NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador. ISSN 1853-7596. Volumen XV, Número 25, Año 15, Enero-Junio de 2025. Págs. 1/21.*
Sitio web: https://p3.usal.edu.ar/index.php/nuevopensamiento

PLEONEXÍA EN EL *GORGIAS* DE PLATÓN. RAÍZ PSICOLÓGICA DEL DESEQUILIBRIO SOCIAL

PLEONEXÍA IN PLATO'S *GORGIAS*: THE PSYCHOLOGICAL ROOT OF SOCIAL IMBALANCE

Ana Carolina Delgado[1] (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina).
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1404-0022

Artículo Recibido: octubre de 2024.
Artículo Aprobado: abril de 2025.

Resumen:

La así denominada teoría del derecho del más fuerte incorpora entre sus tesis radicales una defensa de la legitimidad del 'deseo de tener más'. En una teoría como esta, se entiende que es la naturaleza misma la que instaura una distinción entre los seres – unos mejor dotados que otros; distinción por la cual queda también naturalmente establecido un orden que es el espontáneo, real y, por tanto, el debido. En este sentido, los deseos, realidad con la que el psiquismo viene dotado, por el solo hecho de serlo, quedan automáticamente también legitimados. El juego no regulado de las tendencias individuales que motoriza el 'deseo de tener más' resulta así un juego legítimo. Sin embargo, una dinámica de este estilo, advierte Platón en el *Gorgias,* comporta un doble peligro: en el plano social, instala una relación de forzosa asimetría, que vuelve imposible cualquier tipo de vida social; en el plano individual, instala un estado de sistemática insatisfacción en el psiquismo humano.

En este trabajo, presento un panorama de conjunto sobre la discusión platónica en torno a esta patología psíquica, que los griegos dieron en denominar *pleonexía*. La hipótesis que lo guía es que la *pleonexía*, en tanto impulso psíquico naturalizado por Calicles, es criticada por Platón como una patología que imposibilita el equilibrio del alma y la vida social justa.

[1] Ana Carolina Delgado es licenciada en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba) y doctora en Filosofía (Universidad de Navarra). Realizó una estancia posdoctoral en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität (Bonn, Alemania). Es investigadora adjunta del CONICET y profesora de Metafísica en la Universidad del Salvador. Entre sus publicaciones se cuentan una edición bilingüe anotada del *Ion* y una traducción anotada del *Gorgias* (en prensa).

Palabras clave: deseo, psiquis, exceso, igualdad, justicia

Abstract:

The so-called theory of the law of the strongest incorporates among its radical theses a defense of the legitimacy of the 'desire to have more'. In a theory like this, it is understood that nature itself establishes a distinction of beings, some better endowed than others, by which a spontaneous, real and therefore due order is also naturally established. It is in this sense that desires, a reality with which the psyche is endowed, are automatically legitimized by the mere fact of being. Also, the unregulated play of individual tendencies that drives the 'desire to have more' is considered a legitimate game. However, a dynamic of this kind, as Plato warns in the *Gorgias*, entails a double danger: on the social level, it establishes a relationship of forced asymmetry, which makes any kind of social life impossible; on the individual level, it creates a state of systematic dissatisfaction in the human psyche.

In this paper, I provide an overview of the Platonic discussion on this psychic pathology that the Greeks referred to as *pleonexía*. The guiding hypothesis is that *pleonexía*, understood as a psychic impulse naturalized by Callicles, is critiqued by Plato as a pathology that undermines the balance of the soul and the just social life.

Key Words: desire, psyche, excess, equality, justice

Una de las obras más destacadas y apasionantes que nos ha legado Platón es, indudablemente, su célebre diálogo *Gorgias* (= *Grg*.). En esta obra convergen el genio literario de un auténtico artista y la capacidad especulativa de un pensador de talla excepcional.

Cuestiones realmente acuciantes son afrontadas en este diálogo con decidida resolución y sin temor alguno a confrontar visiones del mundo que defienden posturas diametralmente opuestas. Inquietudes fundamentales como qué tipo de vida merece ser vivida, cuáles son las fuentes legítimas del placer, qué implica el ejercicio del poder o qué nos aguarda en el más allá constituyen algunos de los interrogantes que formulan los protagonistas de la acción.

I. El perfil psicológico de los protagonistas

Cada uno de los personajes del *Grg*. presenta una psicología y un carácter distintivos que, si bien son individuales, constituyen también la personificación viviente de las corrientes filosóficas que representan. El maestro de retórica, cuyo nombre da título a la obra, ejerce una notable influencia sobre un auditorio predominantemente juvenil, manifestando de modo abierto el placer que le provoca suscitar su admiración. Por su parte, sus discípulos, que se encuentran en las etapas iniciales de su formación, presumen del poder que atribuyen a la técnica discursiva que están aprendiendo de Gorgias. Calicles, el más lúcido de ellos, hombre pragmático orientado al éxito y despreocupado de cualquier convención social, no vacila en tratar con insolencia a un Sócrates que es mayor de edad que él.

Los personajes que Platón pone en escena constituyen, en su conjunto, la representación de un grupo social y la dinámica que lo define. Lejos de tratarse de una mera discusión privada entre dos individuos, el diálogo involucra a un público atento, lo que somete las posturas y argumentos de cada protagonista al escrutinio colectivo. Así, las posturas y argumentos quedan expuestos al juicio colectivo e intensifica el carácter social del debate.

No es casual, por eso, el hecho de que una de las emociones más activas en esta obra sea la emoción de la vergüenza[2]. Lo que en ella se ve afectado es nada menos que la estima del propio yo: el individuo sufre vergüenza porque entiende que su ego ha quedado disminui-

[2] Es emblemático en este sentido el hecho de que cada vez que hay en la obra un punto de inflexión especialmente importante encontramos una mención a la vergüenza. Cfr. en este sentido los pasajes *Grg*. 461b y 489e. Son, al menos, setentaicinco las veces en que aparecen los términos αἰσχύνω, αἰσχύνη, αἰσχρός y αἰσχίων en esta obra.

do a los ojos de los otros por haber hecho o dicho algo censurable. La mirada externa es el elemento esencial en la valoración de sí que se oculta tras esta emoción dolorosa[3].

Sin embargo, de los personajes principales que participan en este diálogo hay dos que expresamente se confiesan inmunes al influjo de la vergüenza: Sócrates y Calicles. Ambos coinciden en su independencia ante el parecer ajeno. Ningún miramiento social pondrá coto a la defensa radical de sus posturas. Los motivos por los cuales cada uno siente esa independencia son, sin embargo, muy diferentes, y el de Calicles resulta bien claro: la conciencia de la supuesta superioridad de su yo. No hay – y no debe haber, según el joven – mirada externa alguna que condene al individuo superior, y cuando esa mirada existe es porque se oculta tras ella una lógica de sometimiento que ha sido instalada por la sociedad. Se trata de la iniciativa de los inferiores que buscan un modo de defensa propia[4]. El individuo superior, en cambio, debe afirmar al máximo su yo e impedir que la vergüenza infligida por otros haga mella en su voluntad de superar a todos siendo entre ellos siempre el más fuerte.

La presente investigación parte de la hipótesis de que en *Grg*. Platón conceptualiza la *pleonexía* – el deseo de "tener más que los otros" – como la raíz psicológica que subyace al desequilibrio individual y social. A través del análisis de la figura de Calicles y de la teoría del derecho del más fuerte, sostendré que Platón identifica en la *pleonexía* una patología del alma individual que, al ser legitimada socialmente, imposibilita la justicia y la armonía en la polis. Para demostrar esta hipótesis, el trabajo se estructura en tres secciones: en primer lugar, se examina el marco conceptual y terminológico de la noción de *pleonexía*; en segundo lugar, se analiza la dimensión psicológica de esta pulsión; y, finalmente, se exploran las consecuencias sociales de su legitimación, especialmente en lo relativo a la distribución de bienes y la organización de la vida comunitaria.

[3] Para una presentación fenomenológica de la vergüenza puede verse Zahavi, 2012, pp. 304-323. Para un tratamiento sobre las emociones en ámbito griego, véase Konstan (2006), y específicamente en la filosofía platónica, Candiotto-Renaut (2020). Sobre la emoción de la vergüenza en *Gorgias* conviene consultar la monografía de Tarnopolsky (2010).

[4] Así lo denuncia Calicles: "Los que establecen las convenciones son los débiles y la plebe. Velando por sí mismos, por su propio beneficio, promulgan leyes, elogian lo que elogian y censuran lo que censuran. Infunden temor en aquellos que son los más fuertes de los seres humanos" (*Grg*. 483b-c). La idea de que no hay que cometer injusticia sería un leitmotiv que habría sido instalado por convención mediante un específico empleo de la cultura, el lenguaje, la religión, la moral. Todas las traducciones de los textos griegos son mías. He seguido la edición del texto de Dodds (1959).

II. El yo en expansión y la *pleonexía*[5]

Voz temprana de la que se ha dado en denominar teoría del derecho del más fuerte, Calicles hace en el *Grg*. una despiadada apología del que sería, según él, el modo natural de ser del hombre[6].

Parte de un todo que es naturaleza, el ser humano pertenece, como los demás seres del reino animal, a una especie particular. En cada especie hay, a su vez, individuos que son superiores a los demás e individuos que son, por el contrario, inferiores; no hay, en cambio, individuos iguales: la desigualdad es un hecho natural y decir lo contrario es, al entender de Calicles, apelar a posteriores construcciones teóricas[7]. Pues bien, los individuos vienen a la existencia pertrechados con las herramientas para sobrevivir, pero, en un juego abierto y no regulado, los que prevalecen son lógicamente los mejor dotados, los más fuertes, los superiores[8]. La herramienta fundamental para la supervivencia viene dada por la tendencia básica que domina al ser humano: el impulso a sacar ventaja sobre los otros, pues el riesgo de no hacerlo es el de terminar quizás desapareciendo uno mismo en la carrera por sobrevivir. En otras palabras, la existencia de este impulso encuentra su explicación en la dinámica del predominio natural, ya que en ella el individuo se ve obligado a sostener de continuo la propia superioridad para no acabar siendo dominado él por otro. Si la realidad es esta, piensa Calicles, y la naturaleza así lo ha dispuesto, solo queda sancionar esa ley ya dada y reconocer que lo que corresponde es que el superior domine al inferior y que tome ventaja sobre él[9].

---

[5] Lo que aquí denomino 'yo' corresponde a la idea de 'sí mismo' que, como se verá en el ítem III, Sócrates emplea al referirse a un gobierno peculiar, a saber, al gobierno que el alma efectúa sobre sí: ἕνα ἕκαστον… αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα (cada uno es él gobernante de sí mismo) y también de αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν (uno se gobierna a sí mismo, *Grg*. 491d).

[6] Para una exposición general de la teoría del derecho del más fuerte, véase Maurer (1977). El desarrollo histórico de esta doctrina, especialmente a partir de la figura de Calicles, puede consultarse en Menzel (1922). Como es sabido, algunos especialistas han defendido el carácter histórico de Calicles (Dodds 1959, pp. 12-15; Kerferd 1981, p. 119), mientras que otros lo consideran un personaje ficticio creado por Platón para representar a figuras contemporáneas, como Critias o Alcibíades (Untersteiner 1996, p. 501).

[7] Sobre la desigualdad natural dice Calicles: "<los débiles> se contentan, pienso, si, pese a ser inferiores, consiguen cierta igualdad" (*Grg*. 483c). La idea de justicia convencional sería un mecanismo pergeñado por los individuos inferiores para lograr – dado que no pueden alcanzar la superioridad – al menos la igualdad

[8] Sobre la base antropológica de la teoría que considera originario el deseo de dominación mutua, puede verse Vegetti 2008, pp. 338-339).

[9] Se trata, en definitiva, de sancionar como norma lo natural y de dar esto último por justo simplemente por el hecho de que sea dado. En este punto la posición de Calicles podría involucrar un caso de falacia naturalista, esto es, como un pasaje inválido desde lo que es a lo que debería ser o identificación de una propiedad moral con una propiedad natural. Al respecto, véase Gómez-Lobo 1998, p. 229, n. 223.

Esto último es expresado en griego mediante la expresión verbal πλέον ἔχειν. Conviene prestar atención, pues, a la fórmula misma para alcanzar una interpretación precisa de su significado y estar en condiciones así de definir el concepto que con ella el griego transmitía.

II. i Una consideración terminológico-conceptual

La fórmula verbal πλέον ἔχειν es una expresión compuesta por dos términos, de los cuales uno es el verbo 'tener' (ἔχειν) y el otro, el adjetivo 'mucho' en su grado comparativo 'más' (πλέον). La expresión, pues, significa literalmente 'tener más'. La abstracción nominal de esta fórmula es, a su vez, el sustantivo πλεονεξία[10].

Consignado este significado básico, es oportuno destacar algunos aspectos que se desprenden del mismo.

En primer lugar, es importante subrayar el hecho de que el adjetivo 'mucho' se encuentre elevado al grado comparativo. De este hecho se siguen dos consecuencias: por un lado, que aquí no se está haciendo referencia meramente a la cantidad abundante en que se posee algo, pues para hacer referencia a ello bastaría con usar ese mismo adjetivo en grado cero (πολύ, 'mucho'); por otro lado, y puesto que todo comparativo está siempre emplazado en una relación entre dos términos, hay que pensar que este adjetivo πλέον expresa la comparación de dos términos en relación a la cantidad de algo. Por esto último, la traducción completa de πλέον es 'más que', y no solo 'más'. En síntesis, si combinamos el verbo con su adjetivo, el resultado que se obtiene es que la fórmula πλέον ἔχειν significa 'tener más que'[11].

En segundo lugar, y derivado de lo anterior, es relevante indicar el hecho de que la relación en que quedan involucrados los términos de esta comparación es específicamente una relación de asimetría, y esto respecto de la cantidad en que esos términos poseen algo.

Ítems esenciales incluidos en la expresión πλέον ἔχειν son, pues: posesión, cantidad de posesión, emplazamiento de dos términos en una relación comparativa y asimetría en la posesión de la cantidad.

[10] A este respecto sigue siendo un estudio de referencia el trabajo filológico de Weber (1967) sobre el tópico de la pleonexía en la literatura griega desde Homero a Isócrates.

[11] Si nos limitáramos a traducir πλέον ἔχειν simplemente como "tener más", podría pasar desapercibida la comparación implícita con otro individuo, lo cual es fundamental en esta expresión. De este modo, podría interpretarse que el fenómeno aludido por este término es equivalente a lo que comúnmente denominamos "avaricia". No obstante, πλεονεξία no se refiere únicamente a la acumulación motivada por el deseo insaciable de poseer siempre más, elemento central en la avaricia, sino que está intrínsecamente vinculada a una atención particular: se orienta hacia lo que poseen los demás y se impulsa por el deseo específico de superarlos.

Si, después de describir el significado de πλέον ἔχειν, procuramos ahora perfilar el significado del sustantivo πλεονεξία, tenemos que decir que este designa el hecho de que un término tenga mayor cantidad de algo que otro término: por ejemplo, que un sujeto A tenga, en lo que hace al dinero, más que un sujeto B. Se trata, en otras palabras, de un estado de cosas y, por tanto, de una dimensión que podríamos denominar estática de la πλεονεξία. En esta situación, y en relación al dinero que ambos poseen, el sujeto A está en ventaja respecto del sujeto B.

Por último, en tercer lugar, conviene consignar que, al ser una fórmula verbal, la expresión πλέον ἔχειν involucra en sí también una dimensión dinámica: se trata de una expresión que, por un lado – como anotábamos arriba – da nombre a un estado de cosas – A tiene más dinero que B – y que, por otro lado, expresa el movimiento que tiende hacia la posesión, esto es, la búsqueda de tener más que. En el ejemplo del dinero, habría que decir, según este segundo valor dinámico, que el sujeto A busca tener, en lo que hace al dinero, más que el sujeto B. Πλεονεξία designa desde este punto de vista tanto la situación o estado de cosas como el impulso o deseo de tener más que los otros[12].

En este diálogo de Platón, es Calicles quien introduce la expresión πλέον ἔχειν y lo hace tomándola en ambos sentidos: estático, porque considera que es un hecho el que haya individuos que, por naturaleza, tienen ya ventaja sobre los demás, y dinámico, porque la tendencia a tener más que los otros es, según su postura, el motor que impulsa la relación del individuo en la sociedad[13].

[12] La diferenciación del valor estático y del valor dinámico de las expresiones πλέον ἔχειν y πλεονεξία está tomada del estudio de Weber (1967).

[13] Weber plantea en su trabajo una cuestión sumamente interesante, a saber, si entre el valor estático y el dinámico existe una conexión de tipo causal, esto es, si el deseo de tener más que los otros se despierta específicamente en quien ya tiene más y, si, desde este punto de vista, el sentido estático sería el sentido primario. El autor considera que un estudio filológico no permite decidir sobre esta cuestión, y se inclina más bien a concluir por la idea de que entre ambos valores hay una relación de circularidad. Véase, Weber 1967, 8-9. Sería interesante analizar si la decisión platónica de abolir la propiedad privada, para el caso de los guardianes del Estado en *R.*, responde a la sospecha de que el mero hecho de poseer llevaría en sí la posibilidad de activar la dinámica pleonéctica. No examinaré este aspecto aquí, pero creo que lo que la postura de Calicles parece sugerir es que la sofística habría defendido que busca tener más, superar y tomar ventaja aquel que ya está mejor dotado que los demás.

II. ii La *pleonexía* como virtud: la posición de los sofistas[14]

Según el testimonio de Platón en este diálogo, la sofística – representada aquí mediante la figura de Calicles – habría considerado la *pleonexía* como una tendencia vital básica, que, por ser una dotación natural, constituiría una cualidad positiva de la naturaleza humana e, incluso, una auténtica perfección en ella: δίκαιον es que el mejor tenga más que (πλέον ἔχειν) el peor, y que el más apto, tenga más que el inepto – hace decir Platón a Calicles (*Grg*. 483d1-2)[15]. El joven invoca a Píndaro y le atribuye la idea de que este impulso es la justicia de la naturaleza (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον, *Grg*. 484b1; τοῦ δικαίου φύσει, 484c1). *Pleonexía* constituye, por consiguiente, la nota esencial de la virtud de la justicia según esta postura y es, por tanto, ella misma una virtud. Y, como hemos dicho, esta nota caracteriza a todos los ámbitos del mundo natural:

> Que esto es así resulta bastante obvio en distintos contextos: tanto en el mundo de los animales como en el de los humanos, en el ámbito de los Estados como en el de las familias, es justo el hecho de que el más poderoso domine al inferior y tenga más que él (πλέον ἔχειν) (*Grg*. 493d2-6).

Esta dinámica que impulsa la naturaleza ha sido, sin embargo, alterada por el establecimiento de una ley opuesta a ella que procede de una fuente que no es ya natural sino convencional (*Grg*. 482e5-6). Esta ley condena como injusto el comportamiento de los superiores respecto de los inferiores cuando se conducen como quienes tienen derecho a más. Son los individuos inferiores los que estigmatizan a

> Aquellos que son los más fuertes de entre los seres humanos y que tienen capacidad de tener más (πλέον ἔχειν), de modo que no tengan más que ellos (πλέον ἔχωσιν), sosteniendo que es deshonroso e injusto tener más (τὸ πλεονεκτεῖν) y que la injusticia reside en esto, en la ambición de tener más que los otros (τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν) (*Grg*. 483c1-5)[16].

[14] Es problemático referirse a la sofística como un bloque de identidad filosófica definida. Quizás sea más adecuado denominarla con Kerferd (1981) el 'movimiento' sofístico. En torno a esta cuestión, los expertos mantienen posturas divergentes: algunos sostienen que la característica común de los sofistas es la carencia de una actitud religiosa; otros subrayan su inclinación al empirismo y al escepticismo, así como su énfasis en la oposición entre naturaleza y convención. Por otro lado hay que advertir que el hecho de que el personaje Calicles de Platón refleje ciertas ideas sofísticas predominantes en la Grecia clásica no significa necesariamente que su postura sea representativa de la sofística en su totalidad.

[15] En su *Discurso contra los sofistas* (XIII 20), Isócrates critica a los sofistas por ser maestros de *pleonexía*.

[16] De intento he mantenido aquí la misma traducción en todas las apariciones de la fórmula πλέον ἔχειν, lo cual, si bien no es la mejor opción estilística, permite advertir la insistencia de Calicles en esta sección sobre el fenómeno de la πλεονεξία y de su justicia natural. Es de destacar también que la inclusión, en la frase final, del verbo ζητεῖν rigiendo toda la fórmula τὸ πλέον τῶν ἄλλων ἔχειν es clara expresión del valor dinámico que involucra la πλεονεξία y que designa, en última instancia, específicamente el deseo de tener más que los otros. Sobre la necesidad de emplear una perífrasis para traducir πλεονεξία, véase Sinnott 2007, p. 155, n. 733). No parece haber en castellano, en efecto, un único término que cubra el espectro semántico comprendido por este término griego. Sobre la noción de πλεονεξία como tendencia egoísta hacia la propia ventaja, Dalfen 2004, *ad loc. Grg*. 483c.

La declaración de Calicles recoge, y vuelve más explícitos todavía, los elementos que el análisis terminológico-conceptual permitió ya relevar. En efecto, hay en su visión de la naturaleza la escisión de dos términos, que no son aquí sujetos individuales sino representantes de tipos humanos: encontramos un término A, constituido por los más fuertes, superiores, más aptos, y un término B que reúne a los débiles, inferiores e ineptos. La *pleonexía* es, pues, una tendencia que se activa en el hombre cuando entra en relación con los demás hombres, es decir, una tendencia que afecta a su dimensión social. Esos términos quedan emplazados en una relación de comparación, y lo que de esa comparación resulta es la asimetría entre ellos.

Ahora bien, en las declaraciones de Calicles se introduce una novedad significativa: en la relación de comparación establecida a través del fenómeno de πλέον ἔχειν, los elementos que se vinculan son ya, en sí mismos, términos comparativos. Es decir, expresiones como inferior y superior, más fuerte y más débil, más apto y menos apto son, todas ellas, nombres correlativos que implican de por sí una comparación. Dicho de otro modo, no se trata aquí solo del hecho de que A tenga más dinero que B o de que A busque tener más dinero que B, sino de la combinación de dos relaciones: la primera que compara A y B cualitativamente (A es más [fuerte, apto, excelente] que B); la segunda que los compara cuantitativamente (A tiene más [dinero] que B). El resultado del enlace de estas dos comparaciones parecería ser, según Calicles, el siguiente: a más cualidad más cantidad, esto es, el superior desea tener más cantidad que el inferior (dimensión dinámica) y el superior tiene más cantidad que el inferior (dimensión estática), por un lado; y, por otro lado, a menor cualidad menor cantidad, con lo cual hay que pensar que el inferior no desea tener más cantidad que el superior (dimensión dinámica) y que el inferior no tiene efectivamente más cantidad que el superior (dimensión estática). Es interesante tomar nota de que la postura de Calicles considera que la inferioridad de los menos aptos radica en la debilidad de su propia psicología, a saber, ellos, en realidad, no aspiran a la superación, no desean tampoco el predominio sobre los demás ni los medios conducentes a ello. Su falencia está en la falta de vigor de su tendencia básica, la *pleonexía*.

Hasta aquí, para ilustrar posibles casos de la relación πλέον ἔχειν, hemos recurrido al ejemplo del dinero. Pero no es este el único objeto al que la tendencia pleonéctica se dirige. Calicles menciona tres tipos de realidades que el hombre se procuraría – riqueza, poder político y placer – y las conecta, a su vez, en un preciso orden instrumental, a saber, el poder económico, que es buscado con el fin de alcanzar el poder político – y lógicamente poder, luego, mantenerlo –; y el poder político es buscado con el fin de hacer viable el disfrute sin límites

del placer que uno en cada caso apetezca, pues "vivir como se debe es dejar que los deseos aumenten lo más posible sin reprimirlos, y ser hábil en complacer los más grandes de ellos con valentía y astucia, y satisfacerlos siempre en el objeto de deseo" (*Grg*. 491e8-492a3). El tirano es el hombre que está en las mejores condiciones de vivir así (*Grg*. 492b3), pues "la sensualidad, el exceso y el libertinaje, si cuentan con un respaldo, son la perfección y la felicidad" (*Grg*. 492c4-6). El poder absoluto respalda, en efecto, la posibilidad de hacer todo lo que se desee sin correr el riesgo de recibir ningún castigo, caso de que, al procurarse ese deseo, se haya de incurrir en conductas perjudiciales para los demás[17].

Aspectos particulares de la *pleonexía*, que no emergen de una exclusiva consideración terminológica sino de la exposición de Calicles, son: por un lado, la doble comparación sobre la que se monta la relación πλέον ἔχειν (cualitativa y cuantitativa) y, por otro lado, la asimetría que resulta aquí de la combinación de ambas comparaciones (donde tener más depende de la superioridad, y a la inversa).

Ahora bien, hay un tercer elemento que aparece en el discurso de Calicles y que constituye una nota estructural irreductible en la caracterización de este fenómeno. Me refiero al hecho de que esa tendencia se activa allí donde hay una relación social – grupo, familia, pueblo, Estado, etc. – en la que la lógica de la distribución debería organizar el acceso a los distintos bienes distribuibles. Allí donde se entiende que, dada una igualdad fundamental entre los individuos, y dada una participación de todos ellos en el logro de ciertos bienes, esos bienes han de ser distribuidos y que, en esa asignación, a cada cual le toca recibir una parte que le corresponde. El botín de guerra ganado por un ejército habrá de ser repartido entre quienes han intervenido en la batalla; la lógica distributiva indica que a cada individuo le es debida una parte, según el criterio que se establezca en cada caso para hacer esa distribución. *Pleonexía* no es, pues, cualquier tendencia a tener más que los otros, sin más; a lo que ella impulsa es a procurar hacerse con aquello que, en realidad, le corresponde a otro. Se trata, pues, de un

[17] Gobernar como un tirano – había dicho ya Polo – es "poder hacer en la ciudad lo que a uno le parezca, asesinar, desterrar y comportarse como a uno le parezca" (Grg. 469c5-7). El caso de Arquelao ilustra el extremo al que la sofística – según esta presentación de Platón – habría pensado llevar su postura. "El reino que tiene ahora <Arquelao> no le correspondía por derecho, ya que es hijo de una esclava de Alcetas, hermano de Pérdicas, con lo cual le tocaba ser esclavo de Alcetas <…>. A su propio amo y tío lo hizo llamar pretextando que le iba a devolver el reino que Pérdicas le había usurpado. Pues, bien. Lo recibió en su casa hospitalariamente, los emborrachó a él y a su hijo – Alejandro, el primo, más o menos de su edad –, los metió en un carro y se los llevó por la noche. A ambos los degolló y los hizo desaparecer <…>. Al poco tiempo, a su hermano menor, hijo legítimo de Pérdicas, un niño de siete años, al que sí le correspondía por derecho el trono, en lugar de criarlo y devolverle el poder, lo arrojó a un pozo y lo dejó allí para que se ahogara. A su madre, Cleopatra, le dijo que se había caído en él cuando estaba persiguiendo una oca y que había muerto de ese modo" (*Grg*. 471a4-c6).

impulso que afecta directamente la equidad en las relaciones sociales. Tomar para sí más implica, en este caso, avanzar sobre la propiedad de los otros. Ahora bien, puesto que la equidad ha sido establecida por leyes de origen político, Calicles advierte que, "un varón de naturaleza lo suficientemente apta, derribaría, transgrediría y se saltaría todos los obstáculos, pisotearía nuestros códigos, nuestros engaños, nuestros encantamientos y todas las convenciones al margen de la naturaleza" (*Grg*. 483a2-5). El hombre pleonéctico está también por encima del poder de la ley.

Tomar para sí más de lo que a uno le corresponde y avanzar sobre lo que les corresponde a los demás es, como se ha visto, una ley natural para la sofística y, por ello, la sociedad habría de sancionarla como legítima y conducirse según ella. Los individuos superiores estarían, así, habilitados para dar curso a esta dinámica natural.

II. iii La doble comparación y la asimetría social

No hay entre Calicles y Sócrates – o, en otras palabras, entre la sofística y Platón – divergencia alguna en lo relativo a la descripción del fenómeno de la *pleonexía*. Ambos coinciden en que ella constituye una tendencia del psiquismo humano que moviliza al individuo a hacerse con aquello que no le corresponde a él sino que le es debido a otro con el objetivo de superarlo. La evaluación, sin embargo, de este fenómeno es, en la postura platónica, muy diferente de la defendida por la sofística. Este fenómeno no constituye una virtud sino una enfermedad psíquica que impacta en el ámbito social de manera sumamente perjudicial. La perplejidad manifestada por Calicles tras escuchar a Sócrates defender la tesis según la cual es preferible sufrir una injusticia antes que cometerla, refleja de manera precisa la inversión de los criterios evaluativos asociados a cada una de estas posturas.

El joven, efectivamente, irrumpe en la conversación sugiriendo que toda esa defensa anterior tiene que haber sido broma. De lo contrario, "los seres humanos estaríamos viviendo al revés y actuando exactamente en sentido contrario a lo que, según parece, conviene" (*Grg*. 481c3-4).

Platón no discute con la sofística el carácter tendencial de la *pleonexía*. Calicles ha descripto el movimiento pleonéctico como el curso típico del reino natural. Para el joven, en esta línea, ese impulso humano emerge de fuerzas que son típicamente biológicas. Nuestro psiquismo constituiría, así, una sofisticación de la biología, equipada en nuestro caso por la

herramienta de la razón. Como veremos en el próximo ítem, la psiquis humana es, en cambio, para Platón de un orden diferente al corpóreo.

Conectado con esto, Platón parece entender que este impulso a tomar más para sí no constituye, sin más, un deseo, esto es, una tendencia orientada a la satisfacción de necesidades básicas. *Pleonexía* no es meramente un deseo, sino una pulsión que mueve a un tipo de exceso. Desde este punto de vista, y a diferencia de lo que sucede con el hambre, la sed y la sexualidad, el querer tener más que los otros no responde a un deseo esencial de la psiquis ni se correlaciona con ninguna de las necesidades humanas. Este fenómeno constituye estructuralmente un exceso. Al analizar este aspecto, se podría pensar que, si bien la evaluación sobre la *pleonexía* es diametralmente opuesta a la de la sofística, quizás Platón coincidiría en que este impulso sería un deseo constitutivo del psiquismo humano, es decir, que resultaría una tendencia que, siendo efectivamente negativa, residiría, sin embargo, en el alma de todo ser humano: aunque regulado, este deseo permanecería siempre latente en el hombre como una amenaza interior. En el ítem siguiente, sugeriré que la famosa ilustración del alma, conocida como de los toneles o las tinajas, ofrece indicios de que, a ojos de Platón, la *pleonexía* no es un fenómeno constitutivo y estructural de la psiquis humana, sino solo de un tipo de psiquismo en un tipo de estado.

A la defensa de la dinámica pleonéctica, el Sócrates platónico contrapone, en cambio, su defensa de un orden: en él, en lugar de la desigualdad, rige la igualdad; en lugar de la lucha, la relación de amistad; en lugar de la asimetría, la relación de proporcionalidad:

> Dicen los sabios, Calicles, que el cielo y la tierra, los dioses y los hombres están todos vinculados por medio de la vida en común, la amistad, la corrección, la moderación, la justicia y, por ello, llaman al universo "orden", querido, y no desorden ni exceso. Pero me da la sensación de que tú no les prestas atención a estas cosas – y eso que eres sabio – sino que te pasa inadvertido que la igualdad, la geométrica, posee un gran influjo tanto sobre los dioses como sobre los hombres. Tú consideras que, al contrario, es preferible practicar la *pleonexía* (*Grg*. 507e6-508a8).

Sócrates entiende, pues, que esa tendencia a tomar más de lo que a uno le corresponde y a avanzar sobre lo debido a los demás atenta contra una ley del universo que instaura un tipo específico de igualdad, a saber, la igualdad de proporción[18]. Es esta última la que posibilita

[18] El primer testimonio documentado del concepto de igualdad geométrica corresponde al pitagórico Arquitas. Diferenciando la proporción aritmética, geométrica y armónica, Arquitas ejemplifica la proporción geométrica con la relación 4:2 =2:1, esto es, donde los números mayores presentan entre sí la misma relación que los menores. Es posible, además, que Arquitas haya tratado con el modelo matemático las cuestiones sociales y políticas como la equidad de posesión entre pobres y ricos para evitar las luchas internas y fomentarla unidad. Sobre este antecedentes histórico véase Dalfen 2004, *ad loc.* 508a. Sobre la 'igualdad geométrica' en *Grg*. los indicios del

que, a nivel social, exista una relación de amistad, de justicia y, por tanto, una vida común; y la moderación es lo que, a nivel individual, refrena el impulso psíquico al exceso.

III. Dominar el 'sí mismo'. El psiquismo humano en la ilustración de las tinajas

De la idea del dominio de un individuo sobre otro/s sostenida por Calicles, Sócrates retiene la idea de dominio, por un lado, y la idea de la distinción de elementos superiores e inferiores. Pero desplaza el ámbito de ese pretendido dominio al centro psíquico e interno del ser humano y entiende que lo superior y lo inferior son elementos que se encuentran en el interior de ese centro psíquico de cada individuo. Esos elementos, superior e inferior, han de ser efectivamente ordenados mediante un peculiar tipo de gobierno. En otras palabras, Platón hace que Sócrates desplace el planteamiento de Calicles y lo traslade desde el ámbito social-externo, en que lo había emplazado aquel, al ámbito individual y estrictamente interno del individuo, a saber, al alma. Lo que parece querer mostrar es que la moral defendida por Sócrates responde, no a una arbitraria imposición externa, sino a una necesidad interna para el buen estado del alma, siendo ese buen estado un ordenamiento procedente de las funciones específicas que cada uno de los elementos que componen el alma está destinado a desempeñar. Bajo la ilustración conocida como de los toneles o tinajas, Sócrates ofrece una presentación de ese centro psíquico y de la necesidad de un gobierno interior. Platón sugiere que ese interior humano no sería una realidad simple sino más bien compleja, en la que cabría identificar algo así como una sede de los deseos apetitivos y un segundo elemento de tipo racional. Entre ambos elementos psíquicos parece darse una relación que, si no es la correcta – a saber, si el rol gubernamental no está a cargo del elemento racional – resulta en una situación negativa para el alma, a saber, en la imposibilidad de satisfacer completamente los deseos que la movilizan.

III. i Superior e inferior están en el interior del individuo

Al proyecto calicleano de reorganizar la vida social según el orden predeterminado por la naturaleza y a la insistente reivindicación de que sean los superiores quienes estén a cargo del gobierno, Sócrates, de forma abrupta y sin más explicaciones, lo traslada al ámbito psíquico. El esquema había sido problematizado por Calicles en términos de gobierno-ley natural, y es ahora reformulado por Sócrates en términos gobierno-ley psíquica. En ese ámbito psíquico

empleo de esta idea su reflexión política posterior, ver Guthrie 1990, pp. 291-293. Neschke-Hentschke 2007, p.70) considera que en esta noción de igualdad geométrica habría que ver una idea de ley natural reformulada por Platón.

también hay, como en el natural, un impulso pleonéctico que Sócrates, a diferencia de Calicles, considera necesario restringir. Veamos en qué consiste ese ámbito, cuál es su orden, qué hay que ordenar en él, según qué criterio y con qué fuerzas cuenta el individuo para hacerlo. En el siguiente texto observaremos cómo, ante la insistencia de Calicles en que los superiores deben dominar y gobernar, Sócrates dirige la atención a otro tipo de gobierno, el cual, sin embargo, no parece desvinculado del gobierno político, sino, más bien, ser requisito para él.

> Sócrates: ¿Pero qué gobiernan <los más fuertes>, querido? ¿A sí mismos? ¿Son ellos los que se gobiernan o son ellos los gobernados?
>
> Calicles: ¿A qué te refieres?
>
> Sócrates: A si cada uno es él gobernante de sí mismo (ἕνα ἕκαστον… αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα), a eso me refiero. ¿O no es necesario que uno se gobierne a sí mismo (αὐτὸν ἑαυτοῦ), sino solo a los demás?
>
> Calicles: ¿A qué te refieres con gobernarse a sí mismo?
>
> Sócrates: A nada muy sofisticado, simplemente a lo que se refiere todo el mundo: al dominio de sí y a ser uno señor de uno mismo, de los propios placeres y deseos, gobernándolos uno en su interior (*Grg*. 491d4-e1).

El gobierno del que se habla aquí es de índole peculiar: no estamos ante un individuo que somete a otro/s, sino ante un individuo que ha de gobernar sobre sí mismo. No estamos ya en el ámbito de lo socio-convencional ni de lo natural-biológico, ambas instancias externas, sino en lo psíquico-interno. La referencia a este gobierno, que adopta la forma de una dinámica reflexiva del sí mismo sobre sí mismo, pone en evidencia la idea de que en el interior del yo Sócrates está suponiendo que hay una cierta escisión y que este 'sí mismo' se desdobla en gobernante y gobernado. Como elemento pasivo son expresamente señalados los placeres y deseos; el elemento activo o gobernante es introducido en la siguiente imagen del alma como una suerte de tinaja.

III. ii Insatisfacción permanente y frustración del yo

Un individuo que somete a gobierno sus propios placeres lleva la vida, en palabras de Calicles, de una piedra o de un muerto (*Grg*. 492e). Sócrates, invirtiendo las apreciaciones de este joven pragmático, declara de modo provocativo que quizás nosotros estamos efectivamente muertos y explica:

> A una persona muy sabia yo le oí decir que nosotros ahora estamos muertos y que el cuerpo es nuestra tumba y que aquello que en el alma alberga los deseos es de condición persuasible y cambia súbitamente de arriba a abajo. A aquello, un varón ingenioso, de Sicilia o de Italia, en tono mítico y con mucha gracia, lo bautizó variando levemente el término, por lo de persuasible y persuasivo, 'tinaja', y a las personas desprovistas de inteligencia, 'los que no tienen tapa'. Pues bien, cuando se trataba de esas per-

> sonas, a aquello que en el alma alberga los deseos, lo irrefrenable y sin tapa, lo comparaba, por su carácter insaciable, con una tinaja perforada. Y, al contrario de lo que tú dices, él opinaba que, de todos los que viven en el Hades – lo invisible, lo llamaba – estos, los que no tienen tapa, son los más dignos de lástima y van de un lado al otro llevando agua a una tinaja perforada con un tamiz que también está lleno de agujeros. Y decía, según el que me lo contó a mí, que ese tamiz es el alma. Al alma de estas personas carentes de inteligencia, que está perforada, la comparaba con un tamiz por ser incapaz de retener nada debido a su falta de fe y a su olvido. Todo esto suena, de hecho, un poco raro, pero muestra bien lo que quiero hacerte ver y, si de algún modo fuera capaz, me gustaría persuadirte de cambiar de idea y de que, en lugar de una vida insaciable y de exceso, eligieras una vida ordenada, que encuentra lo necesario y suficiente en lo que hay (*Grg*. 493a1-c7).

Bajo la apariencia de un relato sencillo y una representación cuasi-mítica del alma, se encuentra, en este pasaje, sin embargo, una abigarrada presentación de elementos a partir de los cuales cabría ensayar una germinal sistematización de la estructura psíquica[19]. En este sentido, el hecho de que el cuerpo sea dejado al margen sugiere que aquí se tratará exclusivamente del alma[20]. Teniendo esto en cuenta, Sócrates se desmarca del ámbito en el que Calicles había situado su planteamiento acerca de la *pleonexía*, esto es, en el marco de las fuerzas biológico-naturales, y lo emplaza en la dimensión humana desvinculada del cuerpo. Dejando de lado el cuerpo, que es como nuestra tumba (depósito, exterior), la atención se concentra en la psiquis[21].

En el alma Sócrates identifica un τοῦτο en el que habitan o existen los deseos, i.e. una sede psíquica desiderativa. Esta sede, nos dice, puede ser comparada a una tinaja[22]. El núcleo psíquico que reúne los deseos es de índole inestable, fácilmente susceptible a las sugestiones externas.

---

[19] Sabiendo que posteriormente, en *R*. IV, Platón sistematizará una psicología tripartita, el lector podría tener la tentación de ver aquí una partición de ese estilo. Como ya han indicado los especialistas – véase, por ejemplo, Dalfen 2004, p. 371 – no parece procedente enfatizar esta fórmula en esa línea. No hay aquí todavía una partición del alma, sino la identificación de una cierta complejidad en el interior de la misma, idea que, por otro lado, no sería ajena a una representación popular de que inteligencia y deseos son realidades diferentes y que, en algún sentido, se relacionan con lo que se denomina alma.

[20] Nosotros, según el relato, estamos viviendo una existencia bajo forma corpórea y, si el cuerpo (σῶμα) es tumba (σῆμα), esta existencia nuestra estaría teniendo lugar en una suerte de ultratumba. Tal posibilidad, combinada con la imagen de la tinaja y del tamiz, introduce la alusión al mito de las Danaides que, condenadas por viricidio, sufren en el Averno el castigo de llevar agua a una tinaja perforada con un tamiz.

[21] La pleonexía es, pues, pulsión, pero no responde, según Platón, a una dotación biológica, sino que concierne a la psiquis humana que no es de esa índole.

[22] Con la referencia a la 'tinaja' y a la actividad de llenarla de agua tiene lugar el inicio de una lectura alegórica por parte del mencionado 'cierto varón' del mito de las Danaides. La primera alegorización, que explota la semejanza terminológica πιθανόν y πίθον, afecta a 'aquello que en el alma alberga los deseos', lo cual es comparado con una 'tinaja'.

El alma de algunas personas, además, se parece a una tinaja que no tiene tapa. Toda alma humana está configurada con una sede desiderativa o, en los términos de la imagen, una instancia tal como una tinaja. Ahora bien, algunos seres humanos presentan su sede desiderativa como si fuera una tinaja sin tapa. Son las personas, dice explícitamente Sócrates, desprovistas de inteligencia (τῶν ἀνοητῶν, *Grg*. 493b1). Este tipo de alma puede ser comparado a una tinaja perforada: es imposible saciar (ἀπληστία) sus deseos pues no puede retener en ella lo que consume, y esto por dos motivos: por carecer de inteligencia y por el deficiente estado en que se encuentra la sede desiderativa misma. Un alma así, carente de tapa, que está siendo rellenada continuamente por su abertura superior, y cuya base está perforada, deja salir el líquido y adopta en su conjunto la forma de un tamiz perforado[23]. Al no desempeñar la inteligencia una función en ella, esta alma entera se ve identificada con y reducida a la sede de los deseos[24].

La constitución interna de la psiquis aparece en esta descripción conformada por dos elementos: los deseos y la inteligencia, ambos internos al alma. Si conectamos esta distinción con las palabras relativas al gobierno de sí, comprendemos que, junto a esos deseos que uno ha de gobernar en su interior, Platón introduce a la inteligencia, la cual – se supone – es la que ha de gobernar. El 'sí mismo' ha de gobernar los propios deseos 'en su interior' (491d-e), vale decir, un elemento también interior ha de cubrir la función de gobierno sobre ellos, y esto lo hace en el interior de ese sí mismo.

La psiquis de estas personas es considerada por el relato como la más desgraciada, digna de lástima: este psiquismo se encuentra condenado a trabajar en vistas a un objetivo – la satisfacción de sus deseos – que, por deficiencias internas, se verá siempre frustrado[25]. El relato describe así la situación de un tipo de psiquis cuya sede desiderativa se encuentra, por un lado, desconectada de la función limitativa que ejerce la inteligencia y, por otra, que es inca-

[23] Platón identifica aquí un estado incorrecto del alma, por lo que no sería válido trasladar lo que refiere de ese estado al plano de lo que es estructural y constitutivo de la psiquis humana en sí. Una psiquis humana como tal, cabría presumir, incorporaría, por supuesto, una dimensión apetitiva, en este caso capacitada para cubrir sus deseos y de satisfacerlos con los correspondientes placeres. La ilustración se dirige a comparar, pues, la situación de *un* elemento tal como se encuentra en *un* tipo de alma. Vale decir, no es el alma toda la que resulta como una tinaja sino solo una parte suya, y esa comparación no vale para toda alma, sino solo para el caso del estado de algunas. Para toda alma aplica, sí, lo siguiente: presenta en su estructura interna una suerte de sede de los deseos, sede que es sumamente subyugable y cambiante. Esta sede es la comparada a una tinaja.
[24] Para la reconstrucción de la imagen de la tinaja, véase Gonzalez Lodge 1891, *ad loc*. 493c.
[25] La evaluación es destacada en una segunda comparación, en la que confronta la vida de dos personas: una de ellas que llega a disfrutar de una completa satisfacción a nivel de placer; y otra que permanece en un continuo trabajo de intentos de satisfacer ese placer.

paz de llegar al estado de satisfacción por presentar en su propia condición un estado deficiente. La imagen se propone dar cuenta de una dinámica continua y circular de repleción-vaciamiento-repleción en la que queda cancelada cualquier posibilidad de arribar a un punto de satisfacción completa. El continuo fluir del líquido no parece – como pretenderá Calicles en 494c – fuente de un renovado y continuo placer, sino incapacidad de repleción que dispara un frenesí agotador y frustrante para el individuo. El carácter insaciable de la dimensión psíquica relativa a los deseos de estas almas parece estar vinculada, en la ilustración de Sócrates, con el hecho de que ellas presentan también cierta falencia en su relación con otra dimensión, también psíquica, que es esta vez de índole racional. Resulta necesario, en este sentido, circunscribir los deseos, ponerles coto, pues de lo contrario no hay repleción sino constante insatisfacción[26]. Un segundo relato, ofrecido inmediatamente a continuación del anterior, confronta dos modos de vivir que serían el resultado de los dos psiquismos que Sócrates acaba de describir:

> Podemos comparar esos dos modos de vida, el del dominio de sí y el del exceso, con dos hombres, cada uno de los cuales tiene muchas tinajas. Las de uno se encuentran en buen estado y repletas – de vino, de miel, de leche, y muchas otras de distintos líquidos – a pesar de que las fuentes de esos productos son escasas y solo se consiguen con dificultad y tras un arduo trabajo. Este, una vez que ha llenado las tinajas completamente, ya no tiene que preocuparse por añadirles nada más, sino que por ese lado puede quedarse tranquilo. El otro, como el anterior, también puede encontrar las fuentes aunque con trabajo; pero a sus recipientes, por estar perforados y en malas condiciones, ha de estar rellenándolos todo el tiempo, noche y día, o sufre una preocupación extrema (*Grg*. 493d-494a).

La tranquilidad de haberse procurado lo necesario, contrapuesta a la incesante preocupación, es presentada como el estado psíquico deseable; este sería alcanzable, sin embargo, en una vida en la que se ha procurado lograr el dominio de la complejidad interna del alma, estableciendo en su ordenamiento correcto los elementos inferiores y el superior.

En estas dos imágenes Sócrates describe lo que sucedería si se dejaran librados los deseos a su propia dinámica, esto es, desprovistos de la intervención de la inteligencia. En esta suerte de acefalía, nos dice, donde no hay discriminación de los contenidos a consumir ni hay limitación en la cantidad en que hay que hacerlo, los deseos se dirigen espontáneamente a más y, por esta vía, al exceso. Al parecer, la satisfacción es algo que identifica el elemento racional de la psiquis y es ella la que debe poner fin a la acción de los deseos cuando reconoce el

[26] Platón parece sugerir con esta ilustración que los deseos son por sí mismos insaciables, que su saciedad tendría que ver con la posibilidad de una suerte de contención y que sería una acción del principio racional lo que estaría interviniendo cuando se logra esa posibilidad.

punto suficiente. Pues bien, ese exceso al que se dirigen los deseos es precisamente una nota estructural del impulso pleonéctico. Caracterizado por el elemento 'más' y por el avance sobre lo que no es debido, la *pleonexía* es el exceso de una de las tendencias desiderativas presentes en la psiquis humana: querer tomar para uno más de lo que, en realidad, a uno le corresponde. Detrás de esto se oculta un deseo anterior, a saber, el deseo de superioridad y, por este lado, la *pleonexía* parece responder a un exceso anterior todavía: un amor desmedido a sí mismo.

Es, por muchos motivos, notable la crítica de Platón a la reivindicación de este impulso. Pero quizás un motivo clave es el hecho de que, en lugar de cifrar su crítica en las consecuencias que un individuo así significaría para la sociedad – algo que, sin embargo, también hace –, su examen se dirige a mostrar las consecuencias patológicas que esta tendencia comporta, ante todo, para el individuo pleonéctico mismo. No cae la crítica platónica, por tanto, bajo una de las que Calicles ha denominado 'de los débiles'. Estos habrían considerado justo distribuir equitativamente los bienes porque, en realidad, serían incapaces de hacerse con lo de los demás, y por temor a que quienes sí pueden hacerlo lo hagan y los sojuzguen. La advertencia de Platón es anterior a una consideración de los peligros que individuos dominados por esta tendencia significan para la posibilidad de convivencia social. Estamos aquí ante un análisis inmanente del fenómeno psíquico en sí mismo considerado. El individuo pleonéctico sufre él mismo una insatisfacción constitutiva. No puede satisfacerse porque la tendencia que lo domina está signada por una estructura de índole comparativa y, en la medida en que esta involucra siempre la relación con otro, la tendencia se verá activada cada vez que aparezca un nuevo posible rival en el escenario. La insatisfacción, lejos de dinamizar el psiquismo para que pueda disfrutar siempre más y siempre algo nuevo, conduce, según Sócrates, a la frustración de no alcanzar nunca una completa repleción.

Respecto del dinero, el 'más' involucrado en la *pleonexía* obliga a sobrepasar el punto límite de avance, punto que viene identificado por la razón en tanto elemento capaz de definir la equidad en la distribución, y que ha de ser impuesto por ella como restricción a cualquier tendencia patológica en sentido contrario. Respecto de la influencia política, ese 'más' moviliza la tendencia hacia la instauración de un régimen tirano, o de una pseudo-democracia funcional a los deseos de un tirano. La limitación del poder y la distribución entre los ciudadanos es algo que el principio racional, bajo su forma de ley, puede y debe introducir como freno a un avasallamiento de este tipo. Respecto a la tendencia hedónica, el 'más' impulsa a exceder-

se en la capacidad de experimentar placer y a recurrir indiscriminadamente a todo objeto como fuente de placer, independientemente de que sea este beneficioso o dañino. Sócrates invita, en cambio, a

> Obrar sin permitir que los deseos sean incontrolables y que, por satisfacerlos hasta el hartazgo – lo cual es un mal sin fin – se termine llevando la vida de un malhechor. Pues un hombre así no sería agradable ni para una persona ni para un dios. De vivir con otros es incapaz, y para el que no vive en comunidad, no existe la amistad (*Grg*. 507e1-6).

IV. Conclusión

El presente trabajo ha abordado la problemática de la *pleonexía* en el diálogo platónico *Grg.*, evidenciando la crítica que Platón realiza a la teoría del derecho del más fuerte, representada en la figura de Calicles. Esta teoría sostiene que el deseo ilimitado de poseer más es una ley natural y legítima, que refleja una justicia basada en la superioridad de los más fuertes y mejor dotados. Platón intenta desarticular esa postura desde dos dimensiones fundamentales: la psíquica y la social.

En primer lugar, Platón identifica la *pleonexía* como una patología del alma. Lejos de constituir un impulso virtuoso o una expresión de la naturaleza humana, la búsqueda desenfrenada de acumular más genera en el individuo un estado de insatisfacción crónica. Al carecer de regulación racional, el deseo se convierte en fuente de conflicto interno y desasosiego permanente, afectando la armonía y el bienestar auténtico del sujeto.

En segundo término, esta dinámica psíquica tiene consecuencias directas en el ámbito social. La legitimación naturalista de la *pleonexía* conduce a la instauración de relaciones asimétricas y conflictivas, donde la fuerza y la acumulación de bienes se erigen como criterios de justicia. Esta lógica impide la convivencia, la cooperación y el respeto mutuo, dando origen a una sociedad inestable y marcada por la rivalidad constante y la injusticia.

Este trabajo ha procurado destacar la originalidad del enfoque platónico, que trasciende la mera crítica política o social para abordar la cuestión de la *pleonexía* desde una perspectiva ética y psicológica integral: el deseo de tener más de lo que a uno le corresponde no es únicamente un problema externo, sino una enfermedad interna del alma que refleja una concepción – según Platón – errónea del ser humano. Por tanto, su superación requiere una transformación tanto individual como colectiva, basada en la regulación racional de los deseos y en la búsqueda de un orden social justo y armónico.

En síntesis, el análisis de la *pleonexía* en el *Grg.* revela cómo Platón articula una crítica profunda a la exaltación del yo y del deseo ilimitado, mostrando que este impulso, lejos de ser natural y legítimo, constituye una fuente de patología psíquica y social. Esta crítica proporciona, a mi modo de ver, una reflexión valiosa sobre la importancia de la regulación ética de los deseos en general, y de la *pleonexía* en particular, como condición necesaria para alcanzar la justicia y la felicidad, tanto individual como colectiva.

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

V. i. Ediciones, traducciones y comentarios:

Dalfen, J. (2004). *Platon Werke. Gorgias*. Band VI 3, Übersetzung und Kommentar von Joachim Dalfen. Vandenhoek und Ruprecht.

Dodds, E.R. (1959, 2002). *Plato*. *Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary by E.R. Dodds. Clarendon Press.

Sinnott, E. (2007). *Aristóteles. Ética Nicomaquea*. Traducción, notas e introducción de E. Sinnott. Colihue.

Lodge, G. (1891). *Commentary on Plato* Gorgias. Ginn & Company.

Mathieu, G. – Brémond, E. (1963[2]) *Isocrates. Discours*. I. Texte établi e traduit par G. Mathieu – E. Brémond. Les Belles Lettres.

V. ii Instrumentos lexicales:

Lidell, H.G. - Scott, J. - Jones, H.S. (McKenzie, R.). (1940[9]). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.

V. iii Estudios:

Balot, R. K. (2001). *Greed and injustice in classical Athens*. Princeton University Press.

Balot, R. K. (2024). Freedom, pleonexia, and persuasion in Plato's *Gorgias*. En J. C. Shaw (Ed.), *Plato's Gorgias: A critical guide* (pp. xx-xx). Cambridge University Press.

Candiotto, L., & Renaut, O. (Eds.). (2020). *Emotions in Plato*. Brill.

Gill, Ch. (2006). *The structured self in Hellenistic and Roman thought*. Oxford University Press.

Gómez-Lobo, A. (1998). *La ética de Sócrates* (A. Pallet, Trad.). Editorial Andrés Bello.

Guthrie, W. K. C. (1988). *Historia de la filosofía griega. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época IV* (A. Vallejo Campos & A. Medina González, Trads.). Gredos.

Kerferd, G. B. (1981). *The sophistic movement*. Cambridge University Press.

Konstan, D. (2006). *The emotions of the ancient Greek: Studies in Aristotle and classical literature*. University of Toronto Press.

Maurer, R. K. (1977). El derecho y la polémica en la historia universal entre las ideologías de la igualdad y desigualdad. *Derecho, razón práctica e ideología. Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 17*, 305–350.

Menzel, A. (1922). *Kallikles: Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren* [Tesis doctoral, Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn].

Neschke-Hentschke, A. (2007). Der Dialog *Gorgias* und die Tradition des europäischen Naturrechts. En M. Erler & L. Brisson (Eds.), *Gorgias-Menon. Selected papers from the seventh Symposium Platonicum* (pp. 66–71). Academia Verlag.

Nielsen, K. M. (2019). The tyrant's vice: Pleonexia and lawlessness in Plato's *Republic*. *Philosophical Perspectives, 33*, 146–169.

Schofield, M. (2006). *Plato: Political philosophy*. Oxford University Press.

Sorabji, R. (2006). *Self: Ancient and modern insights about individuality, life and death*. Chicago University Press.

Untersteiner, M. (2008). *I sofisti*. Mondadori.

Tarnopolsky, C. (2010). *Prudes, perverts, and tyrants: Plato's Gorgias and the politics of shame*. Princeton University Press.

Vegetti, M. (2008). Antropologia della πλεονεξία in Platone. En M. Migliore & L. M. Napolitano (Eds.), *Plato Ethicus. La filosofia e vita*. Morcelliana.

Weber, H. O. (1967). *Die Bedeutung und Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates* [Tesis doctoral, Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn].

Zahavi, D. (2012). Self, consciousness, and shame. En D. Zahavi (Ed.), *The Oxford handbook of contemporary phenomenology* (pp. 304–323). Oxford University Press.