffer, D., *op. cit.*, pp. 145-149.

virtud (506c5-508c3), sobre el arte político y sus esfuerzos para censurar a Polo y a Calicles—que generan una gran impresión acerca de la postura de Sócrates y que se traducen como una crítica —sobre la base de discursos y argumentos— del orden político y como un apoyo de los anhelos de los ciudadanos<sup>285</sup>. Concluye, así, que la retórica nueva de Sócrates se articula como una presentación de lo que es en general la filosofía y de la vida en particular de Sócrates<sup>286</sup>. Strauffer considera, sin embargo, que el aliado ideal para realizar este proyecto, es decir Gorgias, y la vinculación que puede ser rastreada en el texto entre este y Sócrates, terminó diluyéndose a lo largo del tiempo<sup>287</sup>. Es así que sugiere una retórica final. Ampliando su mirada a la obra platónica en general, concluye que esta retórica nueva y noble puede bien exponerse en el amplio catálogo de diálogos de Platón para reivindicar la figura de Sócrates<sup>288</sup>, una manera de defenderlo. De esa manera, el *Gorgias*, por un lado, daría cuenta de la problemática y la necesidad de la retórica y, asimismo, nos encaminaría en la respuesta positiva que los propios escritos de Platón representan<sup>289</sup>.

Si bien las miradas anteriores pueden encontrar puntos de apoyo en el *Gorgias*, sucede que los intérpretes no se acercan a la especificación de la retórica en el marco de los procesos de transformación y rehabilitación que se dan en virtud de la instauración de una *téchnē* principal —como la justicia, que vendría a ser la actividad propiamente filosófica— como regente o dueña de un arte de servicio que, por ello, adquiere una finalidad y una naturaleza distinta. A la par que pierden de vista esta especificación, también lo hacen con respecto al esclarecimiento fundamental de los procedimientos retóricos que se llevan a cabo de manera dramática en el *Gorgias*, de modo que queda sin determinarse el modo en que, concretamente, la retórica es llevada a la práctica.

### 3.2.3 Procedimientos retóricos en común

---

<sup>285</sup> Cfr. *ibid.*, p. 178. Asimismo, afirma: “In this sense, Socrate’s speeches and arguments combine a form of accusation and exhortation with something that could be called flattery” (*ibid.*, p. 179).

<sup>286</sup> Cfr. *ibid.*, p. 179.

<sup>287</sup> Cfr. *ibid.*, p. 180.

<sup>288</sup> Puntualmente, señala el extracto referido a las definiciones geométricas.

<sup>289</sup> Cfr. Strauffer, D., *op. cit.*, p. 181.

Tratando de dilucidar los elementos retóricos, surge un problema importante. Este parte del hecho de que la división y determinación conceptual de la retórica como adulación no ha abordado, propiamente, las aplicaciones de esta en la praxis. Solo ha abordado, esquemáticamente, (a) su naturaleza (b) su método y (c) el fin al que apunta<sup>290</sup>. Por ello, debemos volver al diálogo y descubrir cuáles son aquellos comportamientos que pueden establecerse como propiamente retóricos. Coincidimos con Carone al iniciar su argumentación desde un punto de partida que esclarece los procedimientos retóricos<sup>291</sup>. Esta autora nos brinda tres procedimientos importantes para subsumir los elementos que son puestos como propios de la retórica en el *Gorgias*. Estos son (1) el uso de largos discursos (2) la apelación a la opinión de la multitud y (3) la apelación a las emociones<sup>292</sup>. Son los tres ejes en que se hace explícita la retórica en el *Gorgias*.

3.2.3.1 El uso de discursos largos.- (1) La apelación a largos discursos se evidencia como estrategia retórica en la discusión con Gorgias (449b) y con Polo (461d) cuando Sócrates los impele a dejar los largos discursos para dedicarse a la indagación dialéctica<sup>293</sup>. Hay que remarcar así la necesidad de Sócrates de cortar el impulso retórico de explayarse en exceso en el uso del lenguaje para que él pueda desarrollar exitosamente su método. Esta actitud puede verse como parte de una condición propia de su proceder que, en ese sentido, se diferencia del proceder retórico, puesto que uno se despliega en un intercambio de preguntas y respuestas, mientras que el otro apela a una exposición larga del orador. Asimismo, con respecto al interlocutor, la *makrología* supondría una audiencia pasiva mientras que el intercambio dialéctico, por el contrario, convocaría al interlocutor en la dinámica del diálogo.

---

<sup>290</sup> El cambio del contenido de los últimos dos criterios –el método y la finalidad– suponen un cambio en la naturaleza de la retórica.

<sup>291</sup> Cfr. Carone, G., *op. cit.*, p. 221. Punto de partida que también establece Aguirre Román (cfr. Aguirre Román, J., “La techné retórica: las respuestas de Aristóteles a las objeciones del *Gorgias*”, en: *Praxis Filosófica*, 29 (2009), pp. 18-27).

<sup>292</sup> No solo Carone, sino también Aguirre indican estos procedimientos como pertenecientes a la retórica de la adulación (cfr. *ibid.*, p. 19).

<sup>293</sup> Podría indicar que, tal vez, privilegiar solo los largos discursos sería darle peso a las motivaciones subjetivas en detrimento de la cosa. Correlativamente, se perdería de vista así el estudio de la naturaleza del objeto que se investiga. De ahí que instaurarse en este tipo de desenvolvimiento puede generar actitudes como las de Polo, que solo busca descubrir las características de la retórica y no su naturaleza.

3.2.3.2 La apelación a la opinión de la multitud.- En segundo lugar, Polo y Calicles apelan a las (2) opiniones de la multitud y, en ese sentido, como una suerte de especificación de este procedimiento, sugieren ejemplos o testigos que darían fe de lo que dicen (471a-d, 472a-b, 503c) para validar su postura. Es sintomático, sin duda, el hecho de que Gorgias apele a testigos en general y, puntualmente, a su propia opinión indicando la manera en que puede su arte convencer a los pacientes –literalmente– de que tomen una determinada medicina (456b-c). Por otro lado, el ejemplo más claro de la apelación a la opinión de la multitud se halla en la discusión con Polo, momentos antes de que Sócrates oponga su propio método al desenvolvimiento “argumentativo” de este (471a-d, 472a-b). En efecto, Polo apela a diferentes ejemplos y testigos –ayudado por Sócrates– (Nicias, Aristócrates, Pericles y Arquelaos) para fundamentar la tesis de que el injusto puede ser feliz. No obstante, se aclara que el buscar múltiples testigos de un punto de vista en absoluto puede señalar la fundamentación de la postura que se tiene. De ahí que se afirme, partiendo de la misma noción de testigo, que solo se necesita a uno –el mismo interlocutor– para aceptar, finalmente, la conclusión de una argumentación (472b, 474a, 475e)<sup>294</sup>. En ese sentido, nuevamente, Sócrates opone el procedimiento que él detenta al proceder retórico que pretende dar cuenta de una serie de elementos restringidos a un criterio cuantitativo<sup>295</sup>.

3.2.3.3 La apelación a las emociones.- Finalmente, (3) con respecto a la estrategia que apela a las emociones y no a la razón, podemos indicar, primeramente, la pretensión de Polo de amedrentar a Sócrates con ejemplos que buscan moverlo emocionalmente. En ese sentido, su apelación al ejemplo del castigo corporal –y su descripción sumamente impactante– es de una gran importancia para retratar este proceder (473c). Las imágenes que indica están cargadas de una gran fuerza intuitiva<sup>296</sup>. En última instancia, también se ríe (473e), es decir, se burla, haciendo que Sócrates se pregunte si estas formas de actuar son propias de un desenvolvimiento retórico. De igual modo, Calicles apela a la eventual ejecución de este

<sup>294</sup> El problema es que esta afirmación está seguida de la negación de un diálogo con la multitud, objeto fundamental de la retórica.

<sup>295</sup> Como hemos visto, Sócrates también le atribuye a Calicles la característica de instruido (487b). Podemos pensar en una ironía socrática que apunta al gran número de citas de otros autores que Calicles indica en su exposición (482c-486d), algo que no sería propiamente conocimiento para Sócrates.

<sup>296</sup> Como señala Aguirre, las palabras de Polo “recrean en su interlocutor una imagen aterradora que lo llevaría a asociar con el mal todos aquellos horribles eventos descritos en que cae el injusto que es castigado y, de esa forma, lo llevarían a la persuasión de que es mucho mejor, para quien ha cometido injusticia, no ser sancionado” (Aguirre Román, J., *op. cit.*, p. 20).

(486b, 511a) tratando de intimidarlo al sacar a la luz el riesgo que corre su vida, apuntando, así, al miedo que esta indicación pueda causar. En los últimos dos casos, Sócrates establece que tanto Polo como Calicles están moviéndose según estrategias retóricas que difieren del método que él suscribe y que implica, con respecto a este, y como indicábamos, (a) apelar solamente a un testigo para que él sea el único que reconoce aquello que se argumenta (474a), así como el hecho de que, a diferencias de sus interlocutores, (b) siempre dice lo mismo (482a, 490e).

En este punto, es menester recordar que el método socrático, fundamentalmente retratado en el proceder de preguntas y respuestas, puede instaurarse en el marco de una persuasión racional –apelando al criterio lógico y secuencial que supone y se caracteriza como “argumentos de hierro” (509a)– mientras que un proceder del tipo retórico queda señalado, según el juego de dicotomías desplegado a lo largo del *Gorgias*, en virtud de una persuasión en un sentido más amplio y una que se vincula directamente con el plano irracional: las emociones. Podríamos, de esa manera, ver en esta división, y desde un nuevo aspecto, los dos tipos de persuasiones indicados al inicio del diálogo en conversación con Gorgias (454e). Por un lado, el proceder exclusivamente socrático da cuenta de una persuasión epistémica que se dirigiría al plano estrictamente racional –del alma– mientras que el proceder retórico detentaría una persuasión vinculada a la creencia, la cual tendría un correlato más bien emocional o “irracional”. Esto último puede justificarse en la medida en que el proceder de la adulación ha sido establecido como *álogos* (465a, 501a) y en el hecho de que, en el *Gorgias*, se puede hablar de un alma que no es estrictamente racional sino bipartita<sup>297</sup> (493a-494a).

### 3.2.4. La aplicación socrática de los procedimientos retóricos

Reconocidas estas estrategias como pertenecientes a la actividad de los interlocutores de Sócrates, debemos indagar y ver si, efectivamente, el personaje de Sócrates ha llevado a la praxis estos procedimientos. En principio, Polo y Calicles lo acusan de que así ha sido. Incluso, Calicles lo llega a tildar de orador<sup>298</sup> (482c, 494d). Es importante, para este punto, el

<sup>297</sup> Cfr. Dorion, L. A., *op. cit.*, pp. 38-50 y Zslézak, T.A., *op. cit.*, p. 216.

<sup>298</sup> Esto, sin embargo, también puede verse como una estrategia retórica usada por Calicles.



pasaje en el cual Sócrates apela, en diálogo con Gorgias, a la opinión de la multitud<sup>299</sup>, específicamente, a aquello que pensarán los eventuales alumnos de este, puesto que de manera patente apela al punto de vista de la mayoría para argumentar frente Gorgias. Se podría sugerir incluso que logra su cometido teniendo en cuenta esta estrategia. De igual modo lo hace con Polo<sup>300</sup>. Hay varios pasajes, asimismo, en los cuales Sócrates se expone largamente en la explicitación de ciertos puntos –sobre todo cuando realiza sus exposiciones y sus aclaraciones con respecto a lo geométrico y, finalmente, cuando Calicles va abandonando gradualmente la conversación hasta llegar a la exposición del mito final<sup>301</sup>– (519e, 523a-527e). Es decir, Sócrates hace uso de largos discursos de manera patente, algo que había censurado a sus interlocutores también explícitamente. En ese sentido, él mismo se identifica con un orador cuando le dice a Calicles y a Polo que lo han hecho hablar con largos discursos (519d-e y 465e-466a). Como veremos hacia el final, aquí está supuesto el elemento didáctico del desenvolvimiento de Sócrates en la medida en que hace el deslinde de que así tuvo que hablar para que lo entiendan. En otras palabras, Sócrates cambió de registro –desde una indagación dialéctica a una exposición larga– según la disposición del interlocutor con la finalidad de hacerle entender.

Finalmente, con respecto al criterio que apela a las emociones, que es, evidentemente, el más subjetivo y problemático, y que, en principio, se desvincularía directamente de una persuasión racional, debemos hacer algunas consideraciones que articulan la finalidad de Sócrates. Para ello, consideramos importante la aseveración de Penner, puesto que nos brinda una entrada pertinente para nuestro trabajo<sup>302</sup>. Haciendo una diferencia entre diálogos tempranos (o socráticos) y diálogos propiamente platónicos, este subraya dos puntos. Por un lado, señala la negación de la retórica como ciencia a lo largo de estos escritos afirmando, así, una sola

<sup>299</sup> Cfr. Carone, G., *op. cit.*, p.224-227.

<sup>300</sup> Así lo indica Calicles (482d).

<sup>301</sup> Volveremos sobre este punto más adelante.

<sup>302</sup> Penner afirma: “There is a similar contrast in attitudes to rhetoric. While the denial that rhetoric is a science remains common to Socratic and Platonic dialogues, it is evidently Socrates’ view that the only science there could be of persuading someone that *p*, is the science of *teaching* them that *p*. Extrapolating from the whole of the Socratic dialogues, we may reasonably identify this “teaching” with bringing people to understand –for themselves, and, indispensably, by way of Socratic cross-questioning – how it can be the case that *p*. By contrast, though Plato agreed that there can only be a science of persuading someone that *p* in people who themselves have knowledge of *p*, he did not doubt that this science could proceed by way of appeals to emotion and without what Socrates called teaching” (Penner, T., “Socrates and the early dialogues”, en: *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 1999, p. 126).

ciencia –que enseña que  $p$  es  $p$ – y que se condiría con el método de examinación y refutación socrático. Por otro lado, sin embargo, indica una distinción. En los diálogos platónicos hay un rescate fundamental de las emociones. Para ello, remarca los pasajes de la *noble mentira*<sup>303</sup> de la *República*, en los cuales se evidenciaría esta suerte de persuasión de las emociones que, de esa manera, podría contemplarse como una actividad propedéutica que busca hacer transitar a los jóvenes en la dirección adecuada a lo largo de su formación.

La separación radical hecha por Penner, con fines sin duda expositivos, debe matizarse. En el mismo *Gorgias*, un diálogo que no es propiamente “platónico” en el sentido dado por Penner, podemos identificar ciertas actitudes socráticas que pueden tener un correlato emocional. Fundamentalmente, (1) podemos hablar del empleo de dos narraciones que Sócrates le brinda a Calicles antes de proponer sus dos argumentos (492e-494a) así como (2) del mito final. Este, como veremos, subsume en general los elementos retóricos que hemos señalado. Como afirma Carone, estas figuras afectarían de una manera inmediata e intuitiva –en ese sentido, apelarían a un movimiento emocional– al interlocutor con el fin de señalar, al menos en el *Gorgias*, las consecuencias o implicancias negativas de un tipo de concepción<sup>304</sup>. Para profundizar más en este punto, debemos pasar al siguiente apartado.

### **3.3 Finalidad de la nueva retórica**

Expuesto lo anterior y patente el hecho de que tanto los interlocutores de Sócrates como este se mueven, en ciertos momentos, apelando a las mismas estrategias, podemos tomar los tres procedimientos señalados para articularlos en virtud de la dirección hacia un mismo objetivo. Recordemos, así, que Sócrates afirma que la filosofía siempre habla de lo mismo (482a). En una famosa cita del *Gorgias*, Sócrates afirma que no solo siempre dice lo mismo sino, también, acerca de las mismas cosas (490e). Es claro, entonces, que remarca su vinculación con *algo que es uno*. Es claro, también, que Sócrates, (1) desde su propia afirmación, (2) desde la atribución de sus interlocutores a este y (3) desde una lectura que articula los procedimientos o herramientas que él utiliza con las de sus interlocutores, hace uso de

---

<sup>303</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>304</sup> Cfr. Carone, G., *op. cit.*, p. 233.

desenvolvimientos que se condicen con aquellos propios de la retórica de la adulación o de la persuasión de la creencia. Sobre esta base, es importante que enmarquemos la finalidad de Sócrates con respecto a la transformación y rehabilitación de la retórica. Por ello, abordaremos brevemente la *noble mentira* con el fin de sugerir la manera en que elementos retóricos pueden comprenderse como necesarios para la tarea socrática. Luego, señalaremos la relación entre retórica y los elementos preceptivos en el *Fedro*.

### 3.3.1 La *mentira noble* en la *República*

En el marco de los pasajes de la *noble mentira* en la *República*, como indican Carone y Penner, surge una referencia a las *emociones* y al proceso de educación de los niños<sup>305</sup>. Esta apelación nos permite mostrar una mirada que en el *Gorgias* parece estar solamente implícita: la guía de la dimensión irracional desde una finalidad *paidética*. En ese sentido, nos permite reconocer la manera en que se pueden *jerarquizar* los desenvolvimientos indicados según su apelación al marco de un proceso de aprendizaje.

Partimos de la consideración de que en el *mito* encontramos una dimensión que subsume los elementos retóricos antes establecidos<sup>306</sup>. Este condensa los procedimientos retóricos descritos<sup>307</sup>. Por un lado, se puede decir que surge del imaginario común o de las opiniones de la multitud<sup>308</sup>; asimismo, implica exposiciones largas. Finalmente, de manera fundamental, se dirige a persuadir no en un sentido racional, sino que da cabida a elementos que no son de esa índole; apelando a la división del alma, se diría que tiene correlatos pasionales, emocionales o irracionales. El mito no implica una argumentación lógica –como es el caso del método socrático de examinación y refutación– ni se identifica con una definición estrictamente. Por el contrario, el mito puede caracterizarse, teniendo en cuenta nuestra finalidad, como una larga

<sup>305</sup> Cfr. Carone, G., *op. cit.*, p. 238 y Penner, T., *op. cit.*, p. 126.

<sup>306</sup> De esa manera, por ejemplo, Kastely señala que el mito con el que concluye Sócrates tiene una intención claramente retórica que apela a la imaginación de los interlocutores (cfr. Kastely, J., *op. cit.*, p. 99).

<sup>307</sup> Esto se puede comprender apelando a la referencia que hace Carone al entendimiento mejor del uso del mito a la luz de la explicación de los procedimientos retóricos (cfr. Carone, G., *op. cit.*, p. 240.). Si bien más adelante considera a la *makrología* como un método y al empleo del mito como otro (teniendo en cuenta sobre todo los pequeños mitos que Sócrates le cuenta a Calicles), comprende al mito al menos en los procedimientos que suponen largos discursos y los que apelan a las emociones (cfr. *ibid.*, p. 229, p. 233.).

<sup>308</sup> El mito de los metales, en la *República*, es considerado como un relato de origen fenicio (414c).

exposición que puede surgir en general de la opinión de la mayoría –la cual es una opinión no necesariamente verdadera– que apunta a las emociones del que escucha<sup>309</sup>.

Esto es retratado por el mismo Sócrates en la exposición del *mito de los metales* (*Rep.* 415a-e), indicado después de su exploración acerca de la utilidad de los discursos que no son verdaderos. Sócrates considera fundamental la aplicación de discursos generalmente falsos a los niños. Aquellos, sin embargo, deben suponer algo de verdad (377a). Así, la falsedad que Sócrates indica debe confrontarse. Precisamente, este está preocupado por la formación correcta de los hombres, la cual se da en un primer momento a través de mitos (377b). Es en este marco que reprueba las llamadas mentiras innobles (377d). Para entender a qué se refiere con estas, distingue seguidamente entre la falsedad verdadera y la falsedad verbal. La primera implica ignorancia en el alma, es decir, carencia de conocimiento, mientras que la segunda se define en el marco de lo discursivo y proferido, es decir, de lo expresado en palabras<sup>310</sup>, y es catalogada como una imitación de la anterior (382b-c). Así, la primera –la mentira que es real– es ciertamente la peor y supone discursos expresados en palabras que no serán verdaderos y que tendrán que dejarse de lado por su naturaleza. Sin embargo, apelando solo a la segunda clase de mentira, esta tendrá la posibilidad de ser útil<sup>311</sup>. De esa manera, se puede hablar de mentiras que, sin embargo, no son absolutamente negativas ni completamente deleznable. En ese sentido, debemos rescatar el hecho de que Sócrates subraya que se trata de componer, justamente, los mitos que dispongan a los jóvenes a la excelencia (378e). En otros términos, se deben emplear discursos para formar y educar a los niños con el fin de encaminarlos hacia el bien, dejando de lado los mitos que pueden ser considerados deudores de verdaderas mentiras. Los mitos, no obstante, seguirán siendo catalogados como mentiras aunque referidas a una buena finalidad. Dependerán, pues, del marco dado por la disposición del alma en la medida en que su constitución y finalidad se supeditarán al estado en el que se encuentre esta con respecto al conocimiento.

---

<sup>309</sup> Cfr. Carone, G., *op. cit.*, p. 240-241.

<sup>310</sup> Cfr. *ibid.*, p. 56.

<sup>311</sup> Así, podrá serlo frente a los enemigos, los amigos y los hechos de la antigüedad (382c-d).

Surge, así, la posibilidad de hablar de una mentira en términos pedagógicos<sup>312</sup> que busca encaminar a alguien a la verdad<sup>313</sup>. Platón establece la posibilidad de proferir discursos que no son propiamente verdaderos<sup>314</sup> a otros individuos, pero que no se fundan en una ignorancia del alma, sino en un tipo de conocimiento del bien, de modo que están proferidos con el fin de disponer a los que escuchan hacia lo mejor. La condición, así, es que estas narraciones sean usadas por quienes conocen y buscan un ordenamiento tanto del alma como de la polis (389b-c). Podríamos decir que el mito es una de las herramientas introductorias que, teniendo en cuenta la psicología de la *República*, no apelarán a la dimensión racional sino sobre todo a la emocional<sup>315</sup>, y que brindarán un tipo de representación útil y, en ese sentido, bella y noble. Como señala Marcos de Pinotti, Platón no deja de lado la consideración de ciertas estrategias persuasivas que deben emplearse para cierto modelo de auditorio –uno, digamos, no propiamente dialéctico o filosófico– con el fin de disponerlo hacia lo verdadero<sup>316</sup>.

Si trasladamos lo expuesto en la *República* a lo que se lleva a cabo en el *Gorgias*, podemos indicar que, en este, la finalidad de Sócrates puede iluminarse según lo expuesto acerca de la *mentira noble*. Sugerimos el mismo empleo de las pautas retóricas, las cuales se articulan para permitir el surgimiento de este tipo de discursos, en tanto son ellas procedimientos<sup>317</sup> que permiten estructurar el mito y pueden ser dispuestas hacia lo mejor<sup>318</sup>. Para corroborar esto,

<sup>312</sup> Cfr. Carone, G., *op. cit.*, p. 56.

<sup>313</sup> Cfr. Marcos de Pinotti, G. E., “Gorgias y Platón sobre lógos, persuasión y engaño”, en: *Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade*, 20 (2008), p.57. Esta autora señala, así, la afirmación de discursos que no son verdaderos pero que tienen una finalidad con respecto a la verdad de tal modo que buscan disponer el alma de la mejor manera, es decir, en dirección hacia lo verdadero. Este es, pues, un fin noble.

<sup>314</sup> Al respecto, debemos indicar la aclaración de Marcos de Pinotti: “Así, a la par que rechaza el discurso falso que refleja un engaño genuino por parte del hablante, Platón admite la posibilidad de expresar un contenido que sin ser verdadero, busca aproximarse lo más posible a la verdad e incluso a officiar de antídoto contra las mentiras de que son vehículo los discursos engañosos forjados por los poetas acerca de los dioses” (cfr. *ibid.*, p.57).

<sup>315</sup> Al respecto, Carone afirma lo siguiente: “It is then no accident that the Republic will pass on to emphasize the persuasive power of myths in the education of children and the adequate training of one’s emotions. This will in turn constitute an indispensable step towards the successful use of the *elenchus* and of dialectic at a later stage” (Carone, G., *op. cit.*, p. 238).

<sup>316</sup> Cfr. Marcos de Pinotti, G., *op. cit.*, p. 45. Asimismo, señala: “En su conjunto, estos textos ponen de manifiesto el interés de Platón por desarrollar estrategias argumentativas orientadas a persuadir sin traicionar el contenido de verdad de lo expresado, una verdad que en ciertos casos se sitúa más allá de la literalidad de lo dicho y cuya efectividad, por paradójico que resulte, requiere en ocasiones el ejercicio de la mentira” (Marco de Pinotti, G., *op. cit.*, p. 56).

<sup>317</sup> Neutros los llama Liebersohn (cfr. Liebersohn, Y., “Rhetoric: Arte and Pseudo-arte in Plato’s *Gorgias*”, p. 319.)

<sup>318</sup> Cf. 518a. De manera puntual, podemos indicar que en el *Fedro*, cuando Sócrates aborda los elementos preceptivos de la retórica, surge la afirmación de que esta supone “expresiones por medio de imágenes

recordemos el mito final del *Gorgias*. Este relato comprende una serie de imágenes que, en su configuración, suponen los elementos retóricos que hemos señalado y cuyas coincidencias –en términos de imagen y ficción– con lo tratado tanto con respecto al tema de la justicia –tema explícito en el diálogo – y al proceder socrático<sup>319</sup> –procedimiento de la *téchnē*– son sintomáticas de un trato didáctico del mito que busca aclarar al interlocutor los temas discutidos desde otro acercamiento. En efecto, la exposición del relato final del *Gorgias* puede abordarse desde esta postura<sup>320</sup>.

Lo indicado se muestra también si notamos la manera en que Sócrates dispone sus posibilidades para persuadir a Calicles. Primeramente, brinda dos narraciones compuestas de una serie de imágenes para convencer a este de lo errado de su postura<sup>321</sup>. En ambas se brindan representaciones analógicas acerca de cómo se desenvuelven los intemperantes<sup>322</sup>. Luego de esta exposición, se apela a los dos argumentos que hemos catalogado como aplicaciones del proceder de examinación y refutación. Estas dos estrategias son separadas por Sócrates (494b) y son desplegadas como pertenecientes a dos formas de proceder que se diferencian<sup>323</sup>. Ambas, sin embargo, buscan persuadir a Calicles. En ese sentido, buscan que reconozca algo o, en los términos del *Gorgias*, que sea testigo de sí mismo y reconozca su desacuerdo para resolverlo. La primera manera se condice propiamente con el proceder que Sócrates instaura en la *República* cuando aborda la noble mentira y el mito, y que en el *Gorgias* subsume los elementos que hemos establecido como retóricos. De esta manera, la separación entre las narraciones cargadas de imágenes –lo propiamente ficcional e imaginativo– y los procedimientos lógico-argumentativos, que se implica en la referencia a la educación de los guardianes expuesta por Platón en la *República* (376e-378e, 382a-e, 414b-415d, 531d7-

---

(*eikonologiōn*)” (269a9). La afirmación del uso de este tipo de representaciones como parte de la retórica apoyan nuestra afirmación.

<sup>319</sup> Esta es la tesis de Radcliffe. Este autor afirma que el mito permite un esclarecimiento mayor, en relación con las otras partes del diálogo, de la naturaleza del *élenchos* socrático (Cfr. Radcliffe, E., *op. cit.*, p. 166).

<sup>320</sup> Claro está, el presupuesto de base es que Sócrates posee el conocimiento de lo verdadero, algo que él mismo ha afirmado que detenta (521d).

<sup>321</sup> Al respecto, es pertinente lo que señala Tonelli sobre el empleo didáctico de herramientas no racionales– las imágenes y el mito– para hacer que Calicles se desvincule de opiniones falsas y se encamine, así, a las verdaderas (cfr. Tonelli, M., *op. cit.*, p. 140-143). Esta autora suscribe el uso de las pautas retóricas en el *Gorgias* con un fin didáctico en el marco de la bipartición del alma de las imágenes que Sócrates le propone a Calicles.

<sup>322</sup> Sugerentemente, también, Calicles interpreta estas imágenes según su conveniencia (494a-b).

<sup>323</sup> Precisamente, luego de exponer las dos imágenes acerca del alma, Sócrates le pregunta a Calicles si, con estas exposiciones, ya lo ha persuadido (494a). Calicles rechaza esto y Sócrates pasa a argumentar.

535a2), tiene un paralelo<sup>324</sup> con el planteamiento discutido en el diálogo que nos convoca. Ambas formas de proceder, sin embargo, se disponen hacia lo mejor en tanto están aplicadas por el que conoce lo bueno.

De esta manera, la apelación a la noble mentira y al mito que surge de su afirmación en la *República* nos da luces acerca de la vinculación entre artes de servicio y el arte principal en el *Gorgias*. Podríamos decir que nos permiten abordar un proceso de formación o educación – una *paideía*– que se inicia con ciertos elementos y procedimientos, los cuales son propedéuticos e introductorios, mientras que cabe la posibilidad de afirmar otros que podrían indicarse como primeros en un sentido epistemológico o filosófico en tanto son los que se vinculan mejor con lo que es verdadero<sup>325</sup>. Los resultados de las artes de servicio, como es el caso de una retórica entendida según las pautas mencionadas, y que se pueden subsumir en la configuración del mito y también de las imágenes que Sócrates señala, son básicos para guiar propiamente a aquellos que no tienen el mismo nivel –que están siendo dispuestos aún en los niveles más básicos<sup>326</sup>– con respecto al conocimiento filosófico que poseería Sócrates. Esto nos permite señalar con mayor claridad que la apelación a elementos retóricos, teniendo en cuenta los diferentes clases de interlocutores, no es sino una estrategia didáctica por parte de este nuevo político quien, de esa manera, busca encaminar a sus escuchas hacia el camino de la virtud, es decir, hacia el marco en el cual propiamente hayan un ordenamiento mejor del alma<sup>327</sup>.

---

<sup>324</sup> La diferencia es que en la *República* se indica (1) que el mito está dirigido a los niños para disponerlos de la mejor manera y (2) se lleva a cabo la teorización acerca de la naturaleza de la mentira.

<sup>325</sup> Ante eso, sin embargo, habría que discutir si el ámbito en el cual se dejan de lado las mentiras completamente es solamente el divino, en la medida en que para Dios es ajena la mentira en todo sentido (382e).

<sup>326</sup> Tal vez podríamos indicar a aquellos que no han sido dispuestos emocionalmente, es decir, con respecto a las partes del alma que no son racionales.

<sup>327</sup> Partimos, así, del rechazo de una separación radical entre el *Gorgias* y la *República* con respecto al método empleado por Sócrates, tesis sostenida por Klosko, quien afirma que en el *Gorgias* se evidencia la imposibilidad de acudir a un tipo de persuasión que pierda de vista la relación dialéctica, es decir, la disposición para dialogar, algo patente en el comportamiento de Calicles. Habría, así, una imposibilidad de persuadir a aquellos que no quieren entrar en diálogo. Por ello, según Klosko, Platón, al percatarse de este problema, busca otra manera de establecer la persuasión. Esto derivaría en un proyecto político que supone una educación de los jóvenes en el marco de un gobierno liderado por el filósofo (cfr. Klosko, G., “The Insufficiency of Reason in Plato’s *Gorgias*”, en: *The Western Political Quarterly*, Vol. 36, 4, 1983, p. 586). Klosko, así, señala: “To put matters as, simply as possible, Plato believes the method of Socrates to be inadequate, and he rejects it in the middle dialogues. He does not see arguments alone as suitable means of moral reform” (*ibid.* p. 584). De esa manera, Platón se dirigiría, ampliando su concepción, hacia una reforma moral que se funde en una educación desde temprana edad, lo cual supondría una configuración del *carácter* antes que del *intelecto*. Esto podría hacerse solamente desde el gobierno, es decir, desde la instauración del filósofo rey como gobernante. Por lo expuesto, es claro que no

### 3.3.2 La dialéctica y los elementos preceptivos en el *Fedro*

Apelando brevemente al *Fedro*, podemos señalar mejor la manera en que la retórica se supedita a la concepción filosófica de Platón de manera patente. Si bien este diálogo comprende un momento cronológicamente posterior, puede señalarse una división similar a la que encontramos en el *Gorgias* cuando distinguimos entre una fundamentación epistemológica y la rehabilitación de procedimientos propiamente retóricos. Hay, así, una articulación entre retórica y dialéctica que supone un conocimiento de base que puede disponer el uso de una serie de herramientas con el fin de persuadir a los interlocutores. Sócrates afirma la necesidad de que la retórica suponga el conocimiento de la verdad del objeto sobre lo que se dispone a hablar (259e) retomando la afirmación del *Gorgias* de que es el arte el que conoce la verdad a diferencia de la rutina (260d-e). En ese sentido, solo quien *conoce* la verdad (262c) puede pasar, por medio de semejanzas (262a), de una realidad a otra contraria sin él mismo engañarse (262b). Para dar cuenta de esta, Sócrates apela a la dialéctica entendida según dos movimientos: el separar y el reunir (265c-266c). Aquellos que los detentan serán llamados dialécticos. Sin embargo, Fedro afirma que en esta exposición, si bien se entiende por qué se llaman dialécticos a estos hombres, todavía no queda clara del todo la cuestión acerca de la retórica. Esto es fundamental. Para comprender cabalmente la naturaleza del retórico, entran en juego los elementos denominados preceptivos (268a), acerca de los cuales Sócrates brinda una exposición relativamente larga (266d-268a). Surge, así, una división similar a la que hemos establecido en el *Gorgias*. Por un lado, se establece una base epistemológica (*téchnē* y dialéctica) y, por otra, se indican elementos que se enmarcan en una dimensión propia de la actividad retórica y que, sin embargo, no la fundamentan primeramente.

---

podemos aceptar completamente la tesis de Klosko, ya que no reconoce una referencia del proceder socrático que apunte a las emociones –el carácter de los individuos–, algo que, según vemos, es patente con las imágenes y el mito que Sócrates propone, más allá de que no profundice en la división del alma –y haga esto en un diálogo más tardío–. El problema con esta interpretación es la imposibilidad de leer el *Gorgias* a la luz de los elementos explayados en la *República* en la medida en que esta postura sostiene un cambio radical en los proyectos de acercar al bien a los individuos y no una disposición similar por parte de Sócrates. Como vemos, sin embargo, una lectura que vincule ambos elementos esclarece y, en ese sentido, hace explícitos puntos no abordados por Platón en el *Gorgias* pero que son pertinentes para entender su finalidad. Lo que indica Platón en su relación entre mito y *lógos* puede ser comprendido en el *Gorgias* apelando a la relación entre procedimientos retóricos y procedimientos filosóficos. La diferencia, claro está, se halla en el despliegue cronológico que Platón subraya en la *República*, algo que no queda claro en el *Gorgias* pero que, en vinculación con el diálogo más tardío, puede justificarse.



Más adelante, Sócrates indica mejor la manera en que la dialéctica permite darle una base científica a la retórica. En tanto esta trata sobre lo justo y lo injusto (261c) en referencia al *alma* (270b), es necesario que, para poder persuadir a esta de la mejor manera y acercarla a la virtud<sup>328</sup>, se conozca su naturaleza<sup>329</sup>. Esto supone el estudio dialéctico –con sus procesos de división y reunión– sobre la naturaleza del alma con el fin de determinar y distinguir sus tipos<sup>330</sup>. Al distinguirlos, también se tendrá en claro los distintos tipos de discursos que se le puedan aplicar para persuadirla (271b). De esa manera, teorizando esto y corroborándolo en la práctica<sup>331</sup>, se tendrá este conocimiento internalizado y dispuesto para su aplicación. Es en ese sentido que en el *Fedro* se afirma el conocimiento de discursos determinados para cada tipo de alma (271c) como parte de la realización cabal del retórico. Solo cuando se reconozca esto se podrá, oportunamente, aplicar distintos procedimientos para persuadir a las almas acerca de algo<sup>332</sup>. De lo contrario, el retórico podrá persuadir, pero no sabrá acerca de lo que persuade y él mismo se encontrará confundido suponiendo un gran daño para la polis (260c).

Se puede decir que el orador, concebido según la base filosófica, al tener conocimiento dialéctico, dispone de las diferentes herramientas establecidas por Sócrates según reconozca las clases de alma<sup>333</sup>. Articulando esto con lo anteriormente expuesto, encontramos la posibilidad de hablar de la subsunción de una serie de procedimientos para quien es dialéctico –o retórico– de tal modo que los emplee según lo más pertinente. Justamente, lo apelación a la

<sup>328</sup> En este punto, Sócrates ya supone a la retórica como un actividad fundada en un base científica (269d), de tal modo que puede afirmar que su finalidad es alcanzar la mejor disposición de sus objetos.

<sup>329</sup> Como en el *Gorgias*, se señala la necesidad de conocer la naturaleza del objeto propio de la *téchnē* (451a, 453b, 454a-b). En el *Fedro*, se agrega, sin embargo, la indicación de un conocimiento total de la naturaleza (270c).

<sup>330</sup> Es importante rescatar la afirmación de que para conocer la naturaleza del alma propiamente hay que conocer la naturaleza en su totalidad (270c1-3), una afirmación que da cuenta de la universalidad de la dialéctica platónica.

<sup>331</sup> Es necesario para poseer el arte de las palabras, como Sócrates señala, la ciencia y la práctica (269d).

<sup>332</sup> Sócrates afirma: “...en el momento, decimos, en que esté ya en posesión de todas estas cosas, y haya adquirido además el conocimiento de las ocasiones en las se debe hablar o callar, y la facultad de reconocer la oportunidad y la inoportunidad de las *braquilogías*, de los pasajes patéticos, de las exageraciones apasionadas, y de cuantos tipos hubiera aprendido de discursos; entonces precisamente, y no antes, es cuando ha llevado su arte a la plenitud de su belleza y perfección” (272a). De ese modo, el dialéctico, en su desenvolvimiento retórico –es decir, en su búsqueda de la persuasión– podrá, de la ocasión, usar diferentes tipos de discursos.

<sup>333</sup> En ese sentido, tomando en cuenta las distintas clases de almas (no solamente en un sentido natural sino en un sentido normativo, es decir, teniendo en cuenta almas que se encuentran más dispuestas a la verdad o mejor encaminadas) podríamos hablar de diferentes clases de discursos que se determinarían sobre la base de las herramientas para persuadir.

oportunidad (*kairós*) (272a) se establece como un punto a favor de esta dirección. En otras palabras, en estos pasajes no se implica necesariamente una jerarquía para persuadir al interlocutor entre los diferentes procedimientos que se aplican retóricamente sino que se apela a lo más *oportuno* para desplegarlos<sup>334</sup>. Así, el orador dispone, según la ocasión, de sus herramientas, diferentes estrategias para encaminar al interlocutor hacia la verdad.

Esto no se contradice con el hecho de que puedan usarse diferentes estrategias en las cuales bien podrían identificarse los elementos propiamente retóricos señalados en el *Gorgias* (*makrología*, opinión de la mayoría, apelación a las emociones, narraciones plenas de imágenes, mitos, etc.). Por el contrario, el descubrimiento de una base dialéctica que precede y fundamenta a los denominados “elementos preceptivos”<sup>335</sup> (286a) apoya nuestra indicación. Teniendo en cuenta este punto, podemos sugerir, finalmente, que si bien puede hablarse de una jerarquía –cronológica– de los procedimientos establecidos –diríamos que los mitos vienen primero y la dialéctica después, como señala Platón en el proceso educativo de la *República*–, no obstante, en virtud del conocimiento del objeto sobre el cual se aplica un discurso, en última instancia, el político puede *jugar* con estos elementos y disponerlos según la ocasión para persuadir a su interlocutor. Incluso, puede desplegar, oportunamente, ejercicios de examinación y refutación (267a) suponiéndolos como elementos retóricos para la labor persuasiva.

### 3.3.3 Síntesis sobre la finalidad retórica

Acerca de la retórica buena, habían aparecido dos preguntas anteriormente: ¿De qué manera se da la *transformación* de la retórica, cuyo concepto deja de comprenderse como mera adulación? Y ¿qué tipo de tarea primaria, en el marco de la finalidad socrática, comprenden

<sup>334</sup> Sin embargo, sí se supone, evidentemente, una jerarquía entre todos los procedimientos y la base dialéctica. No hay razones para no creer que esta puede ejemplificarse paradigmáticamente, como en el *Gorgias*, en el ejercicio del *élenchos* y de la definición. En ese sentido, pese a que en el marco de la persuasión de un determinado tipo de alma los procedimientos se encuentren dispuestos según lo más oportuno y no de manera jerárquica, si apelamos a la *República* y a lo dicho sobre el *Gorgias*, es claro que para el acercamiento a la virtud, hay modos de proceder que son supeditados unos a otros. De esa manera, el mito y las imágenes quedan por debajo del método exclusivamente socrático del *élenchos* –entendido este como un procedimiento argumentativo racional– en tanto este es el que Sócrates suscribe y en tanto sus interlocutores no lo conocen ni llevan a cabo.

<sup>335</sup> Así los llama en su traducción L. Gil Fernández (cf. Platón, *Fedro*, edición bilingüe y traducción de L. Gil Fernández, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970).

los procedimientos de las *artes de servicio*? Han sido respondidas en lo expuesto anteriormente, pero volveremos sobre ellas para elaborar una síntesis.

La noción de retórica ha pasado, a lo largo de nuestra exposición, (1) desde una concepción *aisthética*, suscrita por Gorgias, que se basaba en una concepción del *lógos* desvinculada de una normatividad epistemológica –la cual, sin embargo, suponía una tensión con otras afirmaciones de Gorgias– hacia, en el marco de la división conceptual establecida desde el inicio del diálogo *Gorgias* (454d), (2) una postura que suscribía una retórica basada en la persuasión que, en oposición al conocimiento, se iba determinando como una actividad que carecía de elementos fundamentales y necesarios en el marco epistemológico, y comprendía, por ello, un desacuerdo entre el querer y el parecer, así como, correlativamente, en el discurso ético y, finalmente, para las acciones de una vida política –el desacuerdo entendido como desorden del alma–. La segunda ramificación conceptual, que suscribía como propia la ciencia y que se fue nutriendo de manera correlativa a la definición de la retórica de la adulación a lo largo del diálogo, es afirmada ahora como la base (518a) de aquellas actividades denominadas anteriormente adulaciones –con sus herramientas o procedimientos– que, iluminadas por esta, alcanzan una finalidad inherente distinta –la dirección hacia el bien– que la establece según una naturaleza nueva y una nueva definición. Sobre esta base, sus procedimientos son rehabilitados<sup>336</sup> y dispuestos como necesarios y primarios para la mejora de los individuos. La retórica transformada y rehabilitada, así, es un arte de servicio, cuyo fundamento epistemológico se enmarca en la *téchnē* socrática, y asume procedimientos propios de la retórica de la adulación.

En el marco de la búsqueda de persuasión en el *Gorgias*, Sócrates procede, por un lado, tratando de persuadir sobre la base de su desenvolvimiento de examinación y refutación, el cual implica argumentos de hierro (509a); sin embargo, interactuando constantemente con estos elementos se encuentran otros procedimientos, los cuales no se diferencian, formalmente, del proceder de sus interlocutores. En la medida en que estos han sido indicados como elementos retóricos, debemos afirmar que Sócrates se vale de herramientas de esa naturaleza para llevar a cabo su fin: el de acercar al bien las almas de los ciudadanos

---

<sup>336</sup> Cfr. Strauffer, D., *op. cit.*, pp. 140-176.

atenienses. En esto, precisamente, consiste “dramáticamente” la transformación de la actividad retórica a través de la rehabilitación de sus procedimientos. Sin embargo, nos preguntamos por qué debemos distinguir los procedimientos retóricos de los propiamente socráticos.

La retórica puede ser mejor retratada según la finalidad de educar a los demás (376e-378e, 382a-e, 414b-415d, 531d7-535a2) que supone, de ese modo, una serie de herramientas jerárquicamente establecidas. La figura del político, quien conoce verdaderamente, adquiere la posibilidad de desenvolverse según una serie de procedimientos para hacer mejor a los ciudadanos. En última instancia, en tanto se dirigen al alma del interlocutor, la distinción señalaría que, de manera específica, unos se dirijan sobre todo a la dimensión irracional del alma –las emociones, las inclinaciones, los deseos, etc.– y otros a la racional –sobre todo, el *élenchos*–; de ahí que los primeros comprendan las tres figuras retóricas que hemos rescatado, mientras que los segundos impliquen el privilegio del decurso racional. Es, por otro lado, patente el hecho de que los procedimientos señalados como retóricos son también detentados por los interlocutores de Sócrates, a diferencia de la analogía geométrica y del *élenchos*. Sobre esta base, ambos grupos se distinguirían por tener, específicamente, finalidades y objetos distintos: la tarea primera de la retórica buena tendría, en primer lugar, una dirección propedéutica, mientras que cabe la posibilidad de afirmar otros procedimientos que podrían indicarse como primeros en un sentido epistemológico o filosófico en tanto son los que se vinculan mejor con lo que es verdadero<sup>337</sup>. Sin embargo, desde la perspectiva que indicamos en el *Fedro*, también cabría la posibilidad de señalar, complementando la tesis misma de una jerarquización, una relación de complementariedad entre los procedimientos indicados en el marco de la búsqueda de persuasión que tiene como meta la mejora del alma.

Genéricamente, los procedimientos pueden ser dirigidos a la eliminación del *desacuerdo* que hemos señalado. Así, podemos indicar que buscan resolver el desacuerdo (1) entre querer y poder, o, en términos ético-prácticos, (2) el desorden del alma –que se rige por el criterio de la satisfacción de apetitos– buscando dar cuenta de un reconocimiento a partir de la vergüenza y

---

<sup>337</sup> Ante eso, sin embargo, habría que discutir si el ámbito en el cual se dejan de lado las mentiras completamente es solamente el divino, en la medida en que para Dios es ajena la mentira en todo sentido (382e).

el castigo<sup>338</sup>—esto, al menos de manera clara con respecto al método de examinación y refutación, pero, no por ello, exclusivo de este— que permite un paso más en el camino hacia la mejor disposición de las almas, es decir, hacia la obtención de la virtud. La actividad socrática desde una comprensión *didáctica* se dirige al alma de sus interlocutores para eliminar la tensión del desacuerdo. Así, entender la labor socrática como una labor *paidética* subsume en este los aspectos epistemológicos —teóricos— y los éticos —prácticos— de la labor filosófica.

Por todo lo dicho, podemos señalar que, en el *Gorgias* (1) la examinación y refutación socrática, (2) la definición geométrica, (3) la apelación a largos discursos (4) la apelación a la opinión de la multitud y (5) a las emociones pueden enmarcarse como una serie de desenvolvimientos que debe adjudicarse este nuevo político que busca hacer mejores a los ciudadanos<sup>339</sup>. De todos estos, los últimos tres, sin embargo, son llevados a cabo también por los interlocutores de Sócrates en el *Gorgias* y tienen como correlato la dimensión no racional del alma. Por ello, son establecidos como propiamente retóricos, mientras que los primeros como propiamente socráticos o filosóficos.

---

<sup>338</sup> Como hemos señalado en el capítulo dos, es una tarea complicada —esto se complica aún más en la medida en que no hay claramente una distinción en las partes del alma y de los métodos que se utilizan para cada una en el *Gorgias*— indicar a dónde se dirige puntualmente el procedimiento socrático. En principio, podemos señalar que la respuesta de Kahn —la afirmación de que la vergüenza implica un reconocimiento del querer, el cual es afirmado como un deseo racional— es pertinente. En efecto, el método socrático apuntaría a mover este querer y generar un reconocimiento, algo que nosotros podemos señalar en el marco de una dinámica entre querer y poder —racional— (*cfr.* Kahn, Ch., *op. cit.*, pp. 137-142). Asimismo, como se ha evidenciado, agregamos el hecho de que no solo debemos entender un proceder refutativo racional sino que también herramientas retóricas —con correlatos emocionales en un sentido estricto— servirían, a su modo, para mover al alma del interlocutor hacia el bien. Después de todo, (1) el alma no está dividida en partes —materiales— sino es un todo incorpóreo que se vincula necesariamente en sus diferentes disposiciones y funciones y (2) la noción de *élenchos* supone, etimológicamente, una referencia a la vergüenza en un sentido emocional. De ahí que Sócrates parezca jugar con un sentido de vergüenza que se diferencia del sentido, en principio, fundamentalmente emocional que le brindan sus interlocutores.

<sup>339</sup> Como vemos en el *Fedro*, hay una serie de elementos formales que son indicados como derivados con respecto al conocimiento de la mejor disposición de los discursos (266d-268a).

## CONCLUSIONES

Nuestra conclusión principal se divide, de acuerdo a la hipótesis que planteamos, en dos momentos. En primer lugar, a partir de los elementos que brinda Sócrates en el diálogo, se pudo elaborar la definición de una retórica buena como *arte de servicio* basada en el fundamento otorgado a esta por la *technē* socrática, es decir, por la filosofía. En segundo lugar, evidenciamos que Sócrates se desenvuelve en algunos pasajes del diálogo según procedimientos retóricos. El empleo de estas estrategias se corresponden con el fundamento filosófico que adquieren, de modo que confirman el surgimiento de una retórica buena a través de la rehabilitación de los procedimientos de la actividad retórica.

La determinación y fundamentación de la nueva retórica se comprende mejor a través de la siguiente síntesis. A través del análisis del *Gorgias*, se muestra que la retórica brindada por el personaje Gorgias al principio del diálogo se desvincula del *conocimiento*. Solamente apela a la *apariencia* sin tener verdadera ciencia de su objeto. Esta actividad implica, en un mayor grado de profundización sobre su naturaleza, un proceder irracional del alma que no se dirige al bien de su objeto, sino que, por el contrario, privilegia las apariencias que se corresponden con la finalidad de obtener mero placer. De esa manera, tienen una dirección sensible y corpórea. Desde esta mirada, las actividades que, junto con la retórica, tienen estos principios, se denominan *adulaciones*. En virtud de lo dicho, la concepción de la retórica que solo apela a la creencia implica un cierto estado epistémico que comprende una contradicción entre aquello a lo que se dirige el *querer*, que siempre es de lo bueno, y aquello que comprende como bueno el *alma*. Hay, así, un desacuerdo que debe ser superado. En un momento posterior, se demuestra que esta concepción supone –y, por ello, también lo supone el desacuerdo indicado–, en el marco de las disposiciones del alma, el dominio de la dimensión que solo comprende la satisfacción de apetitos sobre la dimensión racional, lo cual señala un desorden que debe resolverse y un desequilibrio en las disposiciones en el alma que implica un principio de acción regido por la búsqueda no discriminada de placer.

Sin embargo, también se señala que las actividades denominadas adulatorias, desvinculadas de la concepción atribuida a la adulación, es decir, tomadas en tanto tales, guardan un propósito

primario en tanto actividades de servicio. En tanto serviciales no tienen la misma carga negativa otorgada a las actividades adulatorias. Un ejemplo claro de esto es la culinaria. En tanto adulación, es criticada y superada, pero, en tanto actividad de servicio, comprende una función básica: el preparar los alimentos necesarios, condición de subsistencia. Por ello, es, más bien, la concepción subyacente en el alma –la cual dispone de estas actividades– la que las direcciona a una finalidad errada. Si esta es superada, su dirección cambia. De acuerdo a la dinámica que se muestra en el diálogo, esta superación solo puede darse a través de la adquisición del conocimiento filosófico por parte del alma, pues este implica una concepción que se opone radicalmente a la mirada adulatoria en tanto suscribe un conocimiento de su objeto, en tanto se dirige al verdadero bien, dejando de lado las apariencias y la búsqueda irracional del placer, y, finalmente, en tanto comprende un ordenamiento en el alma que instaaura el gobierno de la parte racional sobre la parte apetitiva, permitiendo, así, un funcionamiento equilibrado.

Si el conocimiento filosófico, al superar la comprensión de la adulación, se sitúa como la mirada que dirige a las actividades de servicio, estas varían cualitativamente. De acuerdo al pasaje de las artes de servicio, es necesaria, entonces, la *apropiación* de estas por parte de la *technē* socrática, que encarna la vida filosófica. Esta apropiación supone una reelaboración de los *érge* de las actividades de servicio –una redirección de su actividad productora– en la medida en que se les brinda una nueva finalidad: el alcanzar el verdadero bien de su objeto desde la base del conocimiento filosófico. Este planteamiento, que implica un acercamiento teleológico, nos permite brindarle una nueva naturaleza a las artes de servicio a la luz de su nueva dirección, pues esta implica un nuevo fundamento para ella. De esa manera, afirmamos un proceso de transformación esencial que le brinda una nueva definición a la actividad catalogada anteriormente como adulación. Este es un arte de servicio necesario con una finalidad buena en tanto está fundamentada por el conocimiento filosófico: sobre este fondo, la retórica deja de ser adulación y se convierte en la noble retórica del *Gorgias*.

Ahora bien, la *transformación* a las que se veía sometida la retórica como actividad de servicio implica una dinámica que tiene como correlato necesario una *rehabilitación* de los procedimientos retóricos. Estos, estrictamente, no cambian: siguen siendo los mismos

procedimientos que antes se basaban en la concepción adulatoria, aunque ahora su dirección es otra. De esa manera, la base de la retórica de la adulación, desde un acercamiento esencial, es transformada en tanto obtiene un fundamento nuevo, el cual se adquiere a través de la adquisición de la correcta mirada intelectual. Y esta transformación implica, desde un acercamiento exterior, el mantenimiento de los mismos procedimientos de la retórica de la adulación, aunque estos, evidentemente, operan ya según el fin que le otorga la mirada intelectual perteneciente a la *technē* socrática. En el vínculo de estos dos procesos correlativos –transformación y rehabilitación– se entiende globalmente la redefinición y la naturaleza nueva de la noble retórica como arte de servicio. Así, esta es diferente de la misma actividad filosófica en sentido estricto, pero se diferencia, también, de la actividad adulatoria. De ahí que su definición la establezca de manera específica.

Al comprender que los procedimientos retóricos son rehabilitados, nos dirigimos a las manifestaciones dramáticas del diálogo: solo en esta dimensión puede corroborarse su empleo por parte de Sócrates. De esa manera, completamos la demostración de nuestra hipótesis a través del segundo momento argumentativo. Sócrates es el personaje que redefine la noción de política según la vida filosófica y que articula su proceder en términos dramáticos con lo que él afirma conceptualmente. De esa manera, desde una lectura dramática del diálogo, apelando a una serie de pasajes en este, se descubre que Sócrates lleva a la práctica no solo los procedimientos que indicamos como filosóficos (el *élenchos* y la definición geométrica), algo consecuente con su estatus de filósofo, sino también tres procedimientos otorgados a sus interlocutores y que, en ese sentido, son delineados como propiamente retóricos. Estos son el uso de largos discursos, la apelación a la opinión de la mayoría y, finalmente, la apelación a las emociones del interlocutor, criterio que se evidencia, finalmente, como el que condensa propiamente la referencia de la nueva retórica y que hace necesaria la apelación al aspecto *paidético* de la actividad de Sócrates para enmarcarla debidamente. Desde este acercamiento, se establece la *rehabilitación* de los procedimientos retóricos, en tanto Sócrates, quien critica a la retórica de la adulación, los lleva a cabo en algunos pasajes del diálogo. Queda, pues, expuesta nuestra conclusión principal.



Podemos señalar otras conclusiones que se extraen del trabajo realizado y que nuestra primera conclusión implica en su análisis:

1.- En el primer capítulo, hemos mostrado un breve decurso de los elementos que acompañan y constituyen la actividad retórica. Como punto central, abordamos el pensamiento de Gorgias. Desde una lectura filosófica, sus escritos nos presentan un delineamiento teórico que se instaura como base conceptual de la retórica. En primer lugar, sus tres tesis socavan la postura parmenídea sobre el ser concebido como absoluto desde la aplicación drástica del principio de no-contradicción. Como consecuencia, se obtiene la carencia de *relación* por parte del ser consigo mismo, lo cual supone su negación o su inexistencia en términos ontológicos. También surge una desvinculación epistemológica: en la segunda tesis, el pensamiento (el *lógos*) no puede relacionarse con el ser, de modo que no existe la posibilidad de establecer un conocimiento verdadero. Finalmente, la última tesis, que subsume en buena cuenta la intención gorgiana, nos indica la imposibilidad de la relación en términos comunicativos: no es posible transmitir –comunicar– el conocimiento de la realidad a alguien más a través del *logos*. A esto nosotros lo denominamos una carencia de relación en términos prácticos. Lo indicado nos lleva a concluir que el *lógos* concebido desde una mirada *eléatica* no puede dar cuenta de la realidad toda vez que se anula a sí mismo de diferentes modos. De esta manera, la postura de Gorgias y su acercamiento al *lógos* debe tomar un nuevo rumbo.

2.- Gorgias concibe de dos maneras la realidad una vez que el ser absoluto ha sido socavado. En los fragmentos *sobre el no ser*, elabora una concepción sensible del correlato del *lógos*. En el *Encomio de Helena*, detenta una concepción *aisthética* del *lógos*. En este, el *lógos* gorgiano se configura como un engaño que persuade a las almas en la medida en que se aplica sobre estas como una suerte de encantamiento o *phármacos*. Gorgias identifica el criterio rector de este *lógos* según la referencia al *placer*. Desde este marco, su concepción del *lógos* establece toda palabra como *dóxa*. Estos nos lleva a concluir un cambio de mirada en el planteamiento de Gorgias, que va desde una postura epistemológica acerca del *lógos*, en virtud de la cual se busca una verdad en el ser total y absoluto, hacia, una vez evidenciada la imposibilidad de este proyecto, una postura que suscribe una mirada *aisthética* del *lógos* como engaño que busca la persuasión según la producción de placer en el alma de los oyentes.

3.- Gorgias mantiene la referencia a un conocimiento de la realidad que supera a la mera opinión. Esta indicación de la verdad en un sentido, en principio, absoluto permite el surgimiento de una *tensión* en su planteamiento. Si bien establece todo discurso desde su postura *aisthética*, no obstante, señala un ámbito normativo donde se encontraría una verdad en un sentido semejante al que Parménides le otorga. Esto nos lleva a concluir que si bien Gorgias cambia de concepción sobre el *lógos*, comprende, aún, lineamientos que señalan al ámbito de la *dóxa* como terreno que debe ser superado. Esta tensión también nos permite justificar la aceptación del personaje Gorgias en el diálogo homónimo en el que este establece no solo una persuasión de la creencia sino la posibilidad de una persuasión desde la *epistēmē*. En ese sentido, podemos suscribir que la apertura de la problemática acerca de la retórica, al ser otorgada al personaje Gorgias, no supone una lectura injustificada del planteamiento del Gorgias histórico por parte de Platón.

4.- En el capítulo dos, se evidencia el inicio de la problemática acerca de la retórica por parte de Gorgias. Su contradicción y refutación comprenden el enfrentamiento entre dos concepciones opuestas de lo que es la retórica: una que supone solamente la creencia y otra que implica el conocimiento científico y que permite la enseñanza acerca del objeto propio de su actividad. Así, podríamos decir que se mueve según dos comprensiones de lo que es la *technē*. La imposibilidad de Gorgias de elaborar una respuesta consecuente acerca de la retórica y, más aun, el hecho de que suscribe una persuasión articulada solamente con la creencia y la apariencia de verdad nos lleva a afirmar que Platón retrata a este personaje como aquel que mantiene una tensión con respecto a los lineamientos de la concepción que suscribe sobre la retórica. Sobre esta base, se puede indicar que el resto del diálogo representa un intento de profundizar en los elementos constitutivos de la mirada que subyace a la retórica como persuasión sin conocimiento con la finalidad de esclarecer, criticar y descartar esta mirada.

5.- En diálogo con Polo, hallamos la profundización conceptual sobre la *technē* y la *adulación* así como la definición específica de la *retórica* de la adulación. Además de esto, hallamos la oposición entre el hacer lo que se quiere y al hacer lo que parece, concepciones acerca del

poder que son deudoras, cada una, de las posiciones atribuidas a la *technē* y a la adulación respectivamente. De esta manera, aquellos que poseen un estatus epistémico como el de la adulación proceden de tal modo que hacen lo que les parece aunque no lo que quieren. Por el contrario, la noción de *querer* se vincula con el marco de la *technē* socrática como concepto fundamental para el planteamiento filosófico de Platón en el *Gorgias*. Al hacer esto, Sócrates delinea con mayor profundidad conceptual la postura que Gorgias indicaba al afirmar una persuasión sin conocimiento vinculada solo con la creencia. Este esclarecimiento, asimismo, sirve como evidencia de que el diálogo se mueve en una dinámica que profundiza cada vez más en los aspectos y elementos de la actividad retórica condensados en el marco de la *dóxa* o de la creencia.

6.- Del diálogo con Polo también se extraen los dos procedimientos propiamente filosóficos, es decir, propios de la *technē* socrática. En primer lugar, la definición de la retórica de la adulación dada a través de una analogía geométrica, en la medida en que se vincula con los desenvolvimientos de inspección y división propios de quien conoce las diferencias más sutiles de las cosas, y en tanto se realiza según el proceder racional que define el objeto de estudio, se establece como procedimiento propiamente socrático o filosófico. A esto se le agrega el hecho de que este proceder es vinculado con el orden y con la sabiduría además de ser un procedimiento que no poseen los interlocutores de Sócrates. De igual modo, el *élenchos* socrático se establece como propio de la *technē* socrática. Este es detentado como un método de refutación opuesto al retórico. Se basa en la apelación a un solo interlocutor a diferencia del proceder de los retóricos –que apelan a la multitud de opiniones– lo que supone una dinámica de reconocimiento de uno mismo en tanto señala la confrontación del interlocutor con sus propias creencias. Asimismo, el *élenchos* es suscrito como un proceder eminentemente racional en la medida en que es establecido como opuesto a un proceder que apela a lo emocional y en tanto es indicado según argumentos de hierro (en el sentido de una vinculación lógica y deductiva entre las premisas). Esto permite, finalmente, atribuirle un correlato racional, es decir, la referencia propia a la dimensión racional del alma.

7.- El *querer* es establecido, desde nuestra perspectiva, como correlato hacia el cual la actividad socrática se dirige para promover el reconocimiento de lo bueno verdaderamente. En

los que detentan una concepción adulatoria se da una *tensión* entre el estado epistémico y el querer propio que siempre dispone hacia el bien. Esto es evidenciado tanto en Polo como en Calicles. Por el contrario, la afirmación del hacer lo que se quiere supone el reconocimiento del objeto del querer, algo que puede darse a partir del conocimiento filosófico, el cual es entendido así como el verdadero poder. En la medida en que la actividad socrática busca que sus interlocutores reconozcan la falsedad de sus opiniones, esta actividad pretende, justamente, resolver la tensión que se le atribuye a estos de modo que se acerquen más a la virtud.

8.- En discusión con Calicles, se profundiza desde dos miradas los aspectos concretos de la actividad retórica. En primer lugar, desde el marco conceptual, Calicles nos brinda la disposición del alma en virtud de la cual el retórico procede. De esta manera, se delinea concretamente el modo de vida del retórico. Este procede satisfaciendo sus deseos según la ocasión, es decir, buscando el placer. Toda actividad virtuosa, para este, se configura según la finalidad de satisfacción de los apetitos. Así, se concluye que, concretamente, el retórico que se mueve según la mirada adulatoria, y que mantiene una tensión entre el querer y el estado *epistémico*, es comprendido, desde el marco de las disposiciones del alma, como intemperante, algo que delinea, en general, las acciones de este como dirigidas a un fin hedonista. En segundo lugar, desde una lectura dramática, Calicles evidencia que es él, concretamente, quien encarna la figura del retórico de la adulación. Esto se comprueba en la medida en que carece de las tres características que se le atribuyen al interlocutor filosófico. Calicles no es sabio, no es amigo ni es finalmente franco (en un sentido filosófico). De esta manera, concluimos que la discusión con Calicles evidencia los elementos más concretos de la actividad retórica adulatoria al determinar la configuración del alma del retórico que tiene explícitamente un correlato práctico y al establecer a uno de los personajes como la concreción de esta figura.

9.- Ante el surgimiento de un personaje como Calicles, Sócrates se asienta, en términos de oposición, como el que detenta el modo de vida filosófico, que es superior al retórico. Esto se evidencia en la refutación de Sócrates a Calicles a lo largo de su conversación y en la desaparición gradual del *lógos* de este en favor de la expansión y permanencia de los discursos de Sócrates, algo que, en términos dramáticos, nos brinda la afirmación de una victoria

filosófica. De esta manera, Sócrates se establece, dentro de la clave del modo de vida, como aquel que detenta la mejor manera de vivir en oposición a la figura de Calicles.

10.- En el tercer capítulo, se establece la necesidad de determinar una nueva retórica que se base no ya en la comprensión adulatoria sino que se funde filosóficamente. Esta es una especificación que se hace necesaria luego de haberse delineado los dos modos de vida que se encuentran en oposición y de haberse establecido a Sócrates como aquel que detenta el mejor modo de vida en detrimento del modo de vida retórico. La posibilidad de una nueva y noble retórica mencionada en la discusión con Calicles justifica lo que señalamos. El contexto en que se da, asimismo, es el idóneo toda vez que ocurre en el momento más álgido de la manifestación de la retórica de la adulación al ser realizado en la mitad del diálogo con Calicles.

11.- Quedaba, asimismo, la interrogante sobre la específica función de la nueva y buena retórica. Nuestra argumentación señala que esta puede esclarecerse desde una apelación a la mentira noble en la *República*. La referencia a este tipo de discurso permite suscribir que los procedimientos retóricos, toda vez que se articulan de manera idónea en la elaboración de un mito y de las imágenes que Sócrates elabora, suponen una finalidad *paidética* (*didáctica*) y *propodéutica* en la medida en que buscan iniciar a los ciudadanos en la virtud desde una dimensión que no es propiamente la más elevada en términos epistemológicos o, desde la consideración del alma, que excede la propiamente racional. De ahí que podamos concluir que los procedimientos retóricos buscan, teniendo un correlato emocional marcado, el mejoramiento de los ciudadanos. Esto se esclarece aún más al señalar que los procedimientos denominados propiamente filosóficos tienen como correlato la dimensión racional del alma. Para complementar este punto, se hizo necesario señalar que, desde nuestra lectura del *Fedro*, la apelación a la relación entre la dialéctica (y sus procedimientos de separar y reunir) y los elementos preceptivos nos brinda un marco similar a la relación entre conocimiento racional propio de la *technē* socrática y los procedimientos retóricos en el *Gorgias*. Desde este acercamiento, se establece que quien conoce filosóficamente conoce los tipos de alma y, así, los tipos de discursos que son pertinentes para persuadirlas. Así, el orador filósofo dispone, según la ocasión y en virtud de su conocimiento, de los discursos pertinentes para persuadir a

sus interlocutores, es decir, dispone de las herramientas idóneas según cada caso. Al trasladar esta dinámica al *Gorgias*, señalamos que, en general, los procedimientos retóricos al igual que los procedimientos filosóficos pertenecen al nuevo político en el *Gorgias*, quien dispone, en virtud de la posesión del estado epistémico de la *technē* y de acuerdo al conocimiento que este le brinda, de estos para persuadir a sus interlocutores y encaminarlos a la mejor disposición.



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Bibliografía primaria:

Gorgias, *Fragmentos*, en: *Sofistas: testimonios y fragmentos*, traducción de A. Melero Bellido, Madrid: Gredos, 1996.

Platón, *Diálogos*, 9 vols., Madrid: Gredos, 1992-1999.

Plato, *Gorgias*, en: *Plato in Twelve Volumes, Vol 3*, traducción de W.R.M. Lamb, Cambridge: Harvard University Press, 1967

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DGorg.>, consultado el 23 de junio de 2013.

Platón, *Gorgias*, edición crítica, traducción, introducción y notas de R. Serrano Cantarín y M. Díaz de Cerio Díez, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

Platón, *Gorgias*, traducción de J. Calonge Ruiz, Madrid: Gredos, 2010.

Platón, *Gorgias*, traducción de Á. J. Cappelletti, Buenos Aires: Eudeba, 2010.

Platón, *Fedro*, edición bilingüe y traducción de L. Gil Fernandez, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

Platón, *Fedro*, traducción de E. Lledó, Madrid: Gredos, 2010

Platón, *Menón*, en: *Diálogos II*, traducción de F.J. Olivieri, Madrid: Gredos, 1983.

Platón, *República*, en: *Diálogos IV*, traducción de C. Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1992.

Parménides, *Poema*, en: *Los filósofos presocráticos*, traducción de C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Madrid: Gredos, 1994.

Versiones electrónicas bilingües de la página *Perseus Project* (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>).

## 2. Bibliografía secundaria:

Aguirre Román, J., “La techné retórica: las respuestas de Aristóteles a las objeciones del *Gorgias*”, en: *Praxis Filosófica*, 29 (2009), pp. 17-40.

Alayón Gómez, J., “Retórica, democracia, demagogia y autoritarismo”, en: *Revista Rhêtorikê*, 1, pp. 1-20.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

Aristóteles, *Metafísica*, traducción de T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994.

Badenes, A., “Dimensiones dialéctica y retórica de la argumentación en el *Gorgias* de Platón”, en: *Circe de clásicos y modernos*, 9 (2004), pp. 55-72.

Barthes, R., *La antigua retórica*, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1974.

Bensen Cain, R., “Shame and Ambiguity in Plato’s *Gorgias*”, en: *Philosophy & Rhetoric*, 41, 3 (2008), pp. 212-237.

Billi, N., “El re-trazo de la política. Una perspectiva del *Gorgias* platónico”, en: *Lógoi. Revista de Filosofía*, 15 (2009), pp. 153-174.

Carone, G.R., “Socratic Rhetoric in the *Gorgias*”, en: *Canadian Journal of Philosophy*, 35, 2 (2005), pp. 221-241.

Cornford, F.M., *La teoría platónica del conocimiento*, traducción de N. L. Cordero y M. Ligatto, Barcelona: Paidós, 2007.

Dodds, E.R. *Plato. Gorgias*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

Doyle, J., “Socrates and *Gorgias*”, en: *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophie*, 55, 1 (2010), pp. 11-25.

Dorion, L., “*Enkrateia* and the partition of the soul in the *Gorgias*” en: Barney, R., T. Brennan y Ch. Brittain (eds.), *Plato and the divided Self*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 33-52.

Fine, G., “Inquiry in the *Meno*”, en: Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 200-226.

Friedländer, P., “*Gorgias*”, en: *Plato 2: the dialogues, first period*, traducción del alemán de H. Meyerhoff, New York: Bolingen Foundation, 1964, pp. 244-272.



- Futter, D.B., “Shame as a Tool for Persuasion in Plato’s Gorgias”, en: *Journal of the History of Philosophy*, 47, 3 (2009), pp. 451-461.
- García Baró, M., “Gorgias, o que el bien todo lo sufre”, en: *El bien perfecto: invitación a la filosofía platónica*, Salamanca: Sígueme, 2008, pp. 97-126.
- Gonzalez Lodge, *Commentary on Plato Gorgias*, Boston/London: Ginn & Company, 1891.
- Guthrie, W., “Retórica y Filosofía”, en: *Historia de la filosofía griega III*, Madrid: Gredos, 1991, pp. 179-200.
- Guthrie, W., “Gorgias”, en: *Historia de la filosofía griega IV*, Madrid: Gredos, 1991, pp. 277-303.
- Hernández, J. A. y García Tejera M., *Breve historia de la retórica*, Madrid: Síntesis, 1994.
- Jaeger, W., “El Gorgias: el educador como estadista”, en: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: FCE, 1987, pp. 511-548.
- Kahn, Ch., “Gorgias, Plato’s manifesto for philosophy”, en: *Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 125-147.
- Kastely, J.L. “In Defense of Plato’s Gorgias”, en: *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America*, 106, 1 (1991), pp. 96-109.
- Klosko, G., “The Insufficiency of Reason in Plato’s Gorgias”, en: *The Western Political Quarterly*, XXXVI, 4 (1983), pp. 579-595.
- Liebersohn, Y.Z., “The Problem of Rhetoric’s Materia in Plato’s Gorgias (449c9-d9)”, en: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 29, 1 (2011), pp. 1-22.
- Liebersohn, Y.Z., “Rhetoric: Arte and Pseudo-arte in Plato’s Gorgias”, en: *Arethusa*, 38, 3 (2005), pp. 303-329.
- López Eire, A., “La etimología de ῥήτωρ y los orígenes de la retórica”, en: *Faventia. Revista de filología clásica*, 20, 2 (1998), pp.61-69.
- López Eire, A., “Los orígenes filosóficos de la retórica”, en: *Monteagudo: Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, 8 (2003), pp. 13-26
- Marcos de Pinotti, G. E., “Gorgias y Platón sobre lógos, persuasión y engaño”, en: *Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade*, 20 (2008), pp. 44-60.
- McComiskey, B., “Disassembling Plato’s Critique of Rhetoric in the Gorgias (447a-466a)”, en: *Rhetoric Review*, 10, 2 (1992), pp. 205-216.

- Muniz, F., “Dialéctica e incomensurabilidade no Górgias de Platão”, en: *Boletim do CPA, Campinas*, 15 (2003), pp. 35-42.
- Nussbaum, M.C., “El Protágoras: una ciencia del razonamiento práctico”, en: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, traducción de A. Ballesteros, Madrid: Visor, 1995, pp. 135-176.
- Padilla, M.T., “Dialéctica y retórica: algunas aproximaciones al Gorgias de Platón y a las condiciones para una retórica positiva”, en: *La lámpara de Diógenes: Revista semestral de filosofía*, 3, 5 (2002), pp. 23-30.
- Penner, T., “Socrates and the early dialogues”, en: Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp.121-169.
- Petruzzi, A.P., “Rereading Plato’s Rhetoric”, en *Rhetoric Review*, 15, 1 (1996), pp. 5-25.
- Radcliffe, G.E.III, “Whip Scars on the Naked Soul: Myth and *Elenchos* in Plato’s *Gorgias*”, en: Collobert, C., P. Destrée y F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*, Leiden/Boston: Brill, 2012, pp. 165-185.
- Ramsey, E., “A Hybrid Technê of the soul?: Thoughts on the Relation between Philosophy and Rhetoric in *Gorgias* and *Phaedrus*”, en: *Rhetoric Review*, 17, 2 (1999), pp. 247-262.
- Rossi, G., “Retórica y verdad en Platón”, en: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (2004), pp. 1-10.
- Rowe, Ch., “The status of the myth of the *Gorgias*, or: taking Plato seriously”, en: Collobert, C., P. Destrée y F.J. Gonzalez (eds.), *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*, Leiden/Boston: Brill, 2012, pp. 187-198.
- Sánchez Tarifa, J. A., “Retórica, ética y política en *Gorgias* y *Fedro*”, en: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, II (1997), pp. 291-313.
- Schiappa, E., “Did Plato Coin *Rhêtorikê*”, en: *The American Journal of Philology*, 111, 4 (1990), pp. 457-470.
- Sedley, D., “Mito, política y castigos en el *Gorgias* de Platón”, en: *ΔΙΑΔΟΧΗ*, 7-8, 1-2 (2004-2005), pp. 37-57.
- Segal, Ch., “*Gorgias* and the Psychology of the Logos”, en: *Harvard Studies in Classical Philology*, 66 (1962), pp. 99-155.
- Spangenberg, P., “Persuasión y Apáte en *Gorgias*”, en: *Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade*, 24 (2010), pp. 69-92.
- Strauffer, D., *The Unity of Plato’s Gorgias: rhetoric, justice, and the philosophic life*, Cambridge: University Press, 2006.

Szlézak, T.A., “Górgias. O interlocutor ideal os pequenos mistérios”, en: *Platão e a escritura da filosofia. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*, São Paulo: Edições Loyola, 2009, pp. 205-220.

Tonelli, M., “Pistis, Dóxa y Epistème. Un análisis de la relación entre el Gorgias y el Menón”, en: *Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade*, 26 (2011), pp. 123-145.

Tonti, S.L., “La crítica del Gorgias a la retórica sofística y su relación con la primera definición de sofista en el diálogo homónimo”, en: *Synthesis*, 6 (1999), pp. 115-135.

Tovar Mendoza, J., “La crítica al método socrático de la argumentación política. Comentarios al Gorgias de Platón”, en: *Trayectorias: Revista de ciencias sociales de la Universidad Nacional de Nuevo León*, X, 27 (2008), pp. 82-89.

Valiavitcharska, V., “Correct Logos and Truth in Gorgias’ Encomium of Helen”, en: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 24, 2 (2006), pp- 147-161.

Vives, J., “La sublimación de la analogía técnica en el Gorgias”, en: *Génesis y evolución de la ética platónica: estudios de las analogías en que se expresa la ética de Platón*, Madrid: Gredos, 1970, pp. 94-125.

Vlastos, G., “The Socratic Elenchus”, en: *The Journal of Philosophy*, LXXIX, 11 (1982), pp. 711-714.

Weiss, R., “Introduction: The Fight for Justice”, en: *The Socratic Paradox and its enemies*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, pp. 1-27.

Weiss, R., “The *Gorgias*: How ought a Human Being to live?” en: *The Socratic Paradox and its enemies*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, pp. 69-119.

Wardy, R., *The birth of Retic*, New York: Routledge, 1996.

Young, Ch., “The Socratic *Elenchus*”, en: Benson, H.H. (ed.), *A companion to Plato*, Malden: Blackwell, 2006, pp. 55-69.