

La filosofía del Otro:

Interacción dialógica y figuras de la persuasión en el *Gorgias* de Platón

Autor:

Dumé, Diego

Tutor:

Santa Cruz, María Isabel

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magister de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Clásicos.

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS CLÁSICOS

LA FILOSOFÍA DEL OTRO
Interacción dialógica y figuras de la persuasión en el *Gorgias* de Platón

Tesis de Maestría

MAESTRANDO: Prof. Lic. Diego Dumé
DIRECTORA: Dra. María Isabel Santa Cruz
CODIRECTORA: Dra. Silvana Di Camillo

Fecha de entrega: 10 de noviembre de 2014

A Betiana

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a la Dra. María Isabel Santa Cruz y la Dra. Silvana Di Camillo quienes con sus correcciones y comentarios mejoraron con creces este trabajo. A su vez, quiero agradecer a colegas y amigos que leyeron partes de esta tesis y me hicieron sugerencias sumamente valiosas, en especial a Gustavo Lambruschini, Betiana Marinoni y Débora Center. Debo mi agradecimiento también a todos los profesores que formaron parte del cuerpo docente de la Maestría en Estudios Clásicos, en particular a la Dra. María Inés Crespo por su apoyo y predisposición.

ÍNDICE

PARTE I

INTRODUCCIÓN

1. Acerca del estatuto teórico del diálogo y la cuestión de la ὁμολογία	1
2. El diálogo platónico y la estructura intersubjetiva del λόγος. Estado de la cuestión	3
3. De la acción estratégica a la racionalidad compartida del acuerdo. Marco teórico	11
4. Hacia la superación de la unilateralidad del λόγος público. Tesis a sostener	17

CAPÍTULO 1. Diálogo, retórica y ser en común

1. Persuasión y filosofía	23
2. Παρηγοσία, θαῦμα y diálogo filosófico	28
3. El fundamento lingüístico de lo político	33
4. Conclusiones	37

PARTE II

CAPÍTULO 2. Diálogo y persuasión. En torno a la dimensión epistémica del acuerdo

1. La trama dialógica como momento de la verdad	39
2. ¿Qué es?	44
3. Refutaciones dialógicas	49
4. El diálogo y su τέλος: hacia la consumación de la ὁμολογία	54
5. Conclusiones	57

CAPÍTULO 3. El fenómeno de la κολακεία y el problema de la identidad del ciudadano.

En torno a la dimensión política y moral del acuerdo

1. Acerca de la teoría de la motivación	58
2. El fenómeno de la adulación política y la práctica dialógica	64
3. El acuerdo dialógico: una terapéutica para la κολακεία	70
4. Conclusiones	75

CAPÍTULO 4. Historia política de las pasiones

1. La justicia del acuerdo	76
2. Virtudes dialógicas, virtudes políticas	82
3. La vida pública y el placer filosófico	87
4. Conclusiones	92

CAPÍTULO 5. La filosofía y el verdadero arte político

1. Creencias filosóficas	93
2. Castigo y reconocimiento	98
3. Un relato dialógico	105
4. Conclusiones	110

CONCLUSIONES FINALES. El diálogo como fundamento de la πόλις	111
--	-----

BIBLIOGRAFÍA	117
--------------	-----

INTRODUCCIÓN

1. Acerca del estatuto teórico del diálogo y la cuestión de la ὁμολογία

La posibilidad de definir cuál es el trayecto exegético que debe seguir una interpretación consistente del *Gorgias* de Platón debe ajustarse a la exigencia de formular una hipótesis de lectura capaz de articular las disputas en torno al discurso público que se desarrollan en el diálogo con los problemas de validez asociados a las discusiones sobre la verdad, la justicia y la posibilidad de alcanzar la vida buena en común, inherentes a todo uso significativo del lenguaje. Esta necesidad se ha puesto de manifiesto en los debates, tanto filológicos como teóricos, que se suscitaron desde la Antigüedad en relación con el tema tratado en el *Gorgias* y el itinerario intelectual que sigue el texto para dar cuenta de él. En este sentido, la relación entre el contenido del pensamiento de Platón y la forma literaria que adoptó para dar cuenta de las cuestiones teóricas abordadas a lo largo de su obra ha generado interpretaciones contrapuestas¹. Por una parte, se encuentran aquellos críticos que sostienen que no es posible establecer un vínculo doctrinario explícito entre la filosofía platónica y el diálogo en tanto género, sino que, por el contrario, consideran que el uso de esta clase particular de registro discursivo se inscribe en una tradición compartida por Platón con otros socráticos de su época que también compusieron, a su vez, sendos σωκρατικοὶ λόγοι. Por otra, se puede constatar en ciertas líneas de la crítica – en la tradición de la Historia de la Filosofía y, también, en el ámbito de la Lingüística – autores que sostienen que la relación entre filosofía platónica y diálogo se constituye como una unidad necesaria entre contenido teórico y manifestación literaria, en tanto supone una concepción general del lenguaje y de los vínculos interpersonales que la justifica.

Respecto de esta última formulación consideramos que en la obra platónica, y en particular en el *Gorgias*, se encuentra explícitamente subrayada esta correlación especulativa entre la práctica filosófica y la dialógica. La posibilidad de dar una respuesta plausible respecto del vínculo sistemático que mantiene el programa filosófico de Platón con el diálogo como género apropiado para dar cuenta de sus intereses teóricos se cifra en la necesidad de determinar en qué sentido los criterios, tanto epistémicos como prácticos, a los que recurre se fundamentan en acuerdos alcanzados mediante procedimientos que se desenvuelven en un plano estrictamente discursivo. Definir estas cuestiones implica no solo tomar conciencia de las consideraciones ostensibles que se presentan en los diálogos respecto del uso del lenguaje sino también dar cuenta de la racionalidad inmanente que supone la experiencia dialógica en

¹ Vide *infra* pp. 3-11.

sí misma. En efecto, este abordaje procura ofrecer una perspectiva que apunta a identificar la reflexión que se da en el diálogo respecto del vínculo que articula los elementos formales en los que se sostienen la estructura dramática y los dispositivos persuasivos de los textos con las exigencias argumentales propias de toda especulación filosófica legítima.

En relación con esta línea interpretativa, a lo largo de esta investigación intentamos establecer cuál es el estatuto que se le asigna al diálogo, concebido como modelo paradigmático de interacción filosófica y política, en el *Gorgias*. Para ello, abordamos el tratamiento que reciben las instancias metadialógicas en las que se presta particular atención a la relación que mantienen las prácticas discursivas con las cuestiones que se intentan resolver. En este sentido, la hipótesis de nuestro trabajo sostiene que *existe una interdependencia teórica fundamental entre el diálogo y el contenido del pensamiento de Platón gracias a la cual es posible determinar los criterios, tanto epistémicos como ético-políticos, en los que se sostiene la legitimidad de las consideraciones que se llevan a cabo en función de la interacción discursiva que se da entre los personajes que intervienen en las discusiones.*

En efecto, nuestra interpretación del *Gorgias* apuntó a poner de manifiesto de qué manera esta obra en particular, al mismo tiempo que se presenta como una crítica a las pretensiones tanto políticas como epistemológicas de la sofística, también es susceptible de ser interpretada como una meditación acerca de la dinámica discursiva del diálogo. En este sentido, consideramos que el diálogo platónico es la instancia comunicativa que lleva inscrita en sí misma una reflexión acerca de su propio *status*, en la medida en que pretende determinar su alcance teórico como género filosófico. Así, la cuestión de la verdad de aquello que se plantea en el diálogo no se agota únicamente en la relación que se puede llegar a establecer entre lo que se dice y el mundo, puesto que esta correspondencia depende de un proceso de entendimiento entre los participantes de la discusión que la hace posible en cuanto tal y, como consecuencia de ello, se constituye como la instancia en la que se sostienen los criterios que permiten evaluar aquello que se expresa y su probable relación con un estado de cosas. La trama que sostiene este despliegue teórico del *Gorgias* está dirigida a la necesidad de justificar la validez de los criterios racionales compartidos en los que se basa el diálogo para llegar a la *ὁμολογία*. De este modo, las intenciones políticas, éticas y cognitivas que dirigen el desenvolvimiento de la argumentación se intentan dilucidar a partir de la necesidad de exponer los principios que permiten dar cuenta de la legitimidad de los *λόγοι* expresados a lo largo de la discusión. En este sentido, un aspecto central que tuvimos en cuenta al momento de analizar este proceso fue la obligación de determinar el monto de atención que los

personajes del diálogo le dedican a la exigencia de hacer inteligibles los términos de la disputa intelectual en la que se encuentran involucrados. Dado que el διαλέγεσθαι es el procedimiento mediante el cual se desarrolla la inteligibilidad que requiere el tránsito de los múltiples λόγοι al ὁμολογεῖν dialógico, que implica el reconocimiento de un argumento, según cada caso, como verdadero o justo, esta obra presenta de manera recurrente las instancias metadialógicas en las que se hace explícita esta perplejidad.

2. El diálogo platónico y la estructura intersubjetiva del λόγος

Estado de la cuestión

Existen dos líneas exegéticas antagónicas respecto del vínculo que mantienen el diálogo y la filosofía en el pensamiento platónico. En primer lugar, se encuentran aquellos autores que sostienen que el diálogo no tiene una importancia sustantiva al momento de dar cuenta de los contenidos doctrinarios de la filosofía de Platón y, en segundo lugar, se ubican aquellos críticos que intentan justificar la tesis contraria. Dentro de esta última línea interpretativa, a su vez, podemos distinguir: dos exponentes del pensamiento contemporáneo, Hans-Georg GADAMER y Donald DAVIDSON, que, desde la hermenéutica y la filosofía analítica respectivamente, consideran que esta es una interpretación plausible; la tradición inaugurada por la lingüística bajtiniana, que encuentra en la obra de Platón el origen de una concepción dialógica de la verdad; aquellos que sostienen que el diálogo se determina, ante todo, como modelo paradigmático de interacción política; comentaristas que señalan, desde una perspectiva metodológica, de qué modo el ἔλεγχος es solidario con la matriz dialógica del pensamiento platónico; autores que niegan que exista un elemento doctrinario extralingüístico que opere como fundamento de todo lo que se expone en los diálogos; y una línea de investigación que propone que la τέχνη moral y política que se desarrolla en el *Gorgias* depende, unilateralmente, de la práctica del diálogo.

La perspectiva que considera el diálogo como forma compositiva privilegiada para dar cuenta de la cuestión de la legitimidad de un enunciado en el interior de la obra platónica ha sido objetada por ciertas líneas de la crítica. En este sentido, aquellos autores que se inscriben en este enfoque niegan el carácter estrictamente filosófico del diálogo en tanto género, al sostener que el uso que hace Platón de esta estrategia argumentativa no responde a una necesidad teórica inherente a su proyecto filosófico, puesto que, a lo largo de su obra, el empleo del sustantivo διάλογος y del verbo διαλέγεσθαι no se refiere a una instancia

especulativa sino a una práctica social corriente en la Atenas clásica, consagrada por la prosa de la tradición postsocrática (FORD, 2008: 34). A su vez, también se señala que algunos diálogos de Platón, como, en este caso, el *Gorgias*, tienen una afinidad mucho más estrecha con las técnicas y las prácticas de la retórica de la que están dispuestos a admitir los personajes que encarnan la crítica a la sofística, en nuestro caso Sócrates y Querefonte. Como correlato de esto, el potencial filosófico de la estructura dialógica de la obra platónica queda desactivado, en tanto lo único que se puede afirmar respecto del uso de este género son los hábitos lingüísticos característicos de los círculos socráticos. En una dirección análoga, Alex LONG (2008: 50) considera que detrás de la obra platónica no hay una elección sistemática respecto del uso del género, sino un propósito meramente protréptico y exploratorio. Así, la posibilidad de encontrar una conceptualización consistente respecto de los méritos del diálogo para constituirse como el modelo paradigmático de interacción filosófica es bastante improbable. Como correlato de esto, juzga cuestionable considerar que este procedimiento literario sea el único medio apropiado para acceder al registro especulativo propio de la filosofía. Para Bruce MCCOMISKEY (1992: 205), por su parte, la crítica a la retórica que se plantea en el *Gorgias* responde a una concepción general de la verdad, sustentada en una metafísica del fundamento, que niega la epistemología relativista característica del movimiento sofístico, de modo que las verdades provisionales a las que apunta esta clase de práctica discursiva quedan eclipsadas ante la voluntad de Platón de ajustar el problema de la verdad a las demandas de su programa ontológico.

En contraposición a esta línea hermenéutica, otros autores consideran que es posible determinar con precisión el modo en que la atención de los personajes que intervienen en la discusión, en especial la de Sócrates, apunta a establecer el horizonte intencional en el cual la conversación alcanza su sentido específico. Según esta perspectiva, es posible llegar a un entendimiento mutuo a través de la práctica del diálogo respecto de criterios comunes de legitimidad en los que se puede llegar a fundar un acuerdo entre las partes (ὁμολογία) y, como consecuencia de ello, la interacción dialógica se presenta como un momento necesario de este proceso.

Según GADAMER (2007: 363), la lógica de la pregunta y la respuesta es un fenómeno omnipresente en toda obra, especialmente en la obra platónica, y, por lo tanto, la comprensión de un texto está determinada por el horizonte que traza la pregunta original que le da sentido. Así, la finalidad de todo diálogo es lograr realizar la experiencia del acuerdo a través de una serie de preguntas aclaratorias, cuya realización efectiva solo puede darse en el elemento del

lenguaje. Lo que se manifiesta en este proceso es la necesidad de situarse en la apertura que produce la pregunta, al revelar su preeminencia respecto de la afirmación inmediata que se mantiene en la indeterminación de la mera opinión que no se interroga a sí misma (GADAMER 2006: 357). También, GADAMER (2006: 355-363) considera que los diálogos de Platón llevan la estructura interrogativa, inherente a toda experiencia cognitiva, a su máximo grado de autoconciencia y, como consecuencia de ello, el diálogo se constituye como el arte de formar conceptos a través del trabajo en común, protegiendo el λόγος de cualquier clase de abuso dogmático. Así, la dialéctica se constituye como aquel procedimiento cuya finalidad es, ante todo, descubrir la verdadera fortaleza de los argumentos antes que dar cuenta de sus debilidades. En una línea análoga, DAVIDSON (2005: 250) sostiene que el diálogo es el único ámbito en el que es posible crear las condiciones que dan lugar al entendimiento mutuo, puesto que el lenguaje alcanza su realización en la conversación sincera, es decir, en el ejercicio de reconocimiento del otro que promueve esta situación interactiva. Esto implica la inclusión del diálogo como un momento elemental de todo λέγειν que pretenda decir algo verdadero acerca del mundo o algo justo acerca de las normas que orientan las relaciones intersubjetivas. A su vez, sostiene que a partir del principio socrático de la comunicación franca, llevada a cabo mediante el ἔλεγχος característico del diálogo, es posible que emerja una verdad digna de confianza, en tanto el pensamiento y la racionalidad que implica la instancia de legitimación a la que apunta la filosofía son fenómenos estrictamente sociales que solo emergen en el contexto de la actividad comunicativa.

Otra corriente que explora la dimensión filosófica implícita en el género dialógico es aquella inspirada por la obra de Mijail BAKHTIN (1981: 109-110). El lingüista ruso observa en la obra de Platón, en especial en sus primeros diálogos, una vocación por demostrar que la revelación de la verdad debe transitar inevitablemente la instancia del diálogo como condición de posibilidad para su emergencia, dado que la palabra en sí misma toma su forma plena a partir de la interacción lingüística. En este sentido, considera que sobre la base de este género se encuentra tanto la naturaleza dialógica de la verdad como la naturaleza dialógica del pensamiento acerca de la verdad. James ZAPPEN (2004: 42) recoge esta tradición inaugurada por BAKHTIN señalando, por su parte, que en la forma dialógica existe un énfasis en la construcción de una comunicación significativa que depende de la necesidad de reconsiderar la totalidad del lenguaje como diálogo, con el objeto de superar la unilateralidad característica de la retórica y, como consecuencia de ello, pasar de la búsqueda competitiva y limitada de la

virtud hacia una nueva concepción de la ἀρετή entendida como una unidad fundada en el conocimiento y la construcción cooperativa de la excelencia moral.

Las líneas de la crítica que destacan el vínculo que mantiene el diálogo, como modelo de interacción lingüística, con la política parten del presupuesto de que el conocimiento práctico tiene una base dialógica insoslayable, puesto que no puede ser monopolizado por nadie y, como consecuencia de ello, permite construir un patrón de ciudadanía inclusiva montada sobre el principio de la igualdad en el uso de la palabra (VLASTOS, 1994: 104-106). Esta perspectiva explicativa ya había sido abordada por James WISER (1975: 319), si bien desde el horizonte de la teoría de la acción, al destacar que, para Platón, la filosofía es la forma más alta de la política, en tanto que, a partir del uso dialógico del lenguaje, es posible transformar la experiencia inmediata en una forma de autoconsciencia común. En una dirección semejante, Richard KRAUT (1999: 35) señala que en la filosofía platónica, presente en los llamados diálogos socráticos, nos encontramos con un programa epistemológico y político antiautoritario que tiene como aspecto central el uso del diálogo como instancia de iniciación cívica. James KASTELY (1991: 96) cree que la lectura metafísica y antidemocrática que se ha hecho de los diálogos platónicos solo es posible si se deja de lado una reflexión sistemática en torno al carácter elusivo y a la complejidad de la forma específica de este género filosófico. La finalidad de este procedimiento dialéctico es volver conscientes las instituciones y las prácticas discursivas con el fin de realizar transformaciones políticas significativas (104-105). En este sentido, Simon GOLDHILL (2008: 3) advierte que Platón desarrolló la exposición teórica más refinada acerca de cómo las formas discursivas afectan la naturaleza de los argumentos y, como correlato de ello, cómo el diálogo se constituye como un procedimiento altamente depurado atendiendo a las posibilidades y el alcance de su *performance* como práctica política. Susan BICKFORD (2009: 127-128) destaca que el ingrediente especulativo, inherente al modo en que se define la ciudadanía platónica, supone el uso filosófico del diálogo con el fin de mantener activa, de manera permanente, la dimensión política de la pregunta, en vistas a salvaguardar el elemento crítico y transformador del pensamiento.

Por otra parte, aquellos autores que señalan el vínculo central que mantiene el diálogo con el ἔλεγχος proponen la existencia de una unidad inseparable entre el método dialéctico y la posibilidad de alcanzar la ὁμολογία. En relación con esta cuestión, Giulia SISSA (1986: 54-61) sugiere que el examen sistemático de los actos lingüísticos es la condición de posibilidad para pensar la verdad bajo el modelo del acuerdo. Según esta autora, en el *Gorgias*

la cura dialéctica que se pretende volver efectiva mediante la práctica del diálogo depende directamente de la indagación intelectual, entendida como un proceso purificador, característica del ἔλεγχος. Gregory VLASTOS (1991: 6), a su vez, afirma que el ἔλεγχος implica la búsqueda de una verdad moral, llevada a cabo a través de preguntas, que habilita la oportunidad de vivir una vida buena, en tanto es el camino para eliminar las falsas creencias y, a partir de esto, suprimir la contradicción del alma de los individuos. Willam PRIOR (1998: 103-105) considera que el reclamo socrático por definiciones conceptuales implica la demanda implícita de llegar a un consenso teórico en relación con aquellas nociones sobre las que no hay acuerdo ni un método universalmente válido para abordarlas. David WOLFSORF (2004:15-19), en un registro interpretativo afín, destaca, en su análisis del estilo que elige Platón para presentar su concepción de la filosofía, que bajo la estructura dialógica se configura una crítica a las creencias tradicionales que culmina por presentar la filosofía como la única forma de vida legítima, tanto en un sentido personal como colectivo. La dramatización de la razón bajo la forma dialógica parte de opiniones aceptadas por la tradición con el objeto de volverlas reflexivas y someterlas al principio de la crítica en común (30). Para Christopher GILL (2006: 136-140) la relación del diálogo con el proyecto teórico platónico tiene una función central tanto dentro de la obra, cuya tarea es presentar un modelo específico de actividad filosófica, como en relación con el lector, puesto que su designio es, ante todo, promover en aquellos que acometen su lectura una reflexión original. Desde su perspectiva antiesotérica, Luc BRISSON (2006: 61-62) considera que el desenvolvimiento progresivo de los temas que se abordan en los diálogos platónicos no implica la referencia permanente a un sistema coherente e inflexible, sino que, por el contrario, obtiene su rigor filosófico de la práctica dialógica misma. En un trabajo posterior, este autor sostiene que las definiciones presentes en los diálogos son producto del acuerdo que entraña la superación positiva de los puntos de vista alternativos de cada uno de los interlocutores que participan en las discusiones, dado que la rectitud que acompaña este compromiso teórico se fundamenta en la definición obtenida en la interacción con el otro (2009: 55-57). David SEDLEY (2006: 214) concibe el diálogo como un procedimiento sistemático dirigido por preguntas capaz de eliminar la falsedad y de llegar a verdades eventuales. Así, la actividad dialéctica se revela como el medio ideal, sostenido en una relación interpersonal crítica, para cultivar la filosofía y alcanzar la salvación del alma.

En relación con la pregunta en torno al problema de la *verdad moral*, tal como está planteada en los diálogos, VLASTOS (1994: 101-2) propone que su elucidación exige

remontarse a la necesidad de pensar que la relación original con el otro, dada en términos lingüísticos, hace viable y, por sobre todo, expresable la experiencia de la conciencia que se enfrenta a su cosa y, más aún, a otra conciencia. Para Richard MCKIM (1988: 34-35) la exégesis de la obra platónica debe ir más allá de la perspectiva analítica que traduce su pensamiento a una serie de proposiciones lógicas independientes del contexto en el que fueron enunciadas y, como consecuencia de esto, reduce la tensión dramática inherente a los diálogos a expectativas lógicas que le son completamente ajenas. Como contrapartida, se debe restaurar la dimensión dramática constitutiva de su manera particular de interpretar la especificidad de la práctica filosófica. Daniel BABUT (1994: 71) afirma que el verdadero fin del debate dialéctico no es la acumulación de efectos oratorios sino la posibilidad de llegar a un acuerdo con el otro y, como consecuencia de esto, con uno mismo. Según John COOPER (1999: 30-31), Platón escribió diálogos porque todo razonamiento legítimo debe tener en cuenta las ideas y las perspectivas del otro; por esta razón, este género en particular comunica su sentido como un todo que pretende superar las miradas unilaterales de cada uno de los involucrados en la discusión. Monique DIXSAUT (2001: 7-8), a propósito del itinerario intelectual que propone para *replatonizar* a Platón, cree que la discusión plateada en los términos en que lo hace Sócrates, es decir, bajo los requerimientos formales que supone el *διαλέγεσθαι*, es la única manera posible en la que se puede manifestar el saber implícito en el *λόγος*. Así, el verbo *διαλέγεσθαι* deja de asociarse a la conversación habitual para quedar definitivamente vinculado con la exigencia filosófica que supone un uso del lenguaje en el que se pone a prueba, se examina y se solicitan justificaciones racionales plausibles de todo lo que se dice (14-15). Ruby BLONDELL (2003: 1) asevera que la tensión entre contenido filosófico y forma dramática presente en los diálogos supone una separación analítica artificial que distorsiona la experiencia de la lectura de Platón. En este contexto, la interrelación entre contenido y forma se desarrolla a partir del uso consciente de la caracterización como vía de representación de la interacción humana (2) y, así, el diálogo se convierte en la forma que necesariamente debe tomar un pensamiento que intente evitar el dogmatismo (38) y exponer el hecho de que toda especulación se encuentra, por definición, encarnada en situaciones y sujetos concretos (50). Siguiendo este modelo literario, queda explícito que la filosofía es una práctica que se encuentra inscrita en el seno de la actividad comunicativa (50). Yosef LIBERSOHN (2005: 306-307), a su vez, estima que es necesario recurrir a un análisis dramático de los diálogos, puesto que cada uno de ellos constituye un drama filosófico en el que se ponen en juego todas las perspectivas relativas a sus problemas

específicos y las soluciones posibles a los conflictos que plantean. Noburu NOTOMI (2007: 59-60) sostiene que el diálogo implica una búsqueda compartida que requiere, sin excepción, de la palabra del otro. David LEFEBVRE (2010: 46), siguiendo a DIXSAUT, señala que, en virtud del estatuto performativo de la filosofía platónica, el diálogo como tal no responde a una intención meramente protréptica y, en este sentido, niega definitivamente la posibilidad de recurrir a una instancia supradiscursiva en la que se pueda llegar a fundar el sentido último de un λόγος. Aldo BRANCACCI (2010: 96), en esta misma línea, considera que el ζητεῖν en común no representa solo la búsqueda compartida de la verdad sino, también, la búsqueda de un interlocutor que pueda llegar a hacerla efectiva. Según esta perspectiva, aquello que se revela como característico de la práctica de la filosofía, entendida esencialmente como una experiencia interactiva, es una concepción de la ἀλήθεια en la que se puede vislumbrar su germen dialógico. La legitimidad de este procedimiento está sostenida en la doble dimensión, característica del diálogo, que articula, por una parte, el descubrimiento progresivo del sentido de una proposición y, por otra, el descubrimiento de la firmeza de las propias creencias mediado por el λόγος ajeno, dirigido a irrumpir en la dinámica unilateral del decir que se asume como autosuficiente. En este sentido, el διαλέγεσθαι platónico se sostiene en el supuesto de que toda referencia posible al εἶναι está mediada por una instancia intersubjetiva desplegada en términos dialógicos, cuyo objeto es revelar las inconsistencias subyacentes a las creencias inmediatas. La finalidad de esta búsqueda en común (συζήτησις) es la exigencia de alcanzar un acuerdo (ὁμολογία) sostenido en criterios racionales compartidos respecto de lo bello, lo verdadero y lo justo. David MCNEILL (2010: 9) afirma que la actividad pedagógica y filosófica de Sócrates en la obra de Platón es una manifestación concreta del carácter dialógico del pensamiento. Edward SCHIAPPA y David TIMMERMAN (2010: 19) observan que el término διαλέγεσθαι no se constituyó como un término técnico de la retórica y, fundamentalmente, de la filosofía sino hacia fines del siglo V y principios del siglo IV a. C. En el caso concreto de Platón, es una actividad que tiene cuatro características básicas: está gobernada por reglas, es un evento definido espacial y temporalmente, implica una serie sucesiva de preguntas y respuestas y apunta a la fundamentación de decisiones tomadas en común (26). Además, se deben destacar otros tres aspectos centrales: es una práctica filosófica legítima que se distingue de la erística y la antilogía sofística, enfatiza la destreza dialógica orientada a perfeccionar la dialéctica y, en tanto es un evento sometido a reglas precisas, permite transformarse en un arte propiamente dicho (34). David LEVY (2011:

191) localiza en los principios implicados en la comunicación dialógica un esfuerzo intelectual llevado a cabo por los involucrados en la discusión que permite sistematizar el conocimiento acumulado y, como correlato de esto, se configura como un proceso de aprendizaje que incluye a todos aquellos comprometidos con el diálogo.

Respecto de la relación que existe entre el diálogo y la cuestión moral, George KLOSKO (1983: 581-582) señala que el *Gorgias* es la obra en la que se inaugura la psicología moral de Platón y su objeto es discutir cuál es el modelo apropiado de la virtud a partir de la posibilidad de determinar el modo en que la relación dialógica establece las condiciones para pensar una nueva dimensión ética. Eric RAMSEY (1999: 257), a su vez, en una línea semejante, sostiene que la crítica a la retórica que lleva a cabo Platón en esta obra se corresponde con la necesidad de establecer el diálogo, en tanto género filosófico y modelo de vida, como la verdadera τέχνη moral capaz de producir el bien en el alma de los hombres. Christopher ROWE (2007: 28-36) lleva esta posición a su máxima expresión al momento de postular que la clave para entender el intelectualismo moral de Platón es la exigencia de asumir que la práctica del diálogo es una suerte de castigo purificador que toma su vocabulario y sus objetivos de las prácticas judiciales de la Atenas clásica y las transforma en un procedimiento de alcances escatológicos. Christina TARNOPOLSKY (2010: 60), a partir del análisis del papel que desempeña la αἰσχύνη en el *Gorgias*, sostiene que las verdades morales dependen de la dinámica de la conversación y, por lo tanto, son susceptibles de ser alcanzadas únicamente a través del trato comunicativo. Como correlato de esta necesidad del otro, al momento de determinar criterios éticos compartidos, se produce un proceso de transformación en términos interactivos de la identidad de los hablantes que apunta a la posibilidad de transformar sus respectivos puntos de vista en una nueva forma de comprender el mundo y, como consecuencia de ello, de vivir en común (72). Samuel SCOLNICOV (2010: 84) sostiene que en los diálogos no solo tiene importancia aquello que se dice explícitamente sino, también, aquello que ocurre entre los personajes, dado que, como en todo drama, no se debe dejar de lado quién dice cada cosa, en tanto que con cada contexto y cada personaje el sentido de lo dicho adquiere un matiz diferente. Así, el diálogo como totalidad es la instancia en la que se define aquello que se discute a nivel dramático (85-86). Etienne HELMER (2010: 158), a su vez, sostiene que no se puede reducir el diálogo a un simple procedimiento expositivo en tanto está directamente vinculado con la propuesta filosófica de Platón. Arlene SAXONHOUSE (2006: 71-76) afirma, en el contexto de su análisis de la noción de παρρησία tal como era entendida en la Atenas del período clásico, que la relación con el otro, en el sentido en que es

planteado en la tradición socrática, se presenta como una instancia insoslayable en la búsqueda de la verdad. En este vínculo interactivo regido por el principio de la franqueza, se redefine el alcance de los criterios tradicionales que tutelan las relaciones entre los ciudadanos con el objeto de pensar un nuevo orden político capaz de superar los modelos habituales de reconocimiento (113-126).

3. De la acción estratégica a la racionalidad compartida del acuerdo

Marco teórico

Las cuatro instancias teóricas en las que se funda la posibilidad de pensar el vínculo que mantienen diálogo y filosofía en el contexto del *Gorgias* son: el entendimiento entre los hablantes, en tanto es el horizonte hacia el que tiende todo uso legítimo del lenguaje; la relación entre diálogo y verdad moral, en tanto son los términos correlativos en los que se sostiene la experiencia fundamental que articula el lenguaje con la práctica filosófica; el ἔλεγχος, en tanto es el procedimiento racional que permite distinguir los λόγοι legítimos de aquellos que no lo son; y la ironía, en tanto el lenguaje en el contexto de la obra platónica jamás se agota en la literalidad inmediata.

A. Entendimiento. En relación con la cuestión del entendimiento que pueden llegar a establecer los hablantes entre sí, John SEARLE (1997: 247-254) considera, al preguntarse si es viable establecer leyes en la secuencia de actos de habla que constituyen un diálogo, que la intencionalidad inmanente a una conversación no puede verificarse de antemano, puesto que su propósito solo se puede manifestar a partir del hecho de que los hablantes poseen una intencionalidad compartida o tienen un *background* común que les permita definir el sentido de sus enunciados. Con el objeto de superar esta dificultad que señala SEARLE, seguimos la perspectiva de Jürgen HABERMAS (1990: *passim*), quien establece que este fundamento empírico de los acuerdos comunicativos es insuficiente, dado que está sustentado en el principio básico de la semántica veritativa, según el cual la sede de la racionalidad del lenguaje se ubica en la relación verificable que este mantiene con el mundo, es decir, que el alcance del λέγειν se agotaría en la posibilidad de reflejar en términos isomórficos la estructura del εἶναι. Como solución a este problema, HABERMAS demuestra que los acuerdos entre los hablantes se efectúan mediante procesos comunicativos que no se reducen a las exigencias que imponen los discursos que pretenden ser verdaderos. Así, el énfasis que pone HABERMAS en la obligación de reconocer la incompatibilidad que supone examinar los eventos comunicativos desde la perspectiva de la verdad de los enunciados nos permite

vislumbrar en la naturaleza del λέγειν su aspecto dialógico constitutivo, ya que su legitimidad es autónoma respecto de los procesos de verificación referidos al problema de la verdad, en tanto su naturaleza depende, por definición, de las relaciones intersubjetivas que se concretan en el nivel comunicativo del habla. No hay ὁμολογία, es decir, no es posible el acuerdo, sin el reconocimiento recíproco de las partes que intervienen en un diálogo, puesto que la legitimidad de la dimensión ilocucionaria del diálogo, en la que se juegan las intenciones de los hablantes, es independiente de la referencia inmediata al εἶναι. En este sentido, siguiendo a HABERMAS, podemos decir que entender una emisión significa comprender cómo nos podemos servir de ella para entendernos con alguien acerca de algo (1990: 130).

La posibilidad de pensar el diálogo como una instancia de entendimiento mutuo fue desarrollada por diversos autores; entre ellos se encuentran: GADAMER (2006), cuando dice que la hermenéutica apunta a transformar los problemas en preguntas con el fin de lograr un entendimiento fundado en el lenguaje en común que genera el diálogo; SISSA (1986), al considerar que el fin del diálogo es volver reflexivos los desacuerdos en vistas a superarlos a través de la práctica dialéctica; Peter EUBEN (1997), en tanto afirma que el diálogo platónico opera al nivel de la comunicación que hace posible el mundo en común con los otros; Kathryn MORGAN (2007), que, desde el punto de vista de la narratología, juzga determinante la revisión de los acuerdos pasados como fuente de la legitimidad de las discusiones que mantienen entre sí los personajes de los diálogos; TARNOPOLSKY (2010), cuando sostiene que el principio de la αἴσχύνη permite integrar a los individuos en una dinámica interactiva orientada al reconocimiento crítico de las perspectivas de los otros; BRANCACCI (2010), al decir que el examen en común que supone el διαλέγεσθαι es una actividad que, por definición, se vuelve efectiva en virtud de un vínculo intersubjetivo que requiere de un interlocutor para realizarse; y CASERTANO (2010), al aseverar que el diálogo tiene por objeto fundamental desentrañar el sentido y las intenciones latentes de las palabras del otro para explicitar aquello que se presume como sobreentendido.

B. Diálogo y verdad. El descubrimiento progresivo de la verdad, característico del diálogo platónico, está determinado por la relación sistemática que mantienen el elemento proposicional y el ilocucionario respecto de la posibilidad de consumir un acuerdo racionalmente motivado. El *Gorgias* es un diálogo que pone particular atención en estas cuestiones, puesto que gran parte de su estructura dramática está sostenida en la tensión que

se da entre Sócrates y sus interlocutores acerca de la probabilidad de que el diálogo fracase ante la ruptura de la relación dialéctica en la que se funda (KLOSKO, 1983: 593). En efecto, la posibilidad de que el diálogo se frustre ante la negativa de algunos de los personajes, en especial de Calicles, de asumir el vínculo intersubjetivo que se expresa a través de las propuestas que se ofrecen en el nivel ilocucionario del discurso es una amenaza constante a lo largo de toda la obra. Un tópico que se deja entrever constantemente a la luz de la conversación que mantienen entre sí los personajes es, precisamente, la disposición recurrente a cuestionar la naturaleza misma de la discusión (KLOSKO, 1983: 587). Así, la búsqueda cooperativa del λόγος legítimo que conlleva la relación dialógica (DOYLE, 2006: 94) es apremiada en forma constante por los conflictos que se dan en este nivel metacomunicativo². Al colocar el λέγειν en la dimensión específica de la comunicación, Platón logra que el entendimiento de las intenciones de los hablantes discorra al margen de las exigencias impuestas por la referencia al εἶναι, que caracterizan los discursos dominados unilateralmente por exigencias de índole epistémica (HABERMAS, 1990: 126-127). En este sentido, las perspectivas teóricas que nos permiten dar cuenta de esta exigencia de remitir la cuestión de la validez de los enunciados a una instancia interactiva son, por una parte, el tratamiento conceptual que lleva a cabo DAVIDSON (2005: 249-250) al definir el diálogo como el modelo por excelencia de acción comunicativa, en el cual la comprensión de los valores de otro depende de aquello que compartimos de manera irreflexiva y que debe ser llevado al plano de la conciencia mediante el procedimiento dialéctico, y, por la otra, la definición dialógica de la verdad llevada a cabo por BAKHTIN (1981: 110).

El vínculo entre diálogo y verdad también fue abordado por una gran cantidad de críticos y comentaristas de la obra de Platón, como, por ejemplo: Michel FOUCAULT (2009), puesto que propone que el criterio de verdad del diálogo, sustentado en el principio de la ὁμολογία, es la finalidad filosófica de todo discurso auténtico basado en el conocimiento genuino; Christopher GILL (2006), al sostener que el uso de la forma dialógica se refiere a una necesidad filosófica, en tanto que aquello que se intenta lograr es establecer los parámetros que permiten resolver una disputa mediante el acuerdo racional compartido; Samuel SCOLNICOV (2010), cuando afirma que el propósito del diálogo es llegar a establecer opiniones verdaderas a partir de una justificación adecuada, que, a su vez, es susceptible de

² En este sentido, Habermas (1989: 342) señala que “los participantes de un diálogo, al satisfacer la doble estructura del habla, tienen que comunicar simultáneamente en ambos niveles, tienen que unir la comunicación acerca de un contenido con la comunicación acerca del sentido con el que se emplea el contenido comunicado”.

ser sometida, también, al principio de la crítica; David MCNEILL (2010), en cuanto considera que el diálogo es el medio privilegiado a través del cual el discurso filosófico y, por lo tanto, político está en condiciones de modelar el alma de los individuos; y TARNOPOLSKY (2010), al considerar que la forma dialógica se encuentra asociada con la posibilidad de integrar a través de ella las afecciones y las pasiones, generalmente relegadas a un segundo plano por las lecturas tradicionales de la obra platónica, y, así, logra reinterpretar la propuesta política de Platón como un esfuerzo por llevar a cabo una crítica a las instancias de reconocimiento que dejan fuera la retórica de Gorgias y el ἔλεγχος socrático en su versión más cruda.

C. Ἐλεγχος. El ἔλεγχος socrático que se despliega en el *Gorgias* está orientado a poner de relieve la insuficiencia de la refutación sofística, que niega tanto toda referencia a una verdad objetiva como la posibilidad de una comunicación franca, en contraposición a la necesidad de llegar a una ὁμολογία en la que se fundan las condiciones pragmáticas que hacen posible toda discusión sincera (SISSA, 1986: 58-59). La evaluación de estos elementos en los diálogos, tal como lo ha demostrado Donna SHALEV (2001: *passim*) en su estudio empírico acerca de las cláusulas ilocucionarias asociadas a las preguntas presentes en el drama y la prosa griega, permiten localizar en los diálogos platónicos expresiones que remiten a la fuerza comunicativa de las emisiones de los hablantes en las que se sostiene la búsqueda en común de la verdad. Estas expresiones insertas en los actos de habla dan una referencia explícita respecto de las intenciones relativas a su emisión. El uso de estas expresiones tiene como objetivo indicar en el nivel pragmático de la lengua aquellos aspectos que trascienden los contenidos proposicionales a los que se refieren y, como correlato de esto, contribuir significativamente al sentido integral del diálogo. Al mismo tiempo, esta clase de intervenciones otorgan a los actos de habla particulares una identidad específica a partir de la cual es posible reconocer su alcance realizativo. En este sentido, seguimos tanto los aportes de SHALEV al momento de dar cuenta del aspecto ilocucionario presente a lo largo del *Gorgias* como también la reflexión realizada por VLASTOS (1991: 4), según la cual el ἔλεγχος debe ser entendido como un esfuerzo cooperativo de ilustración mutua.

El tratamiento que recibió el recurso al ἔλεγχος tal como se presenta en los diálogos platónicos ha sido abordado por la crítica desde diversas perspectivas. En este sentido, estos son algunos autores representativos de esta línea de investigación: KAHN (1983) expone de qué manera el ἔλεγχος es tanto un procedimiento que pone en cuestión aquellas creencias falsas de los interlocutores de Sócrates como una estrategia discursiva que apunta a someter a

un examen crítico sus respectivas formas de vida; Hugh BENSON (1990, 1995) pretende hacer un balance del desempeño filosófico que tiene el ἔλεγχος y el lugar que ocupa en la economía teórica de los diálogos platónicos; Ruby BLONDELL (2003) asume que el hilo argumental de las discusiones desarrolladas en los diálogos se desenvuelve de acuerdo con el orden conceptual que impone la práctica del ἔλεγχος y, así, este método característico de la tradición socrática se configura como un aspecto esencial de la condición dialógica de la verdad; Louis-André DORION (2007) piensa que el uso del ἔλεγχος está estrechamente relacionado con la exigencia tanto epistémica como moral de la dialéctica, dado que pretende establecer una interacción legítima entre argumentos contrapuestos; Julius MORAVCSIK (2007) considera que Platón usa este procedimiento para impugnar creencias con el objetivo filosófico de alcanzar una conclusión positiva que dé cuenta del carácter agente de este tipo de prácticas intelectuales, en tanto tienen una finalidad política manifiesta; y Dylan FUTTER (2009) estudia el alcance que tiene la vergüenza en las refutaciones alcanzadas mediante el uso del ἔλεγχος con el designio de demostrar que las objeciones socráticas obtienen su legitimidad de un uso crítico de la razón y no de instancias que resultan meramente ignominiosas para aquellos que la padecen.

D. Ironía. Claire COLEBROOK (2005: 27), en su obra destinada a indagar el devenir histórico del concepto de ironía a lo largo de la Historia de la Filosofía, señala dos cuestiones elementales en las que se funda la importancia filosófica de las situaciones irónicas presentes en los diálogos platónicos. En primer lugar, el efecto ético que deriva de la reprobación de elementos, tanto morales como epistemológicos, que cuestionan acciones y normas sin imponer otras a cambio, y, en segundo lugar, el carácter abierto del sentido de la crítica realizada mediante esta particular práctica discursiva. De este modo, que la posibilidad de determinar el vínculo que existe entre el uso de la ironía, el entendimiento y la filosofía de Platón remite a la exigencia de precisar el modo en que su concepción de la verdad se relaciona con el diálogo, en tanto se presenta como el género indicado para manifestarla. Esto significa que esta probable interrelación entre forma dramática y proyecto especulativo es la oportunidad para pensar la práctica de la ironía en relación con una interpretación de la ἀλήθεια que incorpore la dimensión pragmática del lenguaje. Respecto de esta cuestión, Charles KAHN señala (2010: 70) que, para Platón, la verdad no es del orden de lo inefable, sino que, por el contrario, la exigencia de inteligibilidad de los enunciados que se da en los diálogos se resuelve en la búsqueda en común propiciada a través del vínculo dialéctico. La

ironía, en este esquema, se caracteriza por el hecho de que produce una perplejidad respecto de lo que se dice en las discusiones, al interrumpir la posibilidad de que se llegue a conectar inmediatamente el curso de la argumentación con los acuerdos en los que se fundamenta. El propósito de esta estrategia argumentativa, según Iakovos VASILIOU (2002: 227), es explotar el potencial educativo propio de este uso particular del lenguaje, sostenido en la exigencia de desentrañar un significado velado en el διαλέγεσθαι filosófico³. Así, el objeto de la ironía es poner en conflicto el sentido específico de un enunciado respecto de las expectativas de los interlocutores, para lograr expresar su alcance efectivo a través de la aporía que implica pensarlo en los términos habituales. De esta forma, la ironía, cada vez que logra consumarse con eficacia, pone de manifiesto la ilusoria y siempre fallida pretensión de confundirse con la cosa a la que refiere, característica del lenguaje prerreflexivo.

La perplejidad que genera la ironía respecto del significado de un enunciado, ya que su alcance efectivo está escindido del plexo de referencia habitual en el que cobra sentido, es el ámbito en el que se manifiesta su vigor simbólico. En efecto, el uso irónico del lenguaje recusa la inmediatez en la que se desenvuelven los vínculos interactivos usuales introduciendo un rodeo semántico para descifrar el probable y renuente sentido que anida en su interior. Esta incertidumbre que inaugura la ironía en las expectativas respecto del significado de aquello que se dice no solo incorpora una irresolución semántica que deja en suspenso la posibilidad del entendimiento sino que implica, al mismo tiempo, una incertidumbre que termina impregnando las dimensiones política, moral y epistémica inherentes a toda práctica discursiva⁴.

David AMANTE (1981: *passim*), David KAUFER (1983: 461) y Tom GRIMWOOD (2008: 352), al momento de hacer una teoría general de la ironía como acto de habla, estiman que la clave para dar cuenta de su naturaleza reside en la necesidad de considerarla dentro de una situación pragmática, en tanto su sentido excede la posibilidad de pensarla más allá del contexto comunicativo en el que se puedan desplegar las intenciones de los hablantes. Charles GRISWOLD (2002: 99), en una línea hermenéutica cercana a la de estos autores, inscribe la concepción platónica de la ironía en un programa teórico que debe ser entendido en términos dialógicos. Así, la ironía se constituye como una práctica cuyo elemento distintivo es la posibilidad de alcanzar, a través de su despliegue y de la exégesis de su significación, una forma particular de autoconsciencia que se distingue por el hecho de romper con los supuestos

³ Cf. BRANCACCI, A. (2010: 94-95).

⁴ Cf. COLEBROOK, C. (2005: 2).

usuales que operan al momento de definir un concepto⁵. La lucidez que conlleva la ironía respecto del uso del lenguaje está sostenida en la exigencia de captar ese sentido oculto alojado en una proposición que refiere, por sobre todas las cosas, a sí misma y, como consecuencia de ello, permite a los que recurren a su carácter enigmático discernir el elemento ético en el que se funda todo enunciado que aspira a ser entendido.

La ambigüedad inherente al discurso socrático⁶ conlleva la obligación de reconocer el registro reflexivo en el que adquiere su significado concreto. En otras palabras, el reconocimiento del uso alusivo del lenguaje que ejercita, apartándose del significado habitual de los términos que usa, aloja en sí mismo la exigencia de ser interpretado en términos irónicos. Aun cuando el despliegue dialógico sea practicado sobre reglas acordadas de antemano de un modo abierto y explícito, la ironía introduce en este procedimiento la necesidad de mantener un estado de precaución permanente respecto de lo que se dice, lo que se hace y, por sobre todo, en relación con los criterios que permiten fundamentar las decisiones que se toman al respecto⁷. La posibilidad de alcanzar la *ὁμολογία* inmanente al diálogo platónico está mediada por la obligación de transitar por la experiencia de la incertidumbre que se consume a través de la práctica de la ironía⁸. Así, la ironía opera como un dispositivo argumentativo que, para dar cuenta de su sentido efectivo, debe retornar a la *ὁμολογία* que sostiene la validez de los principios en los que se funda la discusión. En este sentido, la exigencia de articular la dimensión ilocucionaria del diálogo con el contenido proposicional, es decir, la necesidad de esclarecer la intención de Sócrates respecto de aquello que se revela inmediatamente como absurdo es la condición de posibilidad para que la ironía se consume como tal y, en el mismo movimiento, se resuelva su sentido en el nivel metadialógico hacia el que se desplaza intempestivamente la discusión, cuando las cuestiones que plantea requieren para su elucidación la palabra insustituible del otro.

4. Hacia la superación de la unilateralidad del λόγος público

Tesis a sostener

En muchas oportunidades se ha destacado el estatuto subordinado que Platón le asigna a la palabra en relación con sus intereses teóricos. Así, el carácter instrumental que le otorga al lenguaje, con respecto a la posibilidad de alcanzar la verdad, ha sido señalado por

⁵ Cf. COLEBROOK, C. (2005: 7).

⁶ Cf. WOLFS DORF, D. (2007: 175).

⁷ Cf. FERRARI, G. R. F. (2008: 23).

⁸ Cf. GORDON, J. (1996: 134)

Frédérique ILDEFONSE (1997: 15) como la instancia en la que se funda el *bloqueo lingüístico* que impidió el desenvolvimiento autónomo de los estudios del lenguaje y, en especial, de la gramática en el contexto de la producción intelectual ateniense del siglo IV. En este sentido, sostiene que el desarrollo de la gramática, en tanto disciplina autónoma, se vio diferido debido a una concepción apofántica de la filosofía que se establece definitivamente en la obra platónica y se continúa tanto en la versión aristotélica como en la variante estoica de la reflexión lingüística. ILDEFONSE considera que, en el contexto de este programa teórico, los intereses filosóficos de Platón subsumieron la reflexión sobre el lenguaje, considerada como un aspecto subalterno al momento de pensar la cuestión de la verdad, a su vocación metafísica. El objeto de esta operación fue instaurar un proyecto ontológico para dar cuenta de la estructura racional de lo que es (εἶναι) y la posibilidad de pensarlo (νοεῖν) y, como correlato de esto, decirlo (λέγειν) correctamente, con vistas a contrarrestar la acometida nihilista de la sofística. En una línea afín, David SEDLEY (2006: 215), por su parte, si bien coincide con ILDEFONSE en señalar la concepción rudimentaria que posee Platón respecto de la gramática, sostenida en la distinción elemental entre ὄνομα y ὄργανον, también destaca que, a pesar de esta característica distintiva de su modo de pensar el lenguaje, en los diálogos se pone de manifiesto que el discurso, además de expresar el pensamiento que capta la estructura racional de lo real, es una instancia ineludible para acceder a la contemplación de los inteligibles, aun cuando se intenta describir la verdad intuitivamente sin hacer referencia a mediaciones discursivas⁹. De este modo, para SEDLEY, es más seguro suponer que este proceso no trasciende la dimensión lingüística del pensamiento, puesto que, si, según Platón, cuando pensamos, en último término, no hacemos más que concatenar enunciados internos, existe la posibilidad inmanente a esta operación de hacerlos explícitos mediante el procedimiento de preguntas y respuestas implicadas en el diálogo filosófico.

Si bien es legítimo sostener que Platón, en lo que se refiere a la especulación lingüística entendida bajo los términos de la gramática, no logró concebir teóricamente el sistema de reglas que supone esta disciplina, creemos que es posible encontrar en sus diálogos consideraciones de orden pragmático que sí pueden dar cuenta, desde otra perspectiva, de su preocupación por el estatuto que posee el lenguaje en relación con la búsqueda de criterios de verdad y de justicia. En efecto, si bien, para Platón, el λέγειν se encuentra subordinado a un proyecto filosófico-político sostenido por una ontología del fundamento, su manifestación

⁹ Cf. R. VII, 518b - 519a, 532b - d y Smp. 210a - 212a.

depende de la lógica de la pregunta y la respuesta que apunta a determinar el decir y la escucha críticos que constituyen el soporte intersubjetivo –constituido lingüísticamente– de los acuerdos morales, políticos y, por sobre todo, epistémicos en los que se basa el procedimiento dialógico. La oportunidad para dar cuenta del modo en que Platón presenta en términos dramáticos la exposición teórica acerca de cómo las formas discursivas y sus determinaciones ilocucionarias específicas afectan la naturaleza de los argumentos (GOLDHILL, 2008: 3) es, en el mismo movimiento, la ocasión para establecer la forma en que concibe el alcance de la *performance* discursiva al momento de discutir los problemas vinculados a la verdad y la justicia. El hecho de que el diálogo en tanto género no tenga como finalidad una intención protréptica conlleva la exigencia de pensar el principio de la inteligibilidad del pensamiento platónico dentro de la trama de los diálogos sin tener que recurrir a una intención supradiscursiva que la justifique (LEFEVBRE, 2010: 47). En este sentido, desde un punto de vista pragmático, los pasajes de los diálogos en los que se insiste en poner de manifiesto la relación interpersonal en la que se sostiene toda comunicación posible son una instancia necesaria con vistas a que los hablantes logren llegar a un entendimiento común. Los actos ilocucionarios en los que se establecen con claridad las intenciones y el alcance de las emisiones de los hablantes es un momento ineludible del despliegue de la experiencia dialógica, en tanto su estructura depende de una concepción intersubjetiva del conocimiento (GILL, 2006: 146). La conciencia de Platón respecto del vínculo sistemático que mantienen las observaciones pragmáticas respecto de la trama y el desenvolvimiento conceptual del diálogo se vuelve evidente en función de su insistencia en el uso recurrente de expresiones que apuntan a determinar el sentido de los actos de habla presentes en los diálogos, que, tal como señala SHALEV (2001: 558), no dependen en absoluto de un uso idiosincrático. Lo que profundiza esta necesidad de volver consciente el modo en que se establecen relaciones intersubjetivas a través del uso comunicativo del lenguaje es un proyecto general respecto del propio lenguaje, que lo concibe como una actividad definitivamente pública y, por lo tanto, dispuesta a ser sometida a la crítica en común inherente al diálogo (DAVIDSON, 2005: 245). Así, el tránsito del desacuerdo a la conciliación, susceptible de ser revisada, que implica la *ὁμολογία* emergente del diálogo, requiere una exégesis cooperativa que permita develar los procedimientos intelectuales que dan lugar a la formulación de los criterios epistémicos en los que se funda la evaluación de los *λόγοι* candidatos a decir algo legítimo respecto de la naturaleza del *εἶναι*. Esto se lleva a cabo tanto en relación con la pretensión de verdad, en un sentido teórico, como con el carácter normativo

de los discursos prácticos que apuntan a determinar el sistema de reglas que rige los vínculos morales.

Nuestra intención a lo largo de este trabajo estuvo orientada por la necesidad de dar cuenta de la dimensión pragmática de los enunciados de los personajes presentes en el *Gorgias*, inherente al modo en que se plantean los problemas teóricos según el programa dialógico de la filosofía platónica. Esto implicó precisar la forma que adoptan en la trama las observaciones relativas al uso del lenguaje, con el objeto de determinar a través de ellas el grado de atención que Platón le prestó al análisis de las intenciones presentes en los actos de habla que los constituyen, y, como correlato de esto, volver reflexivos los principios formales que debe seguir una conversación a los fines de llegar a un acuerdo.

Al momento de abordar el vínculo entre contenidos teóricos y forma dramática en el *Gorgias*, la hipótesis que guió la estructura argumental de nuestro trabajo sostiene, como ya señalamos, que *existe una interdependencia teórica fundamental entre el diálogo y el contenido del pensamiento de Platón gracias a la cual es posible determinar los criterios, tanto epistémicos como ético-políticos, en los que se sostiene la legitimidad de las consideraciones teóricas que se llevan a cabo a partir de la interacción discursiva que se da entre los personajes que intervienen en las discusiones*. Con el objeto de ponderar el alcance de la relación que mantiene el diálogo con los intereses filosóficos de Platón, la premisa que encauzó nuestra exégesis hermenéutica del *Gorgias* estuvo orientada a poner de manifiesto el modo en que el uso del lenguaje que hacen los personajes en el diálogo y sus implicancias sistemáticas contribuyen a la consumación de una concepción dialógica de la filosofía y, como consecuencia de ello, de la política.

El propósito central de esta investigación fue determinar de qué modo se presentan en el *Gorgias* las consideraciones que llevó a cabo Platón respecto del vínculo que mantienen las observaciones pragmáticas de los personajes en relación con la trama y el desenvolvimiento conceptual del diálogo. A su vez, abordamos el vínculo que existe entre el uso de la ironía y el problema de la verdad, tal como se plantea en el diálogo, dado que la polémica que subsiste en torno a la naturaleza de este tópico es fundamental para comprender el sentido del proyecto filosófico de esta obra (Introducción). Con el objeto de desentrañar el alcance de la práctica del διαλέγεσθαι, en primer término, analizamos la antinomia principal sobre la que se construye el argumento del *Gorgias*, fundada en la tensión entre una concepción del poder que encuentra la legitimidad de las acciones políticas en el principio de la autoridad de las mayorías y aquella perspectiva, defendida por Sócrates en el diálogo, según la cual la

legitimidad del régimen político no deriva de la suma inorgánica de la voluntad de los individuos sino del hecho de que las decisiones respecto de lo común deben estar subordinadas al principio de la universalidad. Como correlato de la exigencia de volver reflexiva la relación fundamental que mantienen las prácticas discursivas con la dinámica política de la ciudad, analizamos la manera en que el ejercicio de la experiencia del diálogo se contraponen a la tradición de la ἐπίδειξις, a partir de la discriminación de las diferentes clases de persuasión que se pueden distinguir a lo largo del *Gorgias*. También, abordaremos el tratamiento crítico que se le dedica a la noción tradicional de αἰδώς en oposición al principio socrático de la παρρησία. (Capítulo 1). El análisis respecto de la crítica platónica con relación a las prácticas discursivas estuvo orientado en dos sentidos. En primer lugar, reconstruimos la dimensión epistémica de los acuerdos a los que se llega a través de la práctica del diálogo, en función de los tres elementos fundamentales que la constituyen: su aspecto ontológico, su metodología específica, es decir el ἔλεγχος, y su propósito intrínseco, sostenido en la posibilidad de alcanzar la ὁμολογία. En relación con la posibilidad de determinar en qué sentido se puede pensar a partir del *Gorgias* una suerte de reflexión ontológica, consideramos fundamental establecer hasta qué punto podemos encontrar en esta obra una reflexión sistemática respecto del problema que subyace a la relación del λέγειν con el εἶναι. A partir de la dilucidación del modo específico en que opera el examen dialógico, demostramos de qué modo la exégesis crítica de los supuestos que implica la experiencia de la retórica es la condición para elaborar, a partir de la refutación de sus principios, una nueva concepción de la verdad y, por supuesto, del lenguaje regida por las prescripciones metodológicas inmanentes al diálogo (Capítulo 2). En segundo lugar, reconstruimos la dimensión ética de los acuerdos a los que se llega a través de la práctica del diálogo, a partir de la posibilidad de pensar este tipo particular de práctica discursiva como una instancia fundamental para conjurar el fenómeno de la κολακεία. Nuestro objetivo fue demostrar que el perfeccionamiento moral que se lleva a cabo a partir de la discusión en común se constituye como la condición para establecer tanto un régimen de vida virtuoso como un sistema político capaz de superar la concepción instrumental de las prácticas civiles, en favor de un conocimiento de los asuntos públicos orientado a alcanzar la excelencia¹⁰. En este sentido, el diálogo se presenta como el procedimiento privilegiado para superar aquellos hábitos, tanto discursivos como políticos, que pretenden justificar la posibilidad de la

¹⁰ Cf. VLASTOS, G. (1994: 103).

κολακεία, al suponer que la verdad que aloja cada ser humano particular, susceptible de ser alcanzada a través del ἔλεγχος, es suficiente para eliminar el poder de la apariencia (Capítulo 3). En tercer lugar, llevamos a cabo una fundamentación sistemática respecto de la relación que se puede llegar a establecer entre diálogo y prácticas políticas, con el objeto de hacer manifiesta la voluntad comunicativa que subyace a las intenciones teóricas de la filosofía platónica. En relación con esta cuestión, pretendimos dilucidar de qué manera la mediación que supone el diálogo al momento de establecer criterios morales y epistémicos está sostenida en una exigencia comunicativa esencial, que implica comprometerse con la rectificación progresiva de los acuerdos racionales compartidos. En este sentido, desde un punto de vista pragmático, los pasajes del diálogo en los que se insiste en poner de manifiesto, en términos reflexivos, la relación interpersonal en la que se sostiene toda comunicación posible es una instancia necesaria para que los hablantes logren llegar a un entendimiento común. Así, los actos ilocucionarios en los que se establecen con claridad las intenciones y el alcance de las emisiones de los hablantes son un momento necesario del despliegue de la experiencia dialógica, en tanto su estructura depende de una concepción intersubjetiva del conocimiento y de la justificación de normas prácticas comunes (Capítulo 4). Por último, abordamos el tratamiento que se le dispensa hacia el final del *Gorgias* a la relación que mantienen el castigo, la filosofía y el mito, a partir de los procedimientos intelectuales en los que se fundamenta la vida moral. Para ello, retomamos el análisis de aquellos elementos que estructuran las contradicciones entre ἔλεγχος socrático y ἐπίδειξις gorgiana con vistas a determinar de qué manera la reflexión escatológica desarrollada en el último tramo del diálogo se vincula con la concepción dialógica de la filosofía (Capítulo 5).

CAPÍTULO I

DIÁLOGO, RETÓRICA Y SER EN COMÚN

En el *Gorgias*, Platón despliega tres aspectos en los que se sostiene la legitimidad de toda experiencia comunicativa. En primer lugar, presenta la exigencia de proponer un itinerario teórico que logre exponer de modo satisfactorio el vínculo que mantienen las creencias inmediatas con los criterios epistemológicos y morales en los que deberían estar fundamentados, dado que su objeto es poner de manifiesto las probables incongruencias que podría llegar a haber entre lo que se cree verdadero y aquello que ha logrado demostrar su consistencia, tanto epistémica como práctica, a lo largo de la discusión. En segundo lugar, demuestra cómo el requisito interactivo de llevar el principio de la autenticidad, implicado en la *παρρησία*, a su máxima expresión es el presupuesto pragmático en el que se sostiene la probabilidad de entablar una relación discursiva sincera y, por lo tanto, capaz de exponer a la crítica en común las convicciones más profundas de un individuo. Por último, establece la obligación política de evaluar las consecuencias prácticas de todos aquellos discursos que pretenden defender, dentro de la *πόλις*, su carácter universal. En este capítulo, abordaremos estos tres problemas mencionados, en tanto consideramos que son instancias a las que se retorna de manera insistente a lo largo del diálogo que, a su vez, trazan los límites del territorio teórico sobre el que se desplegará la exégesis del texto que llevaremos a cabo en los cuatro capítulos siguientes.

1. Persuasión y filosofía

En el apéndice de su acreditada edición del *Gorgias* de 1959, Eric DODDS señala que, en esta obra, Platón aborda dos de los problemas fundamentales que se suscitaron a partir de la crisis política de Atenas que tuvo lugar luego de la guerra del Peloponeso, a saber, cómo controlar el poder de la propaganda en una democracia y cómo restablecer los criterios éticos en una sociedad que se ha empeñado en desintegrar las tradiciones morales en las que se sostenía (387). Ambas cuestiones remiten tácitamente a los modos en que opera el lenguaje cuando debe instituir los principios comunes en los que se sustenta la *πόλις*, puesto que su finalidad es regular la dinámica de las relaciones que mantienen los ciudadanos entre sí. El primer fenómeno mencionado por DODDS alude a la forma que adopta el discurso público cuando apunta a la consecución de un programa político orientado por el éxito inmediato, mientras que en el segundo pone de manifiesto la exigencia teórica de dar con un principio

legítimo en el que se pueda fundar un nuevo modelo lingüístico de interacción. En este sentido, la tensión entre la persuasión y el conocimiento efectivo exhibida en el diálogo es un elemento decisivo para pensar el alcance de la reflexión platónica respecto del problema de la validez de las instancias discursivas en las que se sostiene el carácter normativo del conocimiento y los criterios morales.

La naturaleza de la trama argumentativa que relaciona la persuasión con la práctica de la filosofía, tal como se desarrolla en el *Gorgias*, es reflejada con acierto por KLOSKO (1983: 586-7) cuando considera que es posible vincular de manera consistente estos dos aspectos, en principio antagónicos, al destacar que una condición necesaria para que se pueda alcanzar la persuasión es la construcción de una relación dialéctica que permita establecer y, también, mantener a lo largo de la discusión un cierto grado de confianza y entendimiento mutuo. Así, incluso cuando el *Gorgias* es el ejemplo paradigmático del fracaso al momento de establecer un vínculo dialógico sincero y, como correlato de esto, de que los interlocutores se encuentren dispuestos a persuadirse mutuamente, su desarrollo se sustenta en la problematización permanente de esta dificultad con vistas a volver reflexivos los obstáculos que impiden su realización efectiva como modelo de interacción. La imposibilidad de disponer de un trato interpersonal sostenido en el principio de la reciprocidad aludido por KLOSKO es una situación que retorna con insistencia a lo largo de los intercambios dialécticos que mantienen los personajes del diálogo y ha dado lugar a interpretaciones que radicalizan la oposición entre retórica y filosofía, al presentarlas como dos instancias antitéticas irreconciliables¹¹. Según esta perspectiva, es imposible que la conexión entre la persuasión, que genera creencias contingentes, y las demostraciones, que se sustentan en el principio de la universalidad, sea franqueada por vías discursivas que conecten satisfactoriamente ambos modelos argumentativos. Así, creencia y verdad, convicciones subjetivas y principios éticos generales quedarían escindidos sin posibilidad de remitir a un principio común que logre unificarlos con precisión. Sin embargo, en contraposición a esta tesis, podemos afirmar que la reflexión acerca de las particularidades de la persuasión como medio privilegiado para generar creencias es rehabilitada en el *Gorgias* como una instancia integrada en los procesos de

¹¹ Cf. LAFRANCE, Y. (1969: 7), RAMSEY, E. R. (1999: 248) y ZAPPEN, J. P. (2004: 7-8). MCKOMISKEY (1992), por su parte, sostiene que, en el *Gorgias*, retórica y filosofía expresan dos patrones lingüísticos antagónicos. Mientras que la retórica, basada en el principio del *καίριος*, promueve, mediante un montaje discursivo sostenido en una epistemología relativista, la posibilidad de unificar una consciencia dispersa en un deseo individual orientado a la acción (205), la filosofía exige una racionalidad epistémica fundada en verdades inmutables, cuyo objetivo es guiar las disposiciones anímicas de los individuos hacia fines necesarios (210).

búsqueda cooperativa de la verdad¹². Al restituir los mecanismos discursivos capaces de generar convicciones al dominio específico de la filosofía, al mismo tiempo, se restablece la posibilidad de dar con el fundamento lingüístico en el que se basa la continuidad simbólica que permite ligar con firmeza el espacio característico de las prácticas políticas concretas con el registro metadiscursivo en el que se fundan los criterios que le otorgan legitimidad. Precisamente, aquella instancia que consigue vincular de forma consistente el lenguaje natural con la clase de operación teórica que requiere el *διαλέγεσθαι* se ubica en la especificidad propia del registro lingüístico interactivo propuesto por Platón, dado que este es, a su vez, el único recurso discursivo capaz de conectar el propósito comunicativo de todo uso significativo del lenguaje con el elemento normativo en el que se sostienen sus pretensiones de universalidad.

El camino que conduce de la conversación habitual a la meditación filosófica es solidario con la estructura dramática de los diálogos¹³. Esto implica que el recorrido intelectual que lleva de los pasajes que, en apariencia, no revisten mayor importancia teórica hacia aquellos en los que la aridez especulativa es manifiesta es parte constitutiva de los problemas que aborda Platón¹⁴. En efecto, el uso del lenguaje y el tipo de relaciones que se impone entre los individuos cada vez que lo emplean con lucidez establecen el carácter específico de la experiencia dialógica¹⁵. La naturaleza interactiva del *διαλέγεσθαι* tiene como designio reponer el alcance de aquellas cuestiones teóricas que se encuentran implícitas en el devenir efectivo de la discusión y, también, poner de manifiesto los criterios racionales que habilitan las condiciones pragmáticas sobre las que se podría erigir una actitud discursiva orientada a la *ὁμολογία*¹⁶. Esto se debe a que, al recurrir a la capacidad reflexiva consustancial al lenguaje, los sobreentendidos y los términos que no han sido lo suficientemente desarrollados a lo largo de la conversación son recobrados en el nivel metadiscursivo propio de la filosofía.

¹² Cf. ZAPPEN, J. (2004: 2).

¹³ Cf. WOLFS DORF, D. (2004: 19-20).

¹⁴ Cf. SISSA, G. (1986: 53).

¹⁵ Cf. BAKHTIN, M. (1999: 110) y GADAMER, H-G. (2006: 360).

¹⁶ Respecto de esta cuestión, TIMMERMAN y SCHIAPPA (2010: 34) sostienen que en la obra platónica se redefine en estos términos el alcance del concepto de *διαλέγεσθαι*, en contraposición al modo corriente en que se usaba en la época, destacando que es un tipo particular de actividad discursiva comprometida con un conjunto preciso de principios formales que se encuentran orientados a la adquisición de un conocimiento válido reconocido en términos intersubjetivos. Para una defensa de una interpretación contraria de la evolución del término *διαλέγεσθαι* en la obra de Platón *vide* FORD, A. (2010: *passim*) y LONG, A. (2010: *passim*).

El desplazamiento simbólico que se lleva a cabo cuando se transita la distancia cognitiva que va de la convicción habitual, sostenida en secuencias argumentativas desarrolladas en el ámbito de lo ya conocido de antemano, al saber efectivo es factible solo si se admite que la persuasión es un procedimiento legítimo para crear las circunstancias epistémicas que requiere la generación de razonamientos verdaderos. En este sentido, coincidimos con GADAMER (2006: 361) cuando señala que la dialéctica platónica consiste en la capacidad de reelaborar el significado de los conceptos compartidos en función de la apertura producida por las preguntas que los tornan cuestionables y, como consecuencia de esto, logran generar las condiciones que permiten revelar en ellos un sentido original para, en última instancia, determinar el nuevo alcance semántico que se hace explícito a través del diálogo. El reconocimiento de esta posibilidad de enlazar satisfactoriamente la condición maleable de la persuasión con el rigor de la verdad demanda una fundamentación teórica capaz de elaborar una transición que consiga articular con eficacia las creencias con la reflexión crítica sobre los supuestos que las constituyen como tales.

La actividad interpersonal implicada en la dialéctica es el medio adecuado para eliminar la falsedad de las creencias erróneas y, a partir de allí, llegar a la formulación de enunciados verdaderos¹⁷. Este procedimiento involucra la obligación de reelaborar aquellas proposiciones consideradas como válidas, en primera instancia, con el objetivo de señalar su incoherencia respecto de otras premisas ya demostradas o acordadas con anterioridad como verdaderas¹⁸. El fin de esta operación es lograr que las probables diferencias que se puedan llegar a manifestar entre lo que se cree de modo prerreflexivo y aquello revelado como consistente desde el punto de vista de la investigación en común pueda ser armonizado a través de la actividad crítica propiciada por el *ἔλεγχος*¹⁹. En este punto, compartimos la opinión de DAVIDSON (2005: 243) cuando considera que la posibilidad de pensar en estos términos los procesos de escrutinio racional presente en los diálogos, cuyo fin es descubrir opiniones falsas, está basada en el hecho de que se poseen creencias adicionales verdaderas que son susceptibles de hacerse explícitas a través del *διαλέγεσθαι*. Esto supone que, aun cuando las creencias que se sostienen sean equivocadas, son una vía de acceso aceptable para alcanzar la estructura racional profunda en la que se sustentan, en tanto toda interpretación de las palabras de otro pretende poner de manifiesto la red de conexiones inteligibles en las que se fundamentan sus juicios –ya sean epistemológicos o prácticos– y, de este modo, reconstruir

¹⁷ Cf. SEDLEY, D. (2006: 214).

¹⁸ Cf. VLASTOS, G. (1994: 23).

¹⁹ Cf. VLASTOS, G. (1994: 25).

el sistema de opiniones que les otorga legitimidad desde la perspectiva cognitiva del hablante²⁰.

La dimensión intersubjetiva puesta en juego al momento de realizar un examen de los conceptos y las actitudes en los que se fundan las certezas proferidas por los participantes de una discusión hace que el análisis de estas situaciones pragmáticas deba reorientarse hacia el diálogo como totalidad significativa²¹. Lo que se presenta bajo el aspecto de una afirmación independiente debe ser entendido como un momento de un orden simbólico más amplio que, sin embargo, no excede los límites inherentes al diálogo, puesto que ambas instancias son coextensivas. Este aspecto es subrayado por SCOLNICOV (2010: 87) al sostener que todo intercambio dialéctico es siempre contextual y, por lo tanto, tiene que interpretarse según una premisa de lectura capaz de asimilar el sentido de lo que se dice como inseparable de sus contextos de enunciación correspondientes. De esta forma, la síntesis entre las certezas inmediatas y la capacidad de alcanzar cierto tipo de verdades provisionales se logra a partir de la necesidad de revelar el tipo de vínculo específico que mantienen unas con otras, sin tener que recurrir a una instancia de legitimación que las exceda.

Respecto de la relación que mantiene la retórica con la filosofía, concordamos con TARNOPOLSKY (2010: 17) cuando destaca que el *Gorgias* es un diálogo en el que se intenta llevar a cabo una mediación superadora de la ἐπίδειξις gorgiana y el ἔλεγχος socrático, al enfatizar que, en esta obra en particular, se intentan preservar tanto la capacidad oratoria de persuadir mediante el uso de las creencias compartidas como la rigurosidad conceptual suministrada por las indagaciones racionales encaminadas mediante las preguntas formuladas por Sócrates. La dificultad que conlleva la referencia a las creencias, en el contexto de una búsqueda orientada por la demanda de alcanzar una justificación legítima respecto del conocimiento y las prácticas políticas, es la exigencia de presentar un vínculo consistente capaz de conectar con seguridad la naturaleza inestable de la πίστις con la rigurosidad teórica implicada en la ἐπιστήμη²². De esta forma, la creencia adquiere el doble estatuto de fuente del error y vehículo de la verdad y, por lo tanto, no debe ser interpretada solo como una prerrogativa exclusiva del programa persuasivo de la retórica sino, también, como una

²⁰ Cf. DOYLE, J. (2010: 20).

²¹ En contraposición, otras líneas interpretativas de la obra de Platón, tanto analíticas como esoteristas, han dejado a un lado la necesidad teórica de llevar a cabo una integración coherente entre contenido sistemático y forma dramática. Cf. BABUT, D. (1992:78), LYCOS, K. (1994: 200), DIXSAUT, M. (2001: 9), LEVY, D. (2005: 217), GILL, CH. (2006: 137) y BRISSON, L. (2012: 51).

²² Cf. TONELLI, M. (2011: 125).

condición indispensable para emprender el camino dialógico de la verdad²³. Precisamente, uno de los tópicos sobre los que se construye el argumento filosófico del *Gorgias* es la obligación de deslindar la naturaleza imprecisa de la opinión inmediata de aquella opinión que se somete al rigor especulativo de la refutación, ya que la creencia que resiste los intentos de ser rebatida se consolida, de forma progresiva, como una afirmación que ha logrado acreditar sus pretensiones epistémicas durante el desarrollo del intercambio dialéctico.

En el *Gorgias*, Platón pretende avenir los dispositivos persuasivos característicos de la retórica con la búsqueda de la verdad y la virtud propia del derrotero de la filosofía y, como consecuencia de esto, debe afrontar la tarea de explicitar los requisitos que debe reunir el verdadero arte oratorio (CARONE, 2005: 223). En este sentido, en el diálogo se diferencian dos géneros de persuasión: aquel que solo produce convicción desprovista de toda base racional y aquel capaz de transmitir un conocimiento verdadero. Ambos estados se distinguen entre sí por la clase de procesos intelectuales que implica cada uno de ellos: mientras que uno responde a la actitud mental de la creencia que no puede dar cuenta de sí misma, el otro está en condiciones de demostrar con precisión el saber que garantiza la validez de sus convicciones (SANTA CRUZ, 2010: 217-218). Platón reconsidera el lugar que ocupa la πίστις como herramienta legítima para enfrentar la búsqueda de la verdad, dado que su desenvolvimiento está guiado por la obligación procedimental de someterse a la refutación en común y presentar argumentos consistentes desde el punto de vista lógico. Este movimiento, tendiente a enfatizar la relación que mantiene la creencia con la verdad, es el camino teórico que propone Platón para enfrentar los dos aspectos señalados por DODDS como constitutivos del argumento del *Gorgias*. De hecho, su intención apunta a establecer el marco en el que se deben inscribir los discursos públicos que, en cuanto tales, parten de premisas compartidas de manera inmediata por todos pero que, al mismo tiempo, deben ajustarse a la exigencia filosófica de establecer criterios universales explícitos en los que se fundan sus referencias a la verdad y la justicia.

2. Παρορησία, θαῦμα y diálogo filosófico

Émile BENVENISTE (1999: *passim*), en su brillante opúsculo *Dos modelos lingüísticos de la ciudad*, plantea que la palabra griega πολίτης se formó a partir del término original πόλις, puesto que el πολίτης, en contraposición al *civis* romano, se define como tal y recibe

²³ Cf. CASERTANO, G. (2010: 237).

dicho estatuto, ante todo, por su participación, tanto desde un punto de vista práctico como discursivo, en esa entidad orgánica primordial que es la πόλις²⁴. Esta subordinación unilateral de la noción derivada de πολίτης respecto del término básico πόλις no es solo un fenómeno inherente a la historia léxica y conceptual del vocabulario cívico griego sino que, como correlato reflexivo de ello, es una de las intuiciones fundamentales sobre la que se sostiene gran parte de la filosofía política clásica. Según este patrón lingüístico, las disputas teóricas en torno a la verdadera identidad del ciudadano se despliegan con arreglo a la posibilidad de determinar el modo en que los ἰδιῶται se inscriben en la dinámica de la ciudad con el objeto de alcanzar el rango de πολῖται.

Uno de los fenómenos en los que se expresa de modo más acabado este vínculo fundacional de la vida política griega con el entramado discursivo que la constituye en su lógica más profunda es el ejercicio de la παρρησία y su capacidad de producir un extrañamiento epistémico respecto de las propias creencias, gracias al cual es posible abordarlas desde un nuevo horizonte significativo. De esta forma, la παρρησία y su potencial para causar en el alma el estado de θαῦμα son los supuestos cognitivos en los que se basa la posibilidad de adquirir nuevas maneras de abordar las relaciones con los otros y, asimismo, con la verdad.

La tradición democrática cultivó y, además, celebró la práctica de la παρρησία como una de las instancias en la que mejor se reflejaba la naturaleza de su proyecto colectivo. Sin embargo, tal como señala Arlene SAXONHOUSE (2006: 110), ni siquiera el sistema democrático ateniense en su versión más desarrollada estuvo en condiciones de soportar el registro hiperbólico de la παρρησία cultivada por los socráticos. Esta radicalidad de la concepción de la παρρησία iniciada por Sócrates se constituyó en función de un doble movimiento: por una parte, gracias a la recusación de las fuentes tradicionales de la αἰδώς – definida como la vergüenza reverencial respecto de las jerarquías basadas en la autoridad de la costumbre (113)– y, por la otra, en virtud de la sustitución del pasado sostenido en el principio prerreflexivo de la δόξα por la reconstrucción de la identidad cívica de Atenas y, por lo tanto, de sus ciudadanos según el régimen especulativo de la ἐπιστήμη (38).

²⁴ Esta relación entre el término básico πόλις (totalidad orgánica original) y su derivado πολίτης (miembro dependiente) es confirmada por Pierre CHANTRAINE (1974: 926) en su *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*.

Aquello que se revela como el elemento esencial de la experiencia de la *παρρησία* es la manera en que se desenvuelve la identidad de un individuo particular al momento de exteriorizar su pensamiento ante los otros, en tanto su discurso debe ajustarse al dominio que impone sobre las palabras la guía incondicional de la franqueza²⁵. Esto implica que la especificidad noética sobre la que se despliega el registro discursivo de la *παρρησία* es una condición ineludible para poder dar curso al amor por el conocimiento, la justicia y la apertura a la autocrítica exigidos por el ejercicio de la filosofía (MCCOY, 2008: 110). Respecto de esta cuestión, SAXONHOUSE (2006: 8) señala que la condena a la versión socrática de la *παρρησία* está íntimamente asociada con la incapacidad de la propia democracia ateniense para pensar y hacer explícitas las contradicciones que la constituían y, como consecuencia de esto, poder rectificar la dirección de su rumbo político. La versión atávica de la *παρρησία*, contra la que se erige la posición de Sócrates, tiene como trasfondo una ideología sostenida en una interpretación empírica de la configuración del espacio de lo común, τὸ κοινόν, según la cual la palabra, el λόγος, y más aún el diálogo, están supeditados al programa político del éxito²⁶. Por el contrario, la pedagogía que infunde la *παρρησία* socrática pretende desenmascarar esa *παρρησία* ilegítima en la que se puede decir todo, siempre y cuando los discursos se mantengan dentro del ámbito delimitado por la autoridad de la opinión. La franqueza del Sócrates platónico, por el contrario, se funda en la certeza de que es posible trascender la división corruptora del decir, que origina la división entre lo público y lo privado, en favor de un desocultamiento definitivo de la existencia humana concebido según el régimen del λόγος genuino con el que se asocia la verdad²⁷. Por esta razón, cuando Sócrates declara en el *Gorgias* (521e) que él es el único que trata de ejercer el verdadero arte de la política, pretende poner de manifiesto la exigencia de que la totalidad de la vida de los hombres, cuando apunta a hacer de sí misma una buena vida, está obligada a desplegarse según el patrón moral de la *παρρησία* que descubre, a través de la palabra en común, una de las figuras más sublimes de la libertad.

El ejercicio de la *παρρησία* requiere una responsabilidad ineludible respecto del trato que corresponde darle a la palabra, tanto propia como ajena, puesto que la autenticidad que se procura expresar cuando se recurre a su particular rigurosidad expresiva exige, sin excepción,

²⁵ Cf. SAXONHOUSE, A. (2006: 5).

²⁶ Cf. LORAUX, N. (2008: 144).

²⁷ Cf. SAXONHOUSE, A. (2006: 114).

una atención permanente respecto de los alcances y los límites de aquello que se dice y se hace²⁸. Así, la sinceridad se constituye como una operación que, necesariamente, requiere de la intervención de un otro en el que la intención original del hablante adquiera sentido. En efecto, la *παρρησία* no se limita a ser una mera actitud aislada de aquel que la profiere sino que es, por el contrario, un tipo específico de relación social y política, por esta razón tampoco se puede desempeñar como una mera adición inorgánica de discursos, esto es, como el *decir de todo acerca de todo*, sino que se debe ajustar al programa especulativo en el que se establecen las condiciones para decir aquellas cosas acerca del mundo y, por supuesto, acerca de uno mismo y los otros sobre las que se debe fundar la posibilidad concreta de elaborar una concepción normativa de lo político²⁹. Esto supone la obligación teórica de superar los modelos de interacción lingüística que apuntan a la imposición de una perspectiva unilateral, ya sea mediante el recurso a la adulación o a través de la persuasión escindida del conocimiento efectivo, por un patrón comunicativo capaz de hacer explícitos los inconvenientes inmanentes a los procesos de entendimiento mutuo³⁰.

La reelaboración del concepto de *αἰσχύνη* que Platón lleva a cabo en el *Gorgias*, en tanto es uno de los elementos esenciales en los que se sustentan los procesos de reconocimiento, es concomitante con el tratamiento que se le dispensa a la práctica de la *παρρησία* (TARNOPOLSKY, 2010: *passim*). Mientras que, en este diálogo, Gorgias, Polo y Calicles se empeñan en poner en práctica aquellos dispositivos discursivos que tienen como objetivo eliminar al otro y el potencial vergonzoso de su crítica (*ibidem*: 26), lo que Sócrates les propone, como contrapartida, es la certeza de que la mediación de la palabra de los demás es condición necesaria para la construcción de la propia identidad y, como consecuencia de esto, es, a su vez, un requisito indispensable para que la franqueza sea ejercida de manera legítima. En tal sentido, los ideales cooperativos de justicia y moderación únicamente se pueden articular de manera eficaz con las virtudes cívicas implicadas en la práctica de la *παρρησία* cuando se presentan como la oportunidad de encontrar en el otro la probabilidad efectiva de establecer un vínculo sincero (95). Según esta perspectiva, la *παρρησία* no es solo una obligación ética que el filósofo debe imponerse a sí mismo sino que es una condición necesaria de toda relación intersubjetiva auténtica, dado que su ejercicio tiene que estar sostenido en la posibilidad de soportar el dolor de la crítica en el que se fundan los procesos

²⁸ Cf. SISSA, G. (1986: 53).

²⁹ Cf. FOUCAULT, M. (2009: 211).

³⁰ Cf. MONOSON, S. (2000: 161-165).

afectivos y epistemológicos que dan lugar a la generación de la verdad moral (99). Así, la autenticidad recíproca que demanda la *παρορησία*, en tanto debe ser el principio en el que se han de sostener tanto el *λέγειν* del hablante como el tipo de escucha que le concierne a su interlocutor, se erige como el prerrequisito imprescindible para forjar las condiciones interactivas requeridas por el diálogo.

La *παρορησία*, cuando logra consumarse plenamente, teniendo en cuenta que su objetivo primordial es establecer las bases para dar con nuevos criterios cognitivos y morales, es la fuente de la perplejidad que habilita la superación positiva de la *δόξα*, ya que, como sostiene Andrea Wilson NIGHTINGALE (2004: 256), para Platón, el trayecto intelectual característico de la filosofía no tiene al *θαῦμα* como comienzo sino como término de todas sus indagaciones. De este modo, la dimensión taumática de la filosofía presente en el *Gorgias*, promovida por el ejercicio del *διαλέγεσθαι*, hace de la perplejidad que suscita la *παρορησία* la oportunidad para formular aquellas preguntas esenciales que GADAMER (2004: 357) señala como característica fundamental de toda búsqueda intelectual legítima. Así, la pérdida de la referencialidad en la que se sostiene el lenguaje habitual es tematizada de modo explícito cuando los interlocutores de Sócrates le asignan a lo que dice la condición de *ὑπερφύης* (absurdo, monstruoso), *σχέτλιος* (sorprendente) y *ἄτοπον* (fuera de lugar) luego de seguir el devenir de sus intervenciones. El cuestionamiento que, en un principio, parece recurrir a lo supuestamente sobreentendido se configura como la instancia que hace viable la experiencia del *θαυμάζειν*. El retorno a lo ya conocido desde el preguntar que lo vuelve extraño y, en el mismo movimiento, asombroso es la condición de posibilidad para que las ideas sabidas por adelantado sean transformadas, en virtud de la práctica del diálogo, en un tópico filosófico.

El *θαυμάζειν*, asociado a la retórica interrogativa que procura hacer coincidir la persuasión con el conocimiento, es la oportunidad para superar el carácter unidimensional de la *μηχανή πειθοῦς*, cuyo rasgo distintivo es producir creencias apartadas del saber, en favor de una versión de la persuasión ajustada al principio del reconocimiento de verdades comunes sostenidas en el soporte epistémico que brinda la posibilidad de alcanzar la *ὁμολογία*³¹. Preguntar (*ἐρωτάω/πυυθάνομαι*) y quedarse admirado (*θαυμάζειν*) se revelan como dos

³¹ Cf. *Grg.* 459b 8-c 1, CASERTANO, G. (2010: 243) y SANTA CRUZ, M. I. (2010: 217-218).

aspectos de un ejercicio orientado a hacer del saber inmediato una figura de la reflexividad³². La oportunidad de revelar lo extraño en lo ya conocido inaugurado por el θαυμάζειν queda inmediatamente asociada con aquel compromiso incondicional respecto del λόγος que ΚΑΗΝ (1996: 126) destaca como la característica epistémica subyacente a las discusiones desplegadas en el *Gorgias*. De esta manera, la franqueza y el extrañamiento, la παρρησία y el θαῦμα, a los que apunta la práctica del diálogo son solidarios con la posibilidad de elaborar una argumentación consistente y firmemente articulada con los acuerdos racionales compartidos que fundamentan el criterio en el que debe descansar la verdad y, también, con la búsqueda de una argumentación persuasiva susceptible de ser eficaz, en vistas a alcanzar las condiciones anímicas que permiten reorientar las elecciones individuales hacia la consumación efectiva de las acciones que apuntan a la realización de una vida buena.

3. El fundamento lingüístico de lo político

Los dos procesos que DODDS señala como los referentes históricos de la reflexión filosófica que Platón lleva a cabo en el *Gorgias*³³ se vieron expresados, a nivel simbólico, en la profunda crisis que experimentó el lenguaje cívico de Atenas³⁴. En este sentido, un tópico recurrente de la oratoria de ese período –que corrobora este diagnóstico y al que, también, se le brinda un tratamiento minucioso en el diálogo– es el complejo perfil moral que se le asignaba al tirano en las disputas políticas, aun cuando la tiranía estaba lejos de ser una amenaza inminente para la vida institucional ateniense de la primera mitad del siglo IV a. C.³⁵. La figura del tirano fue el *locus communis* al que recurrían tanto los oradores populares como sus detractores para denunciar la arbitrariedad y la injusticia del programa político de sus adversarios³⁶. De este modo, el vocabulario antitiránico, si bien fue uno de los principios en los que se sostuvo parte de la ideología política que permitió la cohesión institucional de Atenas, también fue una de las causas de la pérdida progresiva de la legitimidad de la propia democracia, al no producir una alternativa teórica capaz de superar esta antinomia³⁷. El ἥθος del tirano al que acudió la oratoria, con el fin de presentarlo como aquel modo de vida que se

³² Cf. DAVIDSON, D. (2005: 255).

³³ *Vide infra* 24.

³⁴ Cf. OSBORNE, R. (2003: 251).

³⁵ Cf. RAAFLAUB, K. (2003: 75-76).

³⁶ Cf. OBER, J. (2003: 215).

³⁷ Cf. RAAFLAUB, K. (2003: 83-84).

sustraer de manera sistemática de los límites inherentes al orden institucional de la *πόλις*³⁸, es decir, como aquella conducta autocrática capaz de hacer de lo común algo susceptible de ser utilizado según antojos privados, fue un tópico sobre el que estructuraron sus intervenciones públicas tanto los partidarios de la democracia como sus antagonistas³⁹. Así, las contradicciones reales de la coyuntura política fueron expulsadas del horizonte semiótico de las discusiones públicas para ser reemplazadas por una figura retórica que representaba el paradigma del uso ilegítimo del poder y que, al mismo tiempo, operó como la base simbólica sobre la que se montó, sirviendo como un patrón apócrifo con el que se medían las acciones políticas, el devenir de los debates en torno al destino de la *πόλις*. Respecto de esta cuestión, varios autores, como, por ejemplo, EUBEN (1997), MONOSON (2000), SAXONHOUSE (2006) y TARNOPOLSKY (2010), han destacado que el tipo de respuestas que se pueden vislumbrar en la obra Platón en relación con estos problemas no son contradictorias con los supuestos del espíritu democrático, tal como señalan, por ejemplo, Karl POPPER (1957) y Richard STALLEY (2007) entre otros, sino que constituyen una crítica inmanente a los conflictos constitutivos de este tipo específico de régimen político y dan una respuesta que se aparta de las fórmulas habituales con las que eran abordados.

Josiah OBER (2003: 231) plantea que en el *Gorgias* se elabora un nuevo tipo de procedimiento terapéutico para superar, mediante la *παιδεία* filosófica, las motivaciones que llevan a los individuos a identificarse con el modo de vida tiránico, aun cuando lo disimulen retóricamente ante los otros, ya que la manera en que se despliegan las relaciones sociales, desde el momento que están signadas por la arbitrariedad unipersonal, genera las condiciones para que los vínculos que mantienen los ciudadanos entre sí permanezcan regidos por la lógica de la adulación o, en el peor de los casos, por el desprecio hacia los demás. Como contrapartida, el modelo de ciudadanía crítica⁴⁰ que Platón propone en el *Gorgias* se basa en la necesidad de presentar razones que justifiquen todo lo que se dice, lo que se cree e, inclusive, aquello que se siente. La propuesta política del *Gorgias* tiene por objeto la transformación radical del sistema de creencias en el que se sustentan las opiniones concretas de los individuos en tanto son, a su vez, el fundamento de sus acciones⁴¹. Esta renovada concepción de los procedimientos discursivos en los que se funda la vida pública de los ciudadanos encuentra su ámbito de desarrollo en el ejercicio del diálogo, cuya finalidad

³⁸ Cf. DUNKLE, J. R. (1967: *passim*).

³⁹ Cf. LORAUX, N. (2008: 20).

⁴⁰ Cf. BICKFORD, S. (2009: 217) y TARNOPOLSKY, CH. (2010: 17).

⁴¹ Cf. NAILS, D. (2009: 340).

práctica es, por sobre todo, el perfeccionamiento ético del otro (NAILS, 2009: 247). La realización efectiva de este designio interactivo debe estar sostenida en la generación de un régimen comunicativo capaz de reconsiderar el lugar que ocupan la πίστις, las pasiones, el lenguaje y, fundamentalmente, los otros en la construcción de la propia identidad en cuanto πολίτης. Por ello, la verdadera τέχνη πολιτική consiste en liberar a los ciudadanos de la posibilidad de ser tiranos de otros y, al mismo tiempo, esclavos de los propios caprichos, puesto que la forma más terrible de tiranía es aquella que se ejerce de forma despiadada sobre uno mismo (KANTEKAR, 2009: 364). En relación con esta cuestión, Terry PENNER (1991: 149) señala que la refutación que se expone en el *Gorgias* respecto de la tesis que sostiene que el tirano tiene un poder absoluto está construida sobre una reelaboración substancial de la concepción del deseo y las pasiones y que, a su vez, se encuentra estrechamente vinculada con el tratamiento que se le da en el diálogo a la relación que existe entre las creencias y el saber efectivo.

La virtud civil, tal como fue entendida bajo los términos inaugurados por la tradición socrática, procura articular críticamente el régimen ético de la ἀρετή individual con las competencias deliberativas y las normas políticas características de la democracia. La interacción discursiva llevada a cabo según las exigencias propias del διαλέγεσθαι pone de manifiesto que los problemas prácticos de la πόλις tienen un vínculo obligado con la disposición a preguntarse por la validez de las creencias compartidas que promueve este tipo particular de experiencia discursiva (BENTLEY, 2005: 516). En esta misma línea, ROWE (2007: 96) sostiene que, en el *Gorgias*, Platón busca explicitar el alcance teórico que le asigna a la dialéctica, desde el momento que intenta hacer evidente la manera en que esta se proyecta en el devenir de las discusiones planteadas en la obra. La finalidad de esta operación es mostrar que la fuente de la legitimidad del orden político surge a partir de los principios que se acuerdan en común como verdaderos. Por esta razón, a diferencia de lo que comúnmente se cree, la racionalidad política que se bosqueja en el *Gorgias* no está signada por la obligación de poseer un saber específico que sea la prerrogativa y, al mismo tiempo, la condición para intervenir en la vida pública. Por el contrario, este enfoque basado en la unilateralidad de la acción estratégica respecto de lo que debe ser la *praxis* civil es, precisamente, aquel que se pretende impedir mediante las condiciones procedimentales que le impone el διαλέγεσθαι a las disputas políticas. En palabras de EUBEN (1997: 211), esto supone que el tipo de destreza discursiva y, por lo tanto, interactiva que se despliega en este diálogo depende de la

comunicación con los otros, cuyo fin es alcanzar acuerdos en los que se puedan fundar acciones compartidas. SAXONHOUSE (2009: 745), respecto de esta cuestión, sostiene, por su parte, que la multiplicidad y la diversidad que componen el entramado argumentativo de los diálogos platónicos se corresponden con los supuestos pragmáticos de la democracia y, por esta razón, se puede considerar a Platón como un autor comprometido con la ambigüedad y la apertura típicas de los debates de esta clase de régimen político antes que como un filósofo que defiende un modelo dogmático de integración social (747).

En el *Gorgias*, la filosofía se desenvuelve a partir de una matriz dialógica que permite desarrollar con plenitud la capacidad recursiva inherente al lenguaje. Al propiciar la posibilidad de que se arribe a un registro eminentemente reflexivo respecto del uso de la palabra⁴², en función de las dificultades que se exponen a lo largo de las instancias discursivas presentes en los sucesivos ejercicios dialécticos, la trama argumental logra hacer de cada evento comunicativo una oportunidad para preguntarse por la naturaleza y el alcance teóricos y, también, prácticos de la propia discusión. Este elemento metadiscursivo que acompaña la marcha del diálogo es el núcleo conceptual alrededor del cual se concentran las disputas en torno al probable carácter antiautoritario de la propuesta política platónica. DODDS (2001: 33) advierte que en esta obra Platón lleva a cabo un examen que va más allá de la mera impugnación de la democracia concebida como un tipo específico de organización política, puesto que su escrutinio intelectual afronta la necesidad de pensar de raíz las condiciones que hacen posible lo político en cuanto tal. En todo caso, su exégesis crítica de las condiciones históricas concretas que dieron lugar al florecimiento democrático a lo largo de siglo V tiene por objeto indagar cómo fue posible que una sociedad que le asignaba un lugar privilegiado a la palabra pública haya abierto, a su vez, el camino hacia la intolerancia (34). Así, la contradicción profunda sobre la que se debe meditar no es aquella protagonizada por la filosofía y la retórica, entendidas como integrantes de un binomio antitético imposible de ser superado en términos reconciliatorios. Antes bien, aquello que se debe poner en cuestión es la oposición que insiste en confundir el λόγος, que permite revelar en lo común la condición de posibilidad de lo particular, con aquel modo de considerar la interacción discursiva que supone que la probabilidad efectiva de lograr un entendimiento con el otro es una instancia imposible de ser alcanzada, puesto que, según esta perspectiva, el lenguaje coincide, siempre, con una concepción estratégica de las relaciones interpersonales⁴³.

⁴² Cf. WISER, J. L. (1975: 318-319).

⁴³ Cf. TARNOPOLSKY, CH. (2010: 48).

El modelo dialógico planteado por Platón en el *Gorgias* promueve un patrón ético fundado en el principio de la apertura a la disconformidad y la perplejidad inherentes a todo proceso de reconocimiento y, como consecuencia de esto, concibe la posibilidad de generar consensos que inicien nuevos modos de relacionarse con el mundo y con los demás⁴⁴. A su vez, expulsa de su lógica la falsa reciprocidad, regida por el mandato unilateral de la adulación, que niega la necesidad de la intersubjetividad como origen de toda relación posible, tanto en un sentido epistémico como moral, en favor de la negación permanente del otro⁴⁵. Cuando el curso de los debates públicos se ve contaminado por la dinámica que impone la retórica tiránica, el discurso de la ciudad renuncia a su capacidad intrínseca de poner en cuestión sus supuestos más profundos e, inclusive, más inciertos para dejarse ganar por un consenso prerreflexivo incapaz de pensar sus propias contradicciones⁴⁶. La ausencia de restricciones discursivas y la posibilidad de dominar de modo arbitrario la voluntad de los demás encuentran su límite definitivo cuando se someten las exigencias irracionales de la adulación al régimen racional del διαλέγεσθαι⁴⁷.

4. Conclusiones

El vínculo discursivo que da origen a las relaciones que mantienen los πολίται entre sí y que, a su vez, es la expresión concreta sobre la que se erige la estructura simbólica en la que descansa la dinámica institucional de la πόλις se configura como el τόπος conceptual en torno al cual se desarrolla el argumento filosófico del *Gorgias*. El programa discursivo de los interlocutores de Sócrates y Querefonte pone de manifiesto la ruptura de este orden por obra de una concepción estratégica del lenguaje que subordina las intervenciones públicas de los individuos a un régimen dominado por la demanda urgente del éxito político y, así, disuelve los procesos de reconocimiento intersubjetivo en relaciones sostenidas en una concepción unilateral del poder y, como correlato de ello, de la identidad. Como contrapartida, el diálogo se presenta como el resultado de una intuición filosófica fundamental que se sustenta en aquel principio que BAKHTIN (1984:109) llama, en relación con la filosofía platónica, la revelación dialógica de la verdad. En este sentido, el diálogo no es una elección expresiva contingente sino el resultado de una concepción general respecto de las instancias lingüísticas que determinan las relaciones intersubjetivas. Según esta perspectiva, aquello que se revela como

⁴⁴ Cf. *Ibidem*: 166.

⁴⁵ Cf. *Ibidem*: 165.

⁴⁶ Cf. SVOBODA, M. (2007: 300).

⁴⁷ Cf. BICKFORD, S. (2009: 134).

característico de la práctica de la filosofía, entendida esencialmente como una experiencia interactiva, es una concepción de la ἀλήθεια en la que se puede vislumbrar su germen dialógico. Así, lo original es, ante todo, la disposición a encontrarse a uno mismo a través del diálogo y, por lo tanto, a través de la palabra compartida. La transición de la πίστις a la ἐπιστήμη es susceptible de ser efectuada solo si se apunta a la superación reflexiva de las perspectivas antagónicas de aquellos involucrados en una disputa semiótica, al poner de manifiesto los criterios en los que se fundan sus respectivas posiciones. La exigencia teórica que debe regir este proceso es la subordinación procedimental a la mediación especulativa proporcionada por los principios involucrados en el διαλέγεσθαι, cuya finalidad es establecer los principios racionales compartidos en los que se funda toda posibilidad de referirse a una verdad común. Así, el diálogo como estrategia filosófica pretende reconciliar las posibles verdades morales que se alojan en el seno de las creencias inmediatas con la sinceridad que, en tanto es el presupuesto pragmático de toda relación social legítima, debe producir el extrañamiento cognitivo que permite pensar nuevos modos de integración política y, también, con la disposición epistémica que se corresponde con una concepción crítica de la ciudadanía.

CAPÍTULO 2
DIÁLOGO Y PERSUASIÓN
EN TORNO A LA DIMENSIÓN EPISTÉMICA DEL ACUERDO

En el preámbulo del *Gorgias*, Platón, además de presentar a los cinco personajes que interactúan en la obra, incluye un breve aunque significativo conato de diálogo entre Polo y Querefonte que, como veremos, terminará frustrándose por la incompetencia de estos dos jóvenes en el manejo de las habilidades intelectuales propias del διαλέγεσθαι. A propósito de este intento malogrado de entablar una discusión filosófica, luego, a lo largo de la conversación que mantienen Sócrates y Gorgias, se irán desplegando la clase de destrezas racionales que exige este tipo particular de práctica discursiva y, como consecuencia de esto, se expondrán cuáles son los parámetros evaluativos y de interacción lingüística que definen su naturaleza y, al mismo tiempo, su estatuto teórico. En este capítulo, nos proponemos mostrar de qué manera se despliegan en el *Gorgias* aquellas instancias en las que se hace especial énfasis en el vínculo que tienen los problemas estrictamente filosóficos que se abordan en esta obra con el diálogo, entendido como proceso de evaluación crítica cooperativa en la que se discute la validez de los problemas tratados y las respectivas soluciones que se plantean para resolverlos. Si bien estos no son los únicos pasajes en los que se plantean estas cuestiones, consideramos que constituyen la base epistémica en la que se sostienen los fundamentos teóricos de la pragmática dialógica que serán revisitados sucesivamente en diferentes momentos de la composición argumental planteada por Platón.

1. La trama dialógica como momento de la verdad

En las primeras líneas del *Gorgias* (447a 1 - 447a 4), las intervenciones de Calicles y Sócrates con las que se inicia el diálogo⁴⁸ presentan, bajo la forma de un intercambio verbal aparentemente trivial, una referencia concreta al vínculo orgánico que mantiene la lógica de la creencia con los principios interactivos que lleva implícitos, en tanto esta constituye la base discursiva sobre la que, luego, se desarrollarán las discusiones acerca de las prácticas lingüísticas y su vínculo con la verdad. En efecto, cuando Calicles expresa lo siguiente: *así dicen que es necesario sumarse a la guerra y al combate*, Sócrates y Sócrates, por su parte, le contesta en estos términos: *¿pero, acaso, como se dice, llegamos después de la fiesta y ya es*

⁴⁸ ΚΑΛ. Πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὦ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν.
ΣΩ. Ἄλλ' ἢ, τὸ λεγόμενον, κατόπιν ἐορτῆς ἤκομεν καὶ ὑστεροῦμεν;

demasiado tarde?, ambos, en sus respectivas alocuciones, remiten a una referencia común que, en principio, las legitimaría a partir de la ponderación que se halla presente en los parámetros valorativos que impone la creencia. Hablar según lo que otros *dicen* (φάσι) o *lo que se dice* (τὸ λεγόμενον) es la oportunidad para remontar la validez de un enunciado a una ratificación discursiva, en este caso pretérita, que opera como instancia legitimadora de su sentido, puesto que aquello que se verbaliza ante otros no es la mera expresión de una convicción individual sino que, siempre, conlleva la demanda tácita de ser revalidada por la palabra ajena, ya sea aludiendo a lo dicho por otro con antelación o a la respuesta que se espera de un interlocutor actual o posible. Al mismo tiempo, somete estas intervenciones concretas a un régimen evaluativo sostenido en la vaguedad característica de la manera en que se desenvuelve el lenguaje cuando, todavía, no se han vuelto evidentes los criterios en los que se fundamenta la pretensión de ser reconocido como válido, que conlleva todo acto lingüístico con sentido. Desde el momento en que Calicles examina la demora de Sócrates y Querefonte a partir de la autoridad que le confiere a sus dichos el recurso a una creencia común, supuesta en la indeterminación enunciativa que sostiene el refrán del que se sirve para juzgar a los recién llegados, deja en claro que la posibilidad de hacer evaluaciones, ya sea respecto de la verdad, la justicia, la sinceridad o la cortesía de una expresión o una acción, es propia de un uso significativo del lenguaje, inclusive antes de que se haya llevado a cabo una apreciación crítica de sus fundamentos teóricos⁴⁹.

Además de imponer una dimensión valorativa que califica, a nivel discursivo, la actitud de Sócrates y Querefonte, al mismo tiempo, la intervención de Calicles con la que se inicia el *Gorgias* genera, a nivel metadiscursivo, un vínculo comunicativo que se hará explícito, progresivamente, en la reflexión acerca del διαλέγεσθαι desplegada a lo largo de la obra⁵⁰. En el momento en que se dirige a ellos y les señala, con cierto sarcasmo, que *así dicen que es necesario* (φασὶ χρῆναι) *sumarse a la guerra y al combate*, por una parte, alude a la fuente de legitimidad de esta prescripción particular, en este caso una creencia de origen incierto⁵¹, y, por la otra, hace explícita una postura crítica respecto de sus modales, que

⁴⁹ Respecto de esta cuestión, HABERMAS (1990: 126) señala que el análisis pragmático de las cuestiones de validez implícitas en todo acto de habla, además de abordar la relación que se da entre las palabras y el mundo, hace especial hincapié en el examen de los procesos comunicativos implícitos en los vínculos intersubjetivos que se crean cuando un hablante hace un uso significativo del lenguaje ante otro.

⁵⁰ IRWIN (1995: 111) considera que el término διαλέγεσθαι se consolida en el *Gorgias* como un vocablo especializado y, en cuanto tal, obedece a una práctica intelectual específica dirigida por una serie de reglas que la distinguen de una conversación corriente. Cf. TARNOPOLSKY (2010: 49).

⁵¹ DODDS (2001: 188) advierte que el proverbio al que recurre Platón para comenzar el *Gorgias* es un *locus communis* del que echaron mano posteriormente Plauto y Shakespeare, entre otros, para poner de manifiesto la

funciona como parámetro para evaluar el agravio en el que incurrieron al no llegar a tiempo a la ἐπίδειξις de Gorgias. A su vez, les impone la obligación de que justifiquen su falta de consideración respecto de la exposición del sofista⁵². En rigor, aquello que Calicles propone a sus interlocutores es la exigencia de que reconozcan la legitimidad de su apreciación y, como consecuencia de ello, elaboren alguna clase de respuesta. La réplica de Sócrates, en la que también se puede verificar el vestigio de la creencia cuando afirma que *como se dice* (τὸ λεγόμενον) *hemos llegado después de la fiesta*, retoma este género de fundamentación discursiva basada en el principio de la πίστις para abandonarlo unas pocas líneas después (447b 9 - 447c 1) en favor de la propuesta de mudar el registro de la conversación al ámbito específico del διαλέγεσθαι⁵³.

En el momento en que Sócrates se rehúsa a escuchar una nueva disertación de Gorgias, se consuma el giro dialógico que desvía la atención de la conversación, hasta ese momento subordinada a un uso unidimensional del lenguaje en el que no se solicita de manera explícita que se dé cuenta de los supuestos en los que se sostiene, hacia la exigencia de volver reflexivos todos los hipotéticos sobreentendidos a los que se recurre al mantener un intercambio discursivo. A partir de aquí, el modo en que el lenguaje estructura los vínculos intersubjetivos será un tópico sobre el que se volverá de manera recurrente en el diálogo con el objeto de poner de manifiesto la forma en que cada vez que se dice algo, en el mismo movimiento, se establece un tipo de relación con los demás susceptible de ser tematizada, del mismo modo que, cuando una expresión es usada en un sentido referencial, también es posible preguntarse acerca de su sentido y el alcance de la intencionalidad de aquel que la profiere. El escrutinio de los actos lingüísticos desde esta perspectiva, que atiende simultáneamente al aspecto proposicional y al elemento ilocucionario de todo aquello que se

catadura moral de aquel que llega intencionalmente tarde a una instancia que pone a prueba el honor de un individuo como lo es, en este caso, una batalla. Monique CANTO (1993: 313) sostiene, por su parte, que la sentencia de Calicles implica que la ἐπίδειξις llevada a cabo por su maestro pudo haber sido la ocasión para un enfrentamiento intelectual con Sócrates y este en su respuesta, como contrapartida, transmuta el escenario marcial en una situación que se desplaza de la violencia que caracteriza al combate hacia la disposición a escuchar al otro propia de la celebración de una fiesta que, bajo estas circunstancias, está dedicada a la veneración del λόγος. Cuando DOYLE (2006: 599-601) analiza este pasaje, asume que, desde el inicio del diálogo, se puede vislumbrar la oposición entre retórica y filosofía, enfatizada por la tardanza de Sócrates, el filósofo, que se había detenido en el ágora, es decir el espacio público por excelencia, y se había perdido la ἐπίδειξις privada ejecutada por Gorgias, el sofista.

⁵² En el *Gorgias*, la cuestión de la cortesía y el respeto por la αἰσχύνη ha sido abordada ampliamente por la crítica, puesto que es considerada fuente de criterios valorativos para aprobar o rechazar las opiniones que se encuentran en disputa. Cf. KAHN, Ch. (1983); MCKIM, R. (1988); MICHELINI, A. N. (1998); COOPER, J. M. (1999) y TARNOPOLSKY, Ch. (2010).

⁵³ Cf. STAUFFER, D. (2006: 19).

plantea en el desarrollo efectivo de una conversación, permite retomar, en el horizonte especulativo exclusivo del διαλέγεσθαι, las posiciones asumidas como válidas desde el punto de vista de la estructura cognitiva que proporcionan las creencias⁵⁴.

El movimiento teórico que implica incluir la especificidad de la interacción dialógica como un elemento indispensable del argumento filosófico del *Gorgias* es la condición para pensar, a su vez, la búsqueda del conocimiento moral emprendida por Platón en esta obra como un problema de índole esencialmente pragmática antes que como una cuestión asociada únicamente a la lógica característica de la racionalidad técnica⁵⁵. No es un conocer que, de modo inmediato, se traduce en un hacer, ya sea en un sentido instrumental o práctico, sino un saber crítico acerca de los supuestos y las dificultades inherentes a la comunicación que, sin duda, tiene, desde ya, consecuencias epistemológicas y políticas. Respecto de esta cuestión, BLONDELL (2003: 50) realiza una observación apropiada cuando afirma que, para Platón, la filosofía está instalada en la especificidad de las actividades humanas y, por esta razón, es un pensamiento encarnado en personajes y situaciones concretos que se inscriben en un contexto comunicativo. Esto supone que el diálogo, en tanto ejercicio intelectual, es una meditación acerca del estatuto teórico de las cuestiones que se abordan en su desarrollo y, también, sobre su propia condición, en tanto modelo lingüístico de interacción⁵⁶.

El reclamo de Sócrates para instalar la discusión en el rango de inteligibilidad que exige la reflexión filosófica se vuelve explícito en su ofrecimiento de reemplazar la ἐπίδειξις gorgiana por las obligaciones teoréticas e interactivas que impone el διαλέγεσθαι. En este sentido, cuando consulta si *Gorgias estaría dispuesto a que dialogáramos*⁵⁷ en lugar de volver a exhibir sus habilidades oratorias, su manera de interrogar se instala en aquella dimensión del preguntar que, según GADAMER (2006: 357), permite determinar lo indeterminado a partir de la exigencia de revelar lo que es esencialmente cuestionable, es decir, que habilita la interrogación acerca de los sobreentendidos irreflexivos implicados en toda proposición. De hecho, esta pregunta apunta, por sobre todo, a la probabilidad de reconstruir un nuevo tipo de relación entre los participantes de la conversación al hacer especial énfasis en los presupuesto pragmáticos que requiere este tipo de experiencia discursiva, dado que la clave para reconducir la conversación hacia esta clase de recorrido intelectual depende de que cada

⁵⁴ Cf. SISSA, G. (1986: 54).

⁵⁵ Cf. ROOCHNIK, D. (1998: 179).

⁵⁶ Cf. HELMER, E. (2010: 158).

⁵⁷ 447b 9 - 447c 1. Εὖ λέγεις, ὦ Καλλιέκλεις. ἀλλ' ἄρα ἐθελήσειεν ἂν ἡμῖν διαλεχθῆναι;

participante esté dispuesto (ἐθέλω) a seguir el protocolo especulativo que requiere la práctica del διαλέγεσθαι.

La disposición a consentir la práctica del diálogo, supuesta en el verbo ἐθέλω, que la pregunta de Sócrates intenta provocar en sus interlocutores y, en particular, en Gorgias se inscribe en una dimensión discursiva cuyo ejercicio no tiene pretensiones epistémicas inmediatas, sino que se dirige a la posibilidad de enfatizar un tipo particular de trato intersubjetivo que hace posible el diálogo en cuanto tal. Esta íntima relación que se da entre la pregunta socrática y su reivindicación inmanente de dar con el fundamento que hace posible el διαλέγεσθαι destaca la voluntad de producir un acuerdo en común que sirva como punto de partida de indagaciones ulteriores⁵⁸. Los compromisos que se requieren para que la relación dialógica se vuelva efectiva, en principio, tienen que poder desempeñarse en las dos dimensiones implicadas en este tipo de práctica discursiva, es decir, en el elemento proposicional que intenta decir algo válido acerca del mundo y en la relación intersubjetiva, mediada en términos lingüísticos, en las que se funda la oportunidad para entablar un vínculo comunicativo sincero⁵⁹. Así, el itinerario verbal sostenido por las preguntas que transforman las convicciones habituales en un problema filosófico habilita la posibilidad de transitar el recorrido cognitivo que va de la creencia a los acuerdos epistémicos que resultan del ζητεῖν en común.

El tipo de pericia que requiere el διαλέγεσθαι promovido por Sócrates a partir de 447b 9 en adelante es la antítesis del modelo argumentativo con el que Calicles identifica la propuesta gorgiana, al manifestar que su maestro incitaba a cada uno de los presentes para que, luego de su ἐπίδειξις, *le preguntara lo que quisiera, ya que aseguraba que respondería todo*⁶⁰. En efecto, mientras que los mecanismos intelectuales implicados en el διαλέγεσθαι responden a una práctica discursiva especializada, al suponer un conjunto de destrezas interactivas orientadas a la generación colectiva de conocimientos⁶¹, en contraposición, la clase de interrogación a la que alude Calicles y el tipo de respuestas asociado a ella se inscriben en una dimensión discursiva cuyos parámetros argumentativos no se corresponden con las exigencias teóricas ni pragmáticas que definen a la oferta socrática. La sugerencia de

⁵⁸ Cf. VLASTOS, G. (1994: 13).

⁵⁹ Cf. IRWIN, T. (1995: 121).

⁶⁰ ἐκέλευε γοῦν νυνδὴ ἐρωτᾶν ὅτι τις βούλοιο τῶν ἔνδον ὄντων, καὶ πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρινεῖσθαι.

⁶¹ Cf. IRWIN, T. (1995: 111).

que cada uno *pregunte lo que quiera* y la correspondiente promesa de *contestar todo* descansan, en definitiva, en una concepción del lenguaje y del tipo de prácticas asociadas a él en función de las cuales la solución a las perplejidades respecto del alcance de una proposición se agota en el ámbito restringido de la opinión inmediata, esto es, en una respuesta que no pretende reconstruir las condiciones que hacen posible el tránsito de la creencia al saber efectivo⁶². Mientras que la iniciativa planteada por Calicles permanece circunscripta a una propuesta unilateral del hablante orientada por la posibilidad de lograr articular una contestación convincente, en la que los oyentes ocasionales quedan apartados de la posibilidad de contribuir a su formulación⁶³, el programa teórico implicado en el *διαλέγεσθαι* requiere la exhibición expresa de las pautas procedimentales que habilitan la validación epistémica de los conocimientos compartidos. De este modo, el diálogo, en tanto se dirige a elaborar las condiciones que facilitan la emergencia de la *ὁμολογία*, demanda, tal como lo advierte SISSA (1986: 53), la recepción dedicada y atenta de la palabra del otro.

2. ¿Qué es?

En *Verdad y método*, GADAMER (356: 2006) sugiere que la estructura de la interrogación es inherente a toda experiencia auténtica y, por esta razón, considera que la posibilidad de descubrir el significado de algo y, como correlato de ello, dar cuenta de la naturaleza de su existencia requiere el reconocimiento de la preeminencia de la pregunta como aquella instancia que habilita la aparición de un *λόγος*, en sentido enfático, que le otorgue sentido a la cuestión que se plantea. A su vez, el carácter genuino o, por el contrario, la condición inauténtica de un diálogo depende de la posibilidad de distinguir, por una parte, aquel modo de interrogar que no se aparta jamás de la lógica de la creencia inmediata de, por la otra, el examen crítico llevado a cabo por la filosofía que se configura como una fuente de perplejidades imposible de ser resueltas bajo los términos que suponen las opiniones compartidas de antemano (*ibidem*). Este planteo distingue de manera categórica los procedimientos discursivos mediante los que se forja un vínculo legítimo con los demás, cuya finalidad es generar disposiciones epistémicas basadas en el principio de la *ὁμολογία*, del uso estratégico del lenguaje, cuyo objeto es, ante todo, promover la manipulación meramente instrumental del otro⁶⁴. De este modo, aquello que se privilegia es la búsqueda en común del

⁶² Cf. CASERTANO, G. (2010: 236).

⁶³ Cf. ZAPPEN, J. P. (2004: 136).

⁶⁴ Cf. MCNEILL, D. (2010: 131).

sentido que se le atribuye a un λόγος, a partir del cuestionamiento permanente de las intencionalidades que subyacen a todo decir⁶⁵. Así, lo que se intenta definir al momento de establecer un vínculo interactivo es cuáles son los términos específicos de la discusión que permiten arribar a conclusiones cuya validez sea la fuente epistémica de los razonamientos subsiguientes⁶⁶.

Como ya hemos visto, la superación del escenario de la ἐπίδειξις, en favor de aquella situación discursiva dominada por el diálogo, es el recurso teórico que logra transformar las condiciones pragmáticas en las que se sostienen las relaciones que se dan entre los personajes que interactúan en la obra. Cuando, en 447c 9, Sócrates le sugiere a Querefonte que comience a interrogar a Gorgias, inmediatamente, la naturaleza del planteo requiere que la conversación que mantienen entre sí se traslade hacia un registro metalingüístico, en el que se privilegie la exigencia de que todo aquello que se dice sea sometido a la demanda de inteligibilidad y a los procedimientos de reconocimiento mutuo que supone una comunicación exitosa. De hecho, cuando Querefonte le reclama a Sócrates que defina cómo deberían plantearse los términos de su inquisición, al consultarle *¿qué pregunto?* (Τί ἔρωμαι)⁶⁷, el tipo de cuestionamiento al que recurre desplaza la discusión hacia un horizonte simbólico en el que lo que se pone de relevancia es la necesidad de determinar cuál es, en concreto, el estatuto de la interlocución que están manteniendo. A partir de este punto, el diálogo establece, en función del léxico específico en el que se presenta su trama, la posibilidad de franquear de modo definitivo los límites característicos de la unilateralidad del uso referencial del lenguaje hacia la exigencia de exponer los criterios que hacen posible la comunicación en cuanto tal. En relación con esta cuestión, el uso del adverbio interrogativo πῶς que hace Querefonte en el momento en que le dice a Sócrates *qué quieres decir* (πῶς λέγεις), cuando este último le propone que le pregunte a Gorgias *lo que él es* (ὅστις ἐστίν), apunta, ante todo, a la obligación de responder cuáles son sus intenciones a nivel ilocucionario, es decir, que hace énfasis en la posibilidad de volver reflexivo para él y, en última instancia, para todos, el objetivo ulterior de su pregunta. Por esta razón, una vez que Sócrates ejemplifica sus intenciones mediante la analogía con el

⁶⁵ Cf. BRANCACCI, A. (2010: 94).

⁶⁶ Cf. CASERTANO, G. (2010: 237- 238).

⁶⁷ 447c 10.

trabajo del zapatero, le consulta si, en virtud de la obligación de acatar la premisa de inteligibilidad inherente al diálogo, comprende aquello que le está señalando⁶⁸.

Desde el momento en que Sócrates, a partir de 447c 1, sostiene que desea preguntar según los requisitos teóricos implícitos en el διαλέγεσθαι, manifiesta una voluntad explícita de modificar los términos de la conversación. La primera versión de este modelo discursivo hacia el que se dirige Sócrates se da en el diálogo fallido, desde el punto de vista de los procedimientos característicos de esta práctica discursiva, que mantienen Querefonte y Polo⁶⁹.

ΓΟΡ. Πάρεστι τούτου πείραν, ὦ Χαιρεφῶν, λαμβάνειν.

ΠΩΛ. Νῆ Δία· ἂν δέ γε βούλη, ὦ Χαιρεφῶν, ἐμοῦ. Γοργίας μὲν γὰρ καὶ ἀπειρηκέναι μοι δοκεῖ· πολλὰ γὰρ ἄρτι διελήλυθεν.

ΧΑΙ. Τί δέ, ὦ Πῶλε; οἶει σὺ κάλλιον ἂν Γοργίου ἀποκρίνασθαι;

ΠΩΛ. Τί δὲ τοῦτο, ἐὰν σοί γε ἱκανῶς;

ΧΑΙ. Οὐδέν· ἀλλ' ἐπειδὴ σὺ βούλει, ἀποκρίνου.

ΠΩΛ. Ἐρώτα⁷⁰.

Gor. – Puedes hacer la prueba conmigo, Querefonte.

Polo. – Por Zeus, Querefonte, si quieres hazla conmigo. Porque me parece que Gorgias está cansado porque acaba de discurrir sobre muchas cosas.

Querefonte. – ¿Qué dices, Polo? ¿Crees tú que responderías mejor que Gorgias?

Pol. – ¿Qué hay con eso, si lo hago suficientemente?

Quer. – Nada, pero ya que quieres, responde.

Pol. – Pregunta.

El origen del carácter malogrado del breve intercambio discursivo que mantienen Polo y Querefonte reside en la propuesta del primero de responder *exactamente* (ἱκανῶς) a las preguntas que se plantean, es decir, en el ofrecimiento de limitar la discusión a una demanda que se agota en la disputa sobre el contenido proposicional de los enunciados sin referir al aspecto ilocucionario en el que se fundan sus pretensiones inmanentes. Precisamente, cuando Sócrates, más adelante, recusa por inadecuadas las respuestas que Polo le ofrece a Querefonte, considera que aquello que se violó en este incipiente ejercicio dialógico no tiene que ver solo con cuestiones referenciales sino con el tipo de relaciones interpersonales y de indicaciones metacomunicativas que se ponen en juego. En este sentido, se plantea lo siguiente:

ΣΩ. Καλῶς γε, ὦ Γοργία, φαίνεται Πῶλος παρεσκευάσθαι εἰς λόγους· ἀλλὰ γὰρ ὁ ὑπέσχετο Χαιρεφῶντι οὐ ποιεῖ.

⁶⁸ 447d 3 - 447d 5. Ὡσπερ ἂν εἰ ἐτύγχανεν ὢν ὑποδημάτων δημιουργός, ἀπεκρίνατο ἂν δήπου σοι ὅτι σκυτοτόμος· ἢ οὐ μανθάνεις ὡς λέγω;

⁶⁹ Cf. GADAMER, H-G. (2006: 356).

⁷⁰ Grg. 448a 6 - 448b 3.

ΓΟΡ. Τί μάλιστα, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Τὸ ἐρωτώμενον οὐ πάνυ μοι φαίνεται ἀποκρίνεσθαι.

ΓΟΡ. Ἀλλὰ σύ, εἰ βούλει, ἐροῦ αὐτόν.

ΣΩ. Οὐκ, εἰ αὐτῷ γε σοὶ βουλομένῳ ἐστὶν ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ πολὺ ἂν ἥδιον σέ. δῆλος γάρ μοι Πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἶρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι⁷¹.

Σόκρ. – Gorgias, parece que Polo está bien dispuesto para los discursos, pero no cumple lo que le prometió a Querefonte.

Gorgias. – ¿Por qué, Sócrates?

Σόκ. – Me parece que no responde exactamente a lo que se le preguntó.

Gor. – Pero, si tú quieres preguntale.

Σόκ. – No, si deseas responder, me gustaría más preguntarte a ti. Pues, me resulta claro que Polo, por lo que dijo, se ha ejercitado más en la llamada retórica que en dialogar.

Sócrates le reprocha a Polo no haber respetado el compromiso que había asumido al iniciar el diálogo con Querefonte. Pues, cuando aclara en qué consiste la estrategia argumentativa de Polo, considera que su error reside, ante todo, en *no responder exactamente a lo que se le preguntó*. Esta inconsistencia que señala Sócrates no remite a la falta de coherencia lógica de sus respuestas sino a la transgresión de la regla comunicativa elemental en la que se funda el diálogo, es decir, aquella que implica la responsabilidad permanente respecto de las condiciones pragmáticas en las que se sostiene una comunicación legítima⁷². Para Polo, contestar *exactamente* (ἰκανῶς) es equivalente a proporcionar una respuesta que se limita a satisfacer las necesidades estrictamente proposicionales que conllevan las preguntas de Querefonte sin atender a la dimensión comunicativa, esto es, sin estar ajustada a las demandas del διαλέγεσθαι, entendido como el procedimiento de interacción lingüística que transforma la experiencia inmediata en una forma de la autoconciencia (WISER, 1975: 319). En este sentido, Sócrates confronta la pericia de Polo en la *llamada retórica* a su falta de disposición para dialogar. Esta situación pone de manifiesto la atención que Platón dedica al alcance intersubjetivo inherente a toda discusión que, a su vez, se conforma en el elemento lingüístico del que depende el diálogo en tanto género para dar cuenta de la experiencia filosófica⁷³. En relación con este asunto, más adelante, Sócrates le pregunta a Gorgias lo siguiente:

Ἄρ' οὖν ἐθελήσαις ἄν, ὦ Γοργία, ὥσπερ νῦν διαλεγόμεθα, διατελέσαι τὸ μὲν ἐρωτῶν, τὸ δ' ἀποκρινόμενος, τὸ δὲ μῆκος τῶν λόγων τοῦτο, οἷον καὶ Πῶλος ἤρξατο, εἰς αὐθις

⁷¹ *Grg.* 448d 1 - 448d 10.

⁷² *Cf.* ZAPPEN, J. P. (2004: 7).

⁷³ *Cf.* MCCABE, M. M. (2006: 47).

ἀποθέσθαι; ἀλλ' ὅπερ ὑπισχνῆ, μὴ ψεύσῃ, ἀλλὰ ἐθέλησον κατὰ βραχὺ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι⁷⁴.

¿Acaso quisieras, Gorgias, continuar dialogando como ahora lo estamos haciendo, a veces preguntando y otras respondiendo, y abandonar esos largos discursos que también Polo ha comenzado a pronunciar? Pero, no me engañes, cumple lo que prometiste y disponte a contestar con brevedad lo que se te pregunta.

La construcción Ἄρ' οὖν ἐθέλησαις ἄν, ὦ Γοργία, ὥσπερ νῦν διαλεγόμεθα con la que comienza este pasaje remite a una exigencia de carácter estrictamente ilocucionario. Sócrates le reclama a Gorgias una disposición a continuar dialogando con vistas a establecer un tipo específico de vínculo intersubjetivo. El uso del optativo en relación con el verbo ἐθέλω hace explícita la expectativa, por parte del hablante, de que el oyente haga efectiva su decisión de acceder o no a consentir y someterse a los términos de la discusión⁷⁵. En este mismo sentido, el empleo del adverbio οὖν refuerza, desde un registro estrictamente vinculado a la fuerza comunicativa del acto de habla, la urgencia que implica aceptar o no la oferta socrática respecto del desarrollo posterior de la conversación⁷⁶. A su vez, el pedido de mantenerse apegado a los parámetros convenidos, que se desprende de la necesidad de hacer evidente el hecho de haber prometido (ὑπισχνέομαι) fidelidad al procedimiento acordado, reclama un compromiso que excede los límites de las cuestiones referidas a la verdad, puesto que su realización depende de la posibilidad de asumir la clase de vínculo intersubjetivo que requiere el diálogo. Este entendimiento común que propone Sócrates como fundamento del diálogo supone, al mismo tiempo, una forma particular de concebir la relación que mantiene el λέγειν con el εἶναι.

Aquello que se pone de manifiesto mediante el procedimiento crítico que supone el diálogo es el hecho de reconocer el lenguaje como el elemento en el que se realizan los acuerdos morales y epistémicos que permiten alcanzar una verdad en común⁷⁷. La garantía de la legitimidad del acuerdo es, precisamente, la racionalidad que emerge en el contexto de la actividad comunicativa. Respecto de esta cuestión, DAVIDSON (2005: 246) señala, con acierto, que la ignorancia que Sócrates se adjudica de modo recurrente en los diálogos platónicos puede ser interpretada como tal solo en relación con la posibilidad de entender el conocimiento en tanto certeza, puesto que la experiencia característica del cuestionamiento

⁷⁴ *Grg.* 449b 4 - 8.

⁷⁵ Cf. CHANTRAINE, P. (1970: 315).

⁷⁶ Cf. SHALEV, D. (2001: 535-536).

⁷⁷ Cf. GADAMER, H-G. (2006: 371).

socrático consiste en aprender del intercambio dialógico con los otros. La disposición para dialogar que Sócrates le reclama a Gorgias es la instancia en la que se funda el compromiso de la búsqueda conjunta de la verdad. El acaecer de los argumentos en el que el hablante exige una recepción crítica por parte de aquel que lo escucha implica que *todos* aquellos involucrados en la discusión tienen como responsabilidad discursiva preservar la integridad del λόγος⁷⁸. La propia naturaleza de la disputa reclama una intervención crítica que se debe dar sin dejarse llevar por un largo discurso autosuficiente (μῆκος λόγος) que procure una persuasión obtenida al margen de la crítica racional, supuesta en el preguntar reflexivo (ἐρωτάω) y el responder (ἀποκρίνω) que se sabe provisorio, cuestionable y falible.

El diálogo se consolida como tal al superar los largos discursos, cuya finalidad es reducir al oponente al silencio. Para la dinámica del diálogo propuesta por Sócrates, la supresión del otro es la destrucción de la propia esfera dialógica en la que se despliega la verdad⁷⁹. En este sentido, el devenir del διαλέγεσθαι responde al carácter incompleto de todo λόγος particular que, como consecuencia de esta falta constitutiva, requiere de la palabra del otro para reconocer sus propias falencias. Cada intervención está orientada a provocar, necesariamente, una respuesta y, por lo tanto, anticipa un conjunto de respuestas posibles que tienden a completar su sentido⁸⁰. Por tal razón, cuando Sócrates dice que prefiere continuar dialogando, preguntando unas veces y respondiendo otras, dejando para otra ocasión los largos discursos, lo que importa es determinar cuál es la naturaleza y el alcance del diálogo como género para dar cuenta de la verdad y, como consecuencia de ello, hacer explícito el tipo de actitud que debe tener aquel que se compromete con este tipo particular de operación discursiva⁸¹.

3. Refutaciones dialógicas

La propuesta de establecer un vínculo dialéctico, que, por sobre todo, esté de acuerdo con la demanda exegética impuesta por el régimen discursivo basado en la lógica de la pregunta y la respuesta, requiere que se vuelva explícita la correlación que existe entre las creencias y los procedimientos intelectuales orientados a examinar su validez. La dinámica de la interrogación, desde el momento en que aspira a volver explícitos los supuestos en los que se sostiene la aptitud persuasiva de un argumento, debe ser capaz de reconstruir

⁷⁸ Cf. MORGAN, K. A. (2007: 345).

⁷⁹ Cf. ZAPPEN, J. P. (2004: 41).

⁸⁰ Cf. BAJTIN, M. M. (1981: 280).

⁸¹ Cf. KLOSKO, G. (1983: 587).

reflexivamente la secuencia simbólica en la que se fundamenta su eficacia. Este proceso se desenvuelve en dos direcciones que, en última instancia, se revelan como complementarias. Por una parte, permite remontarse mediante sucesivas preguntas al plexo de opiniones que articulan el sentido de una creencia particular y, por la otra, es la operación que posibilita la valoración de su consistencia teórica⁸². El tipo de ejercicio intelectual al que se le asigna esta capacidad de revelar incoherencias y, al mismo tiempo, de encauzar una discusión hacia nuevos horizontes conceptuales es, de acuerdo con la versión transmitida por de los textos platónicos, el ἔλεγχος socrático.

A partir de los estudios sobre el ἔλεγχος realizados por VLASTOS (1991), la interpretación respecto del modo en que se desarrolla esta práctica intelectual en la obra de Platón ha sido analizada por la crítica especializada desde perspectivas heterogéneas⁸³. Nuestra atención respecto de esta clase específica de indagación estriba en el particular interés que reviste al momento de establecer parámetros dialógicos de interacción, puesto que, además de revelar contradicciones, permite entablar relaciones intersubjetivas encauzadas hacia una meta compartida. En este sentido, la experiencia filosófica que se concreta en el diálogo requiere del acuerdo al que se llega luego de revelar las inconsistencias de aquellos argumentos que pretenden ser verdaderos. Así, la serie de preguntas y respuestas que componen el movimiento dialógico se dirige a la posibilidad de llegar a una verdad eventual⁸⁴, es decir, a la verdad que se genera luego de refutar una opinión inconsistente⁸⁵. El compromiso incondicional con el λόγος, omnipresente en la obra platónica⁸⁶, se expresa en la exigencia de eliminar el error inscripto en las falsas creencias. Lo que garantiza esta verdad consensuada no es la referencia inmediata al εἶναι sino el acuerdo legítimo acerca de criterios epistémicos comunes⁸⁷ en los que se origina la ὁμολογία⁸⁸. En *Gorgias* 453a 8 - c 4, Platón se refiere de forma ostensible a esta cuestión.

ΣΩ. Ἄκουσον δή, ὦ Γοργία. ἐγὼ γὰρ εὖ ἴσθ' ὅτι, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, εἴπερ τις ἄλλος ἄλλω διαλέγεται βουλόμενος εἰδέναι αὐτὸ τοῦτο περὶ ὅτου ὁ λόγος ἐστίν, καὶ ἐμὲ εἶναι τούτων ἕνα· ἀξιῶ δὲ καὶ σέ.

ΓΟΡ. Τί οὖν δή, ὦ Σώκρατες;

⁸² Cf. SEDLEY, D. (2006: 214-215).

⁸³ *Vide infra* pp. 14 - 16.

⁸⁴ Cf. SEDLEY, D. (2006: 214).

⁸⁵ Cf. ROWE, CH. (2007: 7).

⁸⁶ Cf. KAHN, CH. (1996: 126).

⁸⁷ Cf. DAVIDSON, D. (2005: 234).

⁸⁸ Cf. SISSA, G. (1986: 61).

ΣΩ. Ἐγὼ ἐρῶ νῦν. ἐγὼ τὴν ἀπὸ τῆς ῥητορικῆς πειθῶ, ἥτις ποτ' ἐστὶν ἦν σὺ λέγεις καὶ περὶ ὧντινων πραγμάτων ἐστὶν πειθῶ, σαφῶς μὲν εὖ ἴσθ' ὅτι οὐκ οἶδα, οὐ μὴν ἀλλ' ὑποπτεύω γε ἦν οἶμαί σε λέγειν καὶ περὶ ὧν· οὐδὲν μέντοι ἦττον ἐρήσομαι σε τίνα ποτὲ λέγεις τὴν πειθῶ τὴν ἀπὸ τῆς ῥητορικῆς καὶ περὶ τίνων αὐτὴν εἶναι. τοῦ ἔνεκα δὴ αὐτὸς ὑποπτεύων σὲ ἐρήσομαι, ἀλλ' οὐκ αὐτὸς λέγω; οὐ σοῦ ἔνεκα ἀλλὰ τοῦ λόγου, ἵνα οὕτω προῖη ὡς μάλιστ' ἂν ἡμῖν καταφανὲς ποιῶι περὶ ὅτου λέγεται.

Σός. – Escucha, Gorgias. Pues, yo sé bien, y estoy convencido, que si hay algún otro que dialoga queriendo conocer eso mismo sobre lo que el discurso trata, también yo soy uno de esos. Y pienso que tú también.

Gor. – ¿Por qué, Sócrates?

Σός. – Te lo diré ahora. Sobre la persuasión, de la que tú hablas, que produce la retórica te aclaro que no sé con claridad cuál es ni sobre qué asuntos trata, pero sospecho cuál es a la que te refieres y sobre qué asuntos. Sin embargo, te preguntaré, nada menos, sobre qué tipo de persuasión por la retórica hablas y sobre qué cosas trata. ¿Por qué, si lo supongo, te lo pregunto y no lo digo yo mismo? No es por ti sino por la conversación, para que avance al aclararse lo más posible sobre qué clase de cosas trata esta.

En este pasaje queda de manifiesto la distinción esencial que hace Platón entre *lo que trata el discurso* (περὶ ὅτου ὁ λόγος ἐστίν) y las condiciones que hacen posibles los acuerdos en los que se sostiene la discusión. DODDS (2001: 203) reconoce que el sentido de las proposiciones εὖ ἴσθ' ὅτι y ὡς ἐμαυτὸν πείθω, que clasifica como parentéticas, no afecta el contenido proposicional de la construcción. Esto implica que el alcance de estas expresiones no opera en el nivel proposicional del lenguaje sino que refleja las exigencias formales que requiere su uso interactivo. La necesidad de aclarar el compromiso que tiene Sócrates con lo que dice y, al mismo tiempo, el compromiso que espera por parte de su interlocutor respecto de lo dicho remite a la exigencia comunicativa inmanente al diálogo⁸⁹. De esta forma, se establecen de manera definitiva los términos, los procedimientos y el objeto que determinarán, de allí en más, el despliegue de la discusión.

La duda de Sócrates reside, ante todo, en su incapacidad de advertir cuál es el sentido de *la persuasión por la retórica* (τὴν ἀπὸ τῆς ῥητορικῆς πειθῶ) a la que se refiere Gorgias, puesto que la resolución de esta cuestión depende de la necesidad de establecer un acuerdo racional sostenido en criterios de legitimidad compartidos, en otras palabras, en la *ὁμολογία* que supere la opinión inmediata. La necesidad de preguntar buscando una respuesta que, sin embargo, según las palabras de Sócrates, se sospecha (ὑποπτεύω) de antemano, es el procedimiento dialógico por excelencia que permite abandonar la

⁸⁹ Cf. SHALEV, D. (2001: 531).

indeterminación de la mera opinión con el objeto de dar con una verdad que la supere⁹⁰. El requisito de interrogar, aun presagiando el sentido que tendrá la respuesta, es una exigencia formal indispensable a la que debe recurrir todo hablante comprometido con el uso interactivo del lenguaje y, asimismo, es constitutiva del modo en que avanza la trama orientada mediante preguntas característica del diálogo⁹¹. En este sentido, lo único que interesa, más allá de las perspectivas particulares, es el despliegue del λόγος que mantienen entre sí Gorgias y Sócrates⁹². El diálogo como práctica es el procedimiento que comunica una verdad que se presenta de manera progresiva a lo largo de las intervenciones de los sucesivos interlocutores⁹³. La pregunta socrática apunta a revelar el alcance conceptual de la conversación para superar la mera sospecha y, así, avanzar hacia una solución que vaya más allá de las respuestas simples e inmediatas y dé lugar, a su vez, a la complejidad discursiva característica del diálogo, cuyo fin es, ante todo, hacer explícito el sentido profundo de un λόγος determinado. Esta versión particular de la interpelación con la que Sócrates identifica su actividad filosófica remite a una forma característica de inquirir las proposiciones de otro y lleva inscrita en su formulación la demanda de una respuesta que logre dar cuenta de sí misma. Es el preguntar el que intenta desgarrar la plenitud superficial de la mera *opini6n* para desentrañan la verdad que se encuentra aún en el decir que no se pregunta por su propio fundamento. Es el preguntar el que busca superar el simple cuestionamiento prefilos6fico que queda saldado en la respuesta positiva con vistas a alcanzar, a trav6s del di6logo, alguna de las figuras de la verdad. Esto habilita el avance del di6logo con el objeto de mostrar claramente el alcance del asunto sobre el que se discute (οὐ σοῦ ἔνεκα ἀλλὰ τοῦ λόγου, ἵνα οὕτω προῖη ὡς μάλιστα' ἂν ἡμῖν καταφανὲς ποιοῖ περὶ ὅτου λέγεται). La exigencia te6rica que supone la confirmaci6n de sus sospechas a trav6s del acuerdo con sus interlocutores refleja la exigencia de convertir la suposici6n abstracta e indiferenciada de su desconfianza en un λόγος concreto, pleno de determinaciones y contenido⁹⁴.

Esta obligaci6n formal que debe tener el hablante involucrado en la operaci6n que implica partir de una opini6n aceptada para volver reflexivo su sentido vuelve a emerger en el

⁹⁰ Cf. ZAPPEN, J. P. (2004: 21).

⁹¹ Cf. MORGAN, K. A. (2004: 369).

⁹² DODDS (2001: 203-204) sostiene que la finalidad de la interrogaci6n socr6tica no es la humillaci6n de sus interlocutores sino, por el contrario, dar con una verdad que se manifiesta m6s all6 de cualquier posibilidad de duda.

⁹³ Cf. SZLEZÁK, TH. A. (1999: 14).

⁹⁴ Cf. MORGAN, K.A. (2004: 364).

diálogo cuando Sócrates le dice a Polo, luego de que este ponga en duda la validez de los acuerdos aceptados hasta ese momento, lo siguiente:

Ὡ κάλλιστε Πῶλε, ἀλλά τοι ἐξεπίτηδες κτώμεθα ἐταίρους καὶ υἱεῖς, ἵνα ἐπειδὴν αὐτοὶ πρεσβύτεροι γενόμενοι σφαλλώμεθα, παρόντες ὑμεῖς οἱ νεώτεροι ἐπανορθῶτε ἡμῶν τὸν βίον καὶ ἐν ἔργοις καὶ ἐν λόγοις. καὶ νῦν εἴ τι ἐγὼ καὶ Γοργίας ἐν τοῖς λόγοις σφαλλόμεθα, σὺ παρὼν ἐπανόρθου – δίκαιος δ' εἶ – καὶ ἐγὼ ἐθέλω τῶν ὠμολογημένων εἶ τί σοι δοκεῖ μὴ καλῶς ὠμολογηθῆσθαι, ἀναθέσθαι ὅτι ἂν σὺ βούλη⁹⁵. Noble Polo, precisamente por esto tenemos amigos e hijos para que, cuando ya seamos viejos y nos equivoquemos, ustedes, los más jóvenes, estén presentes, para corregir cómo vivimos tanto en los hechos como en las palabras. Así ahora, si yo y Gorgias nos equivocamos en algo, tú aquí presente corrígenos, como es justo que lo hagas, y yo, si algo de lo acordado te parece que no lo acordamos bien, estoy dispuesto a corregir lo que tú quieras, siempre y cuando me confirmes una cosa.

La exigencia de rectificar (ἐπανορθῶ) el error en el que pueden llegar a estar fundados los acuerdos en los que se sostiene el despliegue efectivo del diálogo es la instancia sobre la que se establece el compromiso epistémico de los hablantes, tanto respecto de sus propias palabras como de las de sus interlocutores. Es el procedimiento mediante el que se pueden enmendar los errores cometidos (σφάλλω) con el objeto de alcanzar progresivamente la verdad asentada en los acuerdos. En efecto, Sócrates señala como aspecto esencial de la relación dialógica el compromiso a plantear nuevamente aquellas cuestiones que no cuenten con el acuerdo pleno de los otros y, como correlato de esto, la obligación de rectificar los términos de la discusión cuando lo convenido se revele como inconsistente. En este sentido, cuando Sócrates le dice a Polo *es justo que lo hagas* (δίκαιος δ' εἶ), respecto de la obligación de mantener la actitud crítica en relación con lo que se discute, está enfatizando el elemento intersubjetivo en el que se sustenta la legitimidad del λόγος en cuestión⁹⁶. Aquello que se intenta señalar con esta operación es el hecho de que la validez del propio diálogo depende del entendimiento comunicativo que supera la perspectiva abstracta y fragmentaria que aspira a decir inmediatamente lo que es.

⁹⁵ *Grg.* 461c 5 - d 4.

⁹⁶ IRWIN (1995: 129) afirma que el método dialéctico descansa en el acuerdo de los interlocutores y, por lo tanto, siempre queda abierta la posibilidad de volver a preguntarse por su validez, lo cual significa que una conclusión jamás puede considerarse como incuestionable.

4. El diálogo y su τέλος: hacia la consumación de la ὁμολογία

En el *Gorgias*, la realización de la ὁμολογία no se manifiesta como una instancia de clausura respecto de las cuestiones que se abordan a lo largo de su desarrollo, sino que, por el contrario, su propósito filosófico consiste en forjar nuevos modos de abordar los vínculos con el εἶναι y, por supuesto, con los otros. En definitiva, su designio consiste en transfigurar la unilateralidad y la consecuente asimetría, según la cual se distinguen los discursos encaminados hacia la consecución del éxito inmediato, en un patrón de intercambio recíproco capaz de integrar las cuestiones de validez, inherentes al lenguaje, en un contexto de participación abierta y comunicativa, dado que la práctica del diálogo se encuentra asociada a la intención de establecer un trayecto teórico que culmine con la posibilidad de alcanzar una nueva verdad⁹⁷. Como correlato de estas pretensiones invariables de los vínculos interactivos que apuntan a la búsqueda de la verdad, las instancias en las que la propia trama dialógica se vuelve reflexiva respecto de su alcance como modelo de interacción filosófica son decisivas para llevar a cabo una autoevaluación de lo que se dice. En este sentido, Sócrates le señala a Gorgias lo siguiente:

Καὶ ἐγὼ τοι ὑπώπτειον ταύτην σε λέγειν τὴν πειθῶ καὶ περὶ τούτων, ὦ Γοργία· ἀλλ' ἵνα μὴ θαυμάζῃς ἐὰν καὶ ὀλίγον ὕστερον τοιοῦτόν τί σε ἀνέρωμαι, ὃ δοκεῖ μὲν δηλον εἶναι, ἐγὼ δ' ἐπανερωτῶ – ὅπερ γὰρ λέγω, τοῦ ἐξῆς ἔνεκα περαίνεσθαι τὸν λόγον ἐρωτῶ, οὐ σοῦ ἔνεκα ἀλλ' ἵνα μὴ ἐθιζώμεθα ὑπονοοῦντες προαρπάξειν ἀλλήλων τὰ λεγόμενα, ἀλλὰ σὺ τὰ σαυτοῦ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν ὅπως ἂν βούλη περαίνῃς⁹⁸.

Ya suponía exactamente que esa era la persuasión de la que hablabas y esos los asuntos sobre los que trata, Gorgias. Pero, para que no te resulte extraño si enseguida te pregunto algo de tal clase que te parezca evidente, yo te lo pregunto de nuevo. Pues como digo, te pregunto para que la conversación prosiga su curso en orden y, no es por tí que lo hago, sino para que no nos acostumbremos a arrebatarlos entre nosotros lo que queremos decir haciendo suposiciones, y para que tú procedas y puedas llevar a cabo tu argumento como te parezca.

Sócrates, al haber supuesto (ὑποπτεύω) cuáles eran los objetos de los que se ocupa y la clase particular de persuasión a la que intentaba referirse Gorgias, hace que su intervención remita a la posibilidad de reconstruir el plexo de creencias en el que se fundamenta el sentido de la posición del sofista. De esta forma, la capacidad de interrogar se encuentra dirigida a recobrar el significado de las palabras de su interlocutor, y, como consecuencia de esto, logra

⁹⁷ Cf. NIGHTINGALE, A. W. (2004: 256).

⁹⁸ *Grg.* 454b 8 - c 5.

revelar el alcance de la propia discusión.⁹⁹ Sócrates pregunta para que sus intuiciones iniciales, que luego se terminarán confirmando como válidas, no sorprendan a Gorgias al pronosticar las consecuencias lógicas de las proposiciones que había sostenido inicialmente en forma prerreflexiva. Esto significa que es necesario no pasar por alto ninguno de los elementos implicados en la argumentación, puesto que la verdad immanente a los λόγοι propuestos se tiene que encontrar dentro de los propios límites de la discusión¹⁰⁰. Por estas razones, Sócrates insiste en la necesidad de desenvolver, a partir de sucesivas preguntas, todos los posibles aspectos implicados en cada λόγος, puesto que *hacer suposiciones* (ὑπονοοῦντες προαρκάζειν) no es equivalente a desplegar efectivamente los sobreentendidos de un razonamiento particular. En efecto, aun cuando se intuyan las posibles derivaciones intrínsecas a una tesis filosófica, la convicción parcial se sustrae del análisis y la aceptación en común de la validez de las premisas empleadas en cada argumentación. Al respetar el orden característico de cada discusión, no solo se examina la validez del movimiento argumental sino que también se intenta hacer evidente que la autoridad epistémica, finalmente, no le corresponde a un individuo sino al diálogo como totalidad, es decir, al diálogo como instancia discursiva en la que se evalúa junto con otros la consistencia de los juicios que pretenden ser verdaderos o justos¹⁰¹.

La revisión de cuestiones ya planteadas y los ejercicios de anticipación respecto de los argumentos que se examinan son formas de establecer aquello que es relevante para la coherencia de la secuencia argumental en la que se sostiene la trama¹⁰². Esto implica que los agentes involucrados en la discusión tienen que estar en condiciones de mostrarse eficaces en relación con la posibilidad de mantener bajo un estricto control epistemológico las diferentes tesis propuestas y las consecuencias que de ellas se derivan¹⁰³. Si bien, Sócrates es, en definitiva, aquel que domina con mayor autoridad los diferentes aspectos involucrados en la búsqueda dialógica de la verdad, su pericia dialéctica está comprometida con la experiencia de la ὁμολογία¹⁰⁴.

⁹⁹ Cf. MORGAN, K.A. (2004: 363).

¹⁰⁰ Cf. KLOSKO, G. (1983: 588).

¹⁰¹ Cf. ZAPPEN, J.P. (2004: 49).

¹⁰² Cf. MORGAN, K.A. (2007: 345).

¹⁰³ DODDS (2001: 213) considera que Platón se muestra, por lo general, muy cuidadoso cuando tiene que distinguir la dialéctica socrática, que está definitivamente orientada por la búsqueda de la verdad, de la erística, cuyo objeto es la victoria personal. IRWIN (1995: 122-123), por su parte, además de remarcar que la crítica socrática del conocimiento se encuentra, siempre, regida por la exigencia de dar con un razonamiento verdadero, también sostiene que el proceso refutatorio al que Sócrates somete a sus interlocutores tiene como horizonte arribar a resultados constructivos y, por lo tanto, no es solo una oportunidad para destruir falsas teorías.

¹⁰⁴ Cf. SISSA, G. (1986: 60).

Οἶμαι, ὦ Γοργία, καὶ σὲ ἔμπειρον εἶναι πολλῶν λόγων καὶ καθεωρακέναί ἐν αὐτοῖς τὸ τοιόνδε, ὅτι οὐ ῥαδίως δύνανται περὶ ὧν ἂν ἐπιχειρήσωσιν διαλέγεσθαι διορισάμενοι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαθόντες καὶ διδάξαντες ἑαυτούς, οὕτω διαλύεσθαι τὰς συνουσίας, ἀλλ' ἐὰν περὶ τοῦ ἀμφισβητήσωσιν καὶ μὴ φῆ ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον ὀρθῶς λέγειν ἢ μὴ σαφῶς, χαλεπαίνουσί τε καὶ κατὰ φθόνον οἶονται τὸν ἑαυτῶν λέγειν, φιλονικούντας ἀλλ' οὐ ζητοῦντας τὸ προκείμενον ἐν τῷ λόγῳ· καὶ ἔνιοί γε τελευτῶντες αἰσχιστα ἀπαλλάττονται, λοιδορηθέντες τε καὶ εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες περὶ σφῶν αὐτῶν τοιαῦτα οἷα καὶ τοὺς παρόντας ἄχθεσθαι ὑπὲρ σφῶν αὐτῶν, ὅτι τοιούτων ἀνθρώπων ἠξίωσαν ἀκροαταὶ γενέσθαι¹⁰⁵.

Creo, Gorgias, que tú también tienes experiencia en muchas discusiones y en ellas has reconocido esto: los interlocutores no pueden definir fácilmente los asuntos sobre los que intentan dialogar, ni poner fin a la discusión tras aprender y enseñarse entre ellos. Por el contrario, si hay desacuerdo y uno dice que el otro no habla correctamente o con claridad, se enojan y creen que el otro habla con mala intención, buscando imponerse y no examinando lo expuesto en el discurso. Incluso algunos terminan separándose de manera lamentable, tras insultarse, decir y escucharse unos a otros cosas tales que incluso los presentes se enfadan con ellos mismos por haber prestado atención a tal clase de personas.

La dificultad para precisar (διορίζω) de forma exhaustiva las cuestiones acerca de las que se trata al momento de dialogar (διαλέγω) es la instancia decisiva en la cual la posibilidad de la ὁμολογία queda cancelada y, como correlato de esto, se da lugar a la disolución de la situación dialógica¹⁰⁶. Así, la unilateralidad y la manifestación de opiniones irreconciliables (ἀμφισβητέω) logran desmantelar la capacidad de generar acuerdos y, también, el compromiso, teórico y dramático, en el que se sostiene el diálogo en tanto género. Mientras que en el primer caso aquello que se privilegia es la habilidad para imponerse independientemente de la legitimidad de los argumentos, en el segundo es, precisamente, el acuerdo respecto de esta misma legitimidad lo que consolida la continuidad lógica y la consistencia narrativa. La descomposición de la relación interactiva en la que se fundamenta la práctica del diálogo (διαλύεσθαι τὰς συνουσίας) resulta en la pérdida de las condiciones pragmáticas que viabilizan la construcción de un vínculo discursivo capaz de transformar el lenguaje en un medio de resolución de conflicto epistémicos y, por supuesto, prácticos. Al no estar dispuestos a acometer el examen en común que implica esta clase particular de empresa teórica (οὐ ζητοῦντας τὸ προκείμενον ἐν τῷ λόγῳ), esto es, al

¹⁰⁵ *Grg.* 457c 4 - e 1.

¹⁰⁶ *Cf.* KLOSKO, G. (1983: 592).

negarse a inscribir las diferencias que tienen al interior de un programa intelectual capaz de exponer las deficiencias del tipo de relación intersubjetiva que mantienen entre sí, al mismo tiempo, se vuelven incapaces de reconocer que en las palabras que los distancian, en los λόγοι que, en apariencia, los enfrentan de manera irreconciliable se encuentra, a su vez, la clave para superar esta antítesis, dado que el διαλέγεσθαι no es un mero método que opera desde fuera y, por lo tanto, fuerza la resolución de los conflictos sino que es, por el contrario, la única vía posible para dilucidar en un registro filosófico los criterios universales en los que se debe fundar una συνουσία susceptible de ser realizada como tal.

5. Conclusiones

Dos de las características distintivas del *Gorgias*, que convergen en su capacidad para lograr trasponer en un registro especulativo los intercambios verbales que mantienen los diferentes personajes entre sí, son su sutileza dramática y, conjuntamente, su rigurosidad filosófica. Desde el comienzo, se puede vislumbrar una voluntad constante por transformar conversaciones que, en principio, se plantean como insustanciales en un tópico filosófico en el que no solo hay un cuestionamiento en relación con el alcance, tanto teórico como moral, de lo que se dice sino que, también, se da una reflexión minuciosa respecto del tipo de relaciones interpersonales que deben mantener aquellos involucrados en una discusión relativa a estas cuestiones. De esta manera, la lógica de las creencias y la identidad que se forjan los hablantes, a partir de todo aquello que dicen en función de lo que consideran válido, son reconducidas hacia una deliberación acerca de las condiciones que debe reunir una reflexión en común en la que se logre dar con criterios universales para evaluar la verdad, la moralidad y, por supuesto, la inteligibilidad de lo que proponen todos los involucrados en la discusión. Así, el διαλέγεσθαι logra consolidarse como un tipo concreto de interacción discursiva orientada a la consecución de acuerdos, susceptibles de convertirse en premisas concertadas como válidas para razonamientos posteriores, y, por sobre todo, capaz de establecer los fundamentos en los que debe basarse una συνουσία que esté encaminada, ante todo, a la ἀρετή de aquellos que la comparten.

CAPÍTULO 3

EL FENÓMENO DE LA ΚΟΛΑΚΕΪΑ Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD DEL CIUDADANO

EN TORNO A LA DIMENSIÓN POLÍTICA Y MORAL DEL ACUERDO

La discusión entre Sócrates y Polo se desarrolla a partir de la necesidad de pensar cómo se vincula la naturaleza de las relaciones políticas con la particular dinámica del deseo y los posibles caminos para satisfacer sus demandas. En virtud de esta reflexión en torno al alcance efectivo de las determinaciones volitivas que ponen en movimiento prácticas morales y políticas, en este capítulo procuraremos establecer de qué modo pueden ser leídos los conflictos que se dan entre la inmediatez epistémica que gobierna el deseo, por una parte, y la intención socrática de desplegar los supuestos inmanentes a los procesos deliberativos que motivan las acciones, por la otra. Para esto, en primer lugar, llevaremos a cabo una interpretación de la relación que se da entre la dimensión cívica del goce y la exigencia de legitimidad que se le impone a la urgencia de sus demandas, a partir de un régimen intelectual inscripto en una concepción dialógica de la racionalidad política. En segundo lugar, abordaremos la crítica realizada por Sócrates a la lógica de la adulación y los usos específicos del lenguaje que requiere este tipo particular de interacción discursiva. Por último, consideraremos el modo en que se vincula la pragmática característica de la concepción dialógica de la filosofía con una posible superación del concepto tradicional del castigo discutido por Sócrates.

1. Acerca de la teoría de la motivación

Nicole LORAUX (2008: 26) en su ensayo sobre la guerra civil en la Grecia antigua sostiene que el uso del término δημοκρατία, en el contexto de la vida pública ateniense de los siglos V y IV a.C., debía estar subordinado a múltiples precauciones discursivas orientadas a suprimir los matices conflictivos implicados en su enunciación. Esta obligación cívica de hacer referencia a la democracia evitando que, al invocarla, se pudiera desatar alguna clase de conflicto respecto de su sentido formó parte de una tradición ritual, política e institucional que se remonta tanto al origen histórico de esta forma de gobierno como a su ejercicio efectivo en la Asamblea, el Consejo y los Tribunales. En efecto, aquello que se intentó fundar, mediante el recuerdo que construyó para sí la memoria política de Atenas, fue la necesidad de conjurar el riesgo de que se activaran las antinomias inmanentes a la ciudad

cifradas en lo más profundo de las prácticas democráticas¹⁰⁷. Así, la obligación de resguardar la integridad de la πόλις, sostenida en una política del olvido y nutrida, ante todo, por la ideología del consenso (ὁμόνοια), se mantuvo inalterable a lo largo de la *Pentecontecia* y se quebró transitoriamente durante la tiranía de los Cuatrocientos, primero, y la de los Treinta, algunos años más tarde. Esta fue una actitud recurrente que insistía en salvaguardar la unidad de la ciudad fundada en el frágil consenso que daba sustento a la πόλις democrática¹⁰⁸. El cuidado extremo por evitar la στάσις al interior de Atenas tuvo como correlato una conexión estrecha con una concepción general del λόγος, según la cual la palabra debía estar subordinada a las demandas inmediatas de la acción¹⁰⁹. En este sentido, Kurt RAAFLAUB (1994: 107) considera que el elemento distintivo de la autoconciencia política ateniense estuvo sustentado en el hecho de que reconocían la πολυπραγμοσύνη, es decir, el mandato de involucrarse de manera irrestricta en los asuntos internos y en la política exterior imperialista, como el elemento en el que se fundó y, en el mismo movimiento, se legitimó la trama profunda del poder democrático¹¹⁰.

Ante esta situación, el diálogo socrático procuró redefinir, en su versión platónica, las antinomias relativas a la dinámica pública de la ciudad¹¹¹. Si bien la estructura política de Atenas estaba sostenida en el principio de una distribución equitativa de la autoridad y, como consecuencia de ello, promovía la participación de los ciudadanos mediante el acceso irrestricto al uso público de la palabra (OBER, 2009: 3), el elemento que introduce Sócrates en este contexto, y que, por su parte, Platón lleva hasta sus últimas consecuencias, es la necesidad sistemática de preguntarse de manera radical por la legitimidad de todas las prácticas públicas. Cada intervención cívica que apuntara a resolver los problemas colectivos debía estar subordinada a la obligación de dar cuenta de los criterios de evaluación, tanto epistémicos como políticos y morales, de los que se sirviera en cada caso para sostener sus puntos de vista. En este sentido, la moralidad socrática y sus cuestionamientos en relación con la rectitud de estas instancias de deliberación se enfrentaron con la *Realpolitik* de su tiempo

¹⁰⁷ Cf. LORAUX, N (2008: 11-13).

¹⁰⁸ Cf. PLÁCIDO, D. (1997: 35).

¹⁰⁹ Cf. TH. I. XXII. 2.

¹¹⁰ En relación con esta cuestión, Domingo PLÁCIDO (2003: 13) señala que “tuvo que llegar el momento del apogeo del sistema parlamentario inglés, coincidiendo con el imperialismo en su forma específica representada por la Commonwealth, para que un historiador, George Grote, político activo del partido Whig, se planteara, en su monumental obra *History of Greece* (Londres, 1846-56), el análisis de la peculiar coincidencia entre imperialismo y democracia que caracterizará, a partir de entonces, todos los intentos de comprender la Atenas del siglo V”.

¹¹¹ Cf. OBER, J. (2003: 228).

(KAHN, 1996: 127). El diálogo, en tanto pretende fundamentar los acuerdos racionales sobre los que se deben sostener las discusiones sobre lo común, plantea la reivindicación de virtudes cooperativas ante la búsqueda competitiva y unilateral de la virtud que caracterizó a la πολυπραγμοσύνη imperialista. Para la tradición política ateniense, el uso del lenguaje estaba determinado por la obligación ideológica de no revelar el conflicto inmanente a su propia dinámica ni de subvertir el sometimiento unilateral del λόγος a los ἔργα que caracterizaba a la autoconciencia democrática.

El proyecto político y filosófico formulado por Platón en el *Gorgias* tiene como una de sus prioridades fundamentales el propósito de exponer, bajo los términos que impone el despliegue dialógico de la verdad, el hecho de que la felicidad, tanto colectiva como individual, está determinada por la obligación de establecer un orden racional en la ψυχή de los ciudadanos¹¹². Para ello, la utilización del ἔλεγχος, en tanto medio para eliminar las concepciones morales incoherentes respecto de aquellas que son aceptadas como legítimas luego del análisis en común, se constituye como un esfuerzo cooperativo de ilustración mutua (VLASTOS, 1994: 7). Así, la única vía para mejorar la vida con vistas a alcanzar la realización de la virtud es el examen filosófico llevado a cabo según el régimen intelectual centrado en preguntas, característico del diálogo¹¹³. La dialéctica reorienta las prácticas discursivas hacia un registro comunicativo, en el cual la condición de posibilidad para establecer criterios de moralidad y criterios epistémicos está sostenida en la necesidad de reconocer la ὁμολογία como el elemento en el que se vuelve efectivo el cumplimiento de la verdad. En este sentido, la necesidad de reflexionar acerca de la cuestión de la adulación se impone como la instancia en la que se expresa de modo más ostensible el conflicto entre el deseo de vivir una vida buena y las dificultades que conlleva su realización.

Si la posibilidad de alcanzar la εὐδαιμονία implica el deber de remover la ignorancia de la ψυχή de los ciudadanos para, así, reemplazarla por el conocimiento práctico que da lugar a la exigencia moral de realizar, siempre, la virtud¹¹⁴, entonces el único medio para hacer presentes las contradicciones internas que llevan a los individuos a cometer injusticia es la formulación de preguntas que logren superar las limitaciones que le imponen a la voluntad las perspectivas particulares, prerreflexivas y unilaterales características de la retórica de la

¹¹² Cf. IRWIN, T. (1995: 114).

¹¹³ Cf. BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (2000: 150).

¹¹⁴ Cf. ROWE, CH. (2007: 100-101).

κολακεία¹¹⁵. En efecto, aquel método autorizado para liberar al alma del mal y de la injusticia es, precisamente, el diálogo, en tanto es el único procedimiento ético capaz de demostrar la incompatibilidad que existe entre el deseo irracional y la posibilidad concreta de convertirse, gracias a él, en un individuo virtuoso. La reflexión moral y, en especial, la teoría de la motivación que Platón explicita en el *Gorgias* se encuentran encaminadas hacia la posibilidad de hacer confluir una determinada concepción de la vida pública con el cultivo de las virtudes que contribuyen a la realización de la vida buena. En este contexto, la consideración de las emociones, entendidas como un momento constitutivo de la conformación del carácter de los ciudadanos, es esencial para pensar una concepción política integral en la cual la posibilidad de alcanzar la excelencia individual es la finalidad hacia la que debe apuntar una πόλις justa¹¹⁶.

El programa ético del *Gorgias* tiene como horizonte filosófico la exigencia de ofrecer una propuesta teórica que logre demostrar de qué manera la justicia puede llegar a convertirse en el objeto privilegiado del deseo. Esto implica, como señala KLOSKO (1983: 581-582), el surgimiento de una moral psicológica capaz de plantear un nuevo canon de la virtud. Así, la revisión de los patrones prácticos, en los que se debe dirimir su legitimidad, debe tener como uno de sus objetivos prioritarios la reflexión respecto de los esquemas de interacción discursiva a partir de los cuales se configura la estructura de la motivación individual y, por supuesto, política. Cuando Polo acusa a Sócrates de haber forzado a Gorgias para que acepte su tesis sobre la retórica, considera que el recurso a la αἰσχύνη fue el factor decisivo que llevó a su maestro a admitir la validez de una definición con la que, en principio, no estaría de acuerdo¹¹⁷. Así, Polo establece una conexión entre las motivaciones subjetivas y la discusión racional acerca de los fundamentos de la acción que se contraponen con la versión que Sócrates pretende construir, sin éxito, a lo largo de toda la obra. Para fundamentar esta posición, dice lo siguiente:

Τί δέ, ὦ Σώκρατες; οὕτω καὶ σὺ περὶ τῆς ῥητορικῆς δοξάζεις ὥσπερ νῦν λέγεις; ἢ οἶει – ὅτι Γοργίας ἠσχύνθη σοὶ μὴ προσομολογήσαι τὸν ῥητορικὸν ἄνδρα μὴ οὐχὶ καὶ τὰ δίκαια εἰδέναι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ, καὶ ἐὰν μὴ ἔλθῃ ταῦτα εἰδὼς παρ’ αὐτόν, αὐτὸς διδάξειν, ἔπειτα ἐκ ταύτης ἴσως τῆς ὁμολογίας ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις – τοῦτο <ὁ> δὴ ἀγαπᾶς, αὐτὸς ἀγαγὼν ἐπὶ τοιαῦτα ἐρωτήματα – ἐπεὶ τίνα οἶει

¹¹⁵ Cf. TARRANT, H. (2006: 256).

¹¹⁶ Cf. BALOT, R. (2009: 13-14).

¹¹⁷ Cf. DODDS, E. R. (2001: 221).

ἀπαρνήσεσθαι μὴ οὐχὶ καὶ αὐτὸν ἐπίστασθαι τὰ δίκαια καὶ ἄλλους διδάξειν; – ἀλλ' εἰς τὰ τοιαῦτα ἄγειν πολλὴ ἀγροικία ἐστὶν τοὺς λόγους¹¹⁸.

¿Y qué, Sócrates? ¿También tú opinas acerca de la retórica lo que estás diciendo ahora? ¿O lo crees porque Gorgias sintió vergüenza en no acordar contigo que el orador no conoce lo justo, lo bello y lo bueno, y dijo que si alguien se le acercara sin conocer esto él mismo se lo enseñaría? Y tal vez, por ese acuerdo surgió una contradicción en el razonamiento, y, por cierto, esto es lo que hace que te regocijes, conducir tú mismo a eso con tus preguntas; ¿quién crees que negaría que conoce lo justo y que lo enseñaría a los otros? Pero, llevar la conversación a tal punto sería muy grosero.

Polo, en esta confusa intervención¹¹⁹, recusa el fundamento del acuerdo concedido (προσομολογέω) por Gorgias, a partir del cual admite como válida la opinión de Sócrates respecto de la retórica, ya que considera la presencia de la αἰσχύνη como un factor que perturba la independencia argumentativa del razonamiento seguido hasta ese momento¹²⁰. Esta observación que realiza Polo hace que la ὁμολογία consentida por Gorgias pueda ser imputada de despertar sospechas, al estar contaminada por un elemento, al menos en primera instancia, ajeno a sus motivaciones más íntimas. Sin embargo, aquello que destaca la referencia a la αἰσχύνη, en este contexto, es el hecho de que lo que se está discutiendo no es la superación de una mera definición conceptual acerca de la naturaleza de la retórica sino, ante todo, una forma diferente de plantear las relaciones interpersonales¹²¹. Al señalar que la fuente de las contradicciones presentes en el razonamiento de Gorgias es el acuerdo que se vio obligado a entablar con Sócrates a causa de la vergüenza (ἔπειτα ἐκ ταύτης ἴσως τῆς ὁμολογίας ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις), Polo denuncia, desde su perspectiva, el vínculo espurio que se puede llegar a dar entre la ὁμολογία aceptada por Gorgias y sus convicciones individuales. Según esta propuesta, la secuencia dialógica orientada al acuerdo dirigida mediante preguntas (αὐτὸς ἀγαγὼν ἐπὶ τοιαῦτα ἐρωτήματα) se distingue como un procedimiento ineficiente desde el punto de vista argumentativo y, como señala la acusación de ἀγροικία, impropio desde el punto de vista de los patrones de urbanidad (ἀστεῖος) de las discusiones políticas (MICHELINI, 2003: 50). Sin embargo, la emergencia de la αἰσχύνη en relación con la práctica dialógica, como ha demostrado TARNOPOLSKY (2010: *passim*), se encuentra asociada a la probabilidad de lograr generar una disposición moral

¹¹⁸ *Grg.* 461b 2-461c 4.

¹¹⁹ DODDS (2001: 223), CANTO (1993: 321), IRWIN (1995: 128-129), CAPPELLETTI, A. J. (210: 140) y SANTA CRUZ (2013: 90) destacan las dificultades sintácticas y los anacolutos que dificultan la traducción de este pasaje.

¹²⁰ *Cf.* KAHN, CH. (1983: 85-97) y SISSA, G. (1986: 58).

¹²¹ *Cf.* TARNOPOLSKY, CH. (2010: 22).

capaz de refrenar las tendencias tiránicas al interior de la propia ψυχή y, como resultado de ello, restringir la lógica de la adulación en la que la vergüenza funda su eficacia política. En este pasaje, aquello que se encuentra en disputa es, precisamente, la manera en que se abordan y, también, se evalúan las creencias que operan como fundamento de las motivaciones que determinan las acciones concretas de los individuos¹²². Así, mientras que la voluntad de Sócrates apunta a generar una perplejidad intelectual que permita reorientar los vínculos interactivos hacia una búsqueda en común de verdades morales sostenidas por acuerdos racionales, el reproche de Polo, respecto de la pérdida de autenticidad que implica renunciar a una convicción por αἰσχύνη, se encuentra subordinado a una concepción de las relaciones intersubjetivas en la que el otro y sus creencias deben ser incluidos en el discurso propio por la vía de la adulación.

En contraposición con las prácticas discursivas que intentan subsumir la dimensión interactiva del λόγος en una concepción del lenguaje exclusivamente instrumental, la dialéctica, en este entorno, opera como una instancia capaz de despejar el error de la ψυχή, en tanto procura establecer los criterios que permiten distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo y lo justo de lo injusto. Este aspecto metadiscursivo del diálogo, en el que se evalúa el alcance moral del discurso, se presenta de manera evidente cuando Sócrates, al momento de enfrentar las críticas de Polo respecto del posible carácter ofensivo de sus refutaciones, le plantea lo siguiente:

Δεινὰ μεντὰν πάθοις, ὦ βέλτιστε, εἰ Ἀθήναζε ἀφικόμενος, οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν, ἔπειτα σὺ ἐνταῦθα τούτου μόνος ἀτυχήσῃς. ἀλλὰ ἀντίθεος τοι σοῦ μακρὰ λέγοντος καὶ μὴ ἐθέλοντος τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι, οὐ δεινὰ ἂν αὐτὸ ἐγὼ πάθοιμι, εἰ μὴ ἐξέσται μοι ἀπιέναι καὶ μὴ ἀκούειν σου; ἀλλ' εἴ τι κήδη τοῦ λόγου τοῦ εἰρημένου καὶ ἐπανορθώσασθαι αὐτὸν βούλει, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον, ἀναθέμενος ὅτι σοι δοκεῖ, ἐν τῷ μέρει ἐρωτῶν τε καὶ ἐρωτώμενος, ὥσπερ ἐγὼ τε καὶ Γοργίας, ἔλεγχέ τε καὶ ἐλέγχου¹²³.

Sufrirías algo terrible, querido, si al llegar a Atenas, de toda la Hélade el lugar con mayor libertad para hablar, solo tú tienes la desgracia de ser privado de ella. Pero, examina lo contrario, ¿si hablaras extensamente y no quisieras responder a lo que se te pregunte, no sufriría también yo algo terrible si no se me permitiera alejarme y dejar de escucharte? Pero, si tienes algún interés en la conversación que mantuvimos y quieres corregir, como recién decía, volviendo a plantear lo que te parezca, preguntando a veces y otras respondiendo, tal como Gorgias y yo, refútame y sé refutado

¹²² Cf. ROWE, CH. (2007: 93-94).

¹²³ Grg. 461e 1 - 462a 5.

La referencia de Sócrates a la *libertad para hablar* (ἐξουσία τοῦ λέγειν) en Atenas destaca, con cierta ironía, una dimensión específica de la παρρησία que alude a la autoridad, la licencia e, incluso, la arbitrariedad en el uso público de la palabra. En efecto, el significado de ἐξουσία en este pasaje remite a un empleo del λόγος en el que se enfatiza la relación que mantiene con el poder en tanto fuente de su eficacia. Por esta razón, IRWIN (1995: 129) sostiene, con acierto, que esta alusión de Sócrates no es enteramente inocente, puesto que los oradores no acostumbraban a hablar con absoluta libertad, sino que, por el contrario, sus intervenciones se encontraban subordinadas al programa inmoral de la adulación. Sócrates, señala que prohibirle a Polo que diga lo que quiera (οὐκ ἐξέσται μοι λέγειν ὅποσα ἂν βούλωμαι¹²⁴) y que le impidan a él, a su vez, marcharse cuando aquel pronuncie un discurso largo constituyen un gran daño (δαινός). Este daño, que se genera cuando las prácticas discursivas no se atienen únicamente a las regulaciones procedimentales que ellas mismas se imponen en un diálogo sincero, sólo puede ser reparado a partir de la propuesta que Sócrates le ofrece de inmediato a su interlocutor. Cuando le plantea a Polo que, si tiene interés en lo que están hablando, corrija, pregunte, responda y refute aquello que desee, lo que está haciendo es establecer las condiciones a las que se debe ajustar el diálogo¹²⁵, si lo que se busca es la superación de los obstáculos externos a la discusión que impiden la oportunidad de alcanzar el entendimiento mutuo.

2. El fenómeno de la adulación política y la práctica dialógica

La evaluación crítica de los vínculos que mantienen entre sí el uso instrumental del lenguaje, el poder y el deseo es el eje de la discusión en la que se ven involucrados Sócrates y Polo. Sócrates, al introducir la κολακεία, como aquel término que pretende dar cuenta de la tarea que se impone para sí la retórica del halago, destaca el carácter ilegítimo de esta propuesta lingüística al momento de establecer parámetros de interacción política. El presupuesto pragmático que subyace a esta perspectiva es la certeza de que la ψυχή es susceptible de ser modelada unilateralmente mediante el λόγος y, según cuál sea el régimen expresivo que se tenga como modelo de articulación intersubjetiva, los procedimientos discursivos que se privilegien en cada caso apuntarán a configurar una determinada τάξις del

¹²⁴ *Grg.* 461d 8 - 9.

¹²⁵ *Cf.* PLOCHMANN, G. K & ROBINSON, F. E. (1988: 55).

alma¹²⁶. La objeción socrática al planteo de Polo aspira a demostrar, ante todo, la necesidad de que la escisión entre deseo y legitimidad propuesta por el discípulo de Gorgias corrompe la posibilidad de alcanzar el tipo de disposición anímica, modelada en términos discursivos, que requiere la práctica de la virtud¹²⁷. El diálogo se presenta como un modelo de interacción filosófica y, por sobre todo, moral¹²⁸, en el que se destaca la búsqueda permanente de un entendimiento mutuo consolidado a través de una discusión franca y abierta¹²⁹. En este sentido, en el *Gorgias*, se reivindican dos elementos que apuntan a neutralizar los efectos de la retórica basada en la lógica de la adulación: en primer término, la certeza de que la injusticia es, por sobre todo, un padecimiento del alma y, en segundo término, la convicción de que existe una práctica discursiva capaz de dar término a aquella perturbación espiritual¹³⁰.

La retórica, en su formulación ajustada al principio de la *κολακεία*, tiene por objeto la autoprotección de los individuos en un contexto dominado por disputas en las que no solo la reputación sino, por sobre todo, la propia existencia se encontraban en riesgo permanente (ARENDS, 2007: 54). En este sentido, cuando se plantea cuál es el mejor modo de vida y, con vistas a conseguirlo, se discute qué clase de prácticas sociales es necesario cultivar para merecer la felicidad, la oposición entre estas dos versiones contrapuestas del uso público del lenguaje alcanza una relevancia determinante. En 462e 3 - 463a 4, se pone de manifiesto el tono de esta polémica cuando Sócrates, luego de que Polo haya preguntado si la retórica y la cocina son lo mismo, plantea lo siguiente:

ΣΩ. Οὐδαμῶς γε, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς μὲν ἐπιτηδεύσεως μόριον.

ΠΩΛ. Τίνος λέγεις ταύτης;

ΣΩ. Μὴ ἀγροικότερον ἢ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν ὀκνῶ γὰρ Γοργίου ἔνεκα λέγειν, μὴ οἴηταί με διακωμῶδειν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα. ἐγὼ δέ, εἰ μὲν τοῦτό ἐστιν ἡ ῥητορικὴ ἢν Γοργίας ἐπιτηδεύει, οὐκ οἶδα – καὶ γὰρ ἄρτι ἐκ τοῦ λόγου οὐδὲν ἡμῖν καταφανὲς ἐγένετο τί ποτε οὗτος ἡγεῖται – ὁ δ' ἐγὼ καλῶ τὴν ῥητορικὴν, πράγματός τινός ἐστι μόριον οὐδενὸς τῶν καλῶν.

Σός. – De ninguna manera, sino que son parte de la misma ocupación.

Pol. – ¿De cuál hablas?

Σός. – No quisiera ser grosero al decir la verdad, no me atrevo a decirlo por Gorgias, no sea que crea que me burlo de su ocupación. Yo si esta es la retórica de la que se ocupa Gorgias, no lo sé, ya que a partir de la conversación anterior no quedó suficientemente claro lo que él piensa; lo que yo, por mi parte, llamo retórica es una parte de una práctica que no está entre las cosas bellas.

¹²⁶ Cf. MACÉ, A. (2007: 83).

¹²⁷ Cf. PENNER, T. (1991: 148).

¹²⁸ Cf. GILL, CH. (2006: 138).

¹²⁹ Cf. DAVIDSON, D. (2005: 255).

¹³⁰ Cf. KAHN, CH. (1996: 126-129).

La fórmula $\mu\eta\ \acute{\alpha}\gamma\rho\omicron\iota\kappa\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \eta\grave{\iota}$ es una manera habitual de disculparse antes de expresar una opinión que, de antemano, se sabe que, tal vez, puede generar alguna clase de molestia o incomodidad en aquellos que la escuchan (DODDS, 2001: 224). Sin embargo, aun cuando Sócrates sugiere, en términos irónicos, que la franqueza de las palabras que desea proferir podría llegar a causarle malestar a Gorgias y, como consecuencia, decide no pronunciarlas, su estrategia argumentativa y el léxico al que recurre para evitarlas aluden a ellas y, al mismo tiempo, las confrontan con un tipo de experiencia interactiva que se le contrapone. En primer término, la referencia a la ocupación de Gorgias como mera $\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\acute{\eta}\delta\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$, es decir, como una actividad genérica que no alcanza el estatuto de $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ ¹³¹, pone de manifiesto una voluntad evidente de retomar la crítica a la retórica que venía desarrollando hasta ese momento. A su vez, al destacar que es incapaz, por sí mismo, de alcanzar una definición unilateral de la naturaleza de la retórica, también subraya que tanto lo que él quiere decir como lo que Gorgias ha dicho requieren un análisis en común para descifrar su sentido. Esto significa que la resolución de la perplejidad que se había planteado respecto de la naturaleza y el objeto de la retórica no puede ser aclarada a través de procedimientos típicamente retóricos. Sócrates considera que su falta de conocimiento respecto de la caracterización del tipo de retórica que practica Gorgias depende de la conversación que había mantenido anteriormente con él. Esta discusión, al no lograr establecer con precisión una solución para dar respuesta a la pregunta que la había generado¹³², al mismo tiempo es la fuente de su ignorancia. De este modo, si bien Sócrates distingue la retórica gorgiana de otra clase de retórica a la que considera inferior en términos morales y, también, epistémicos¹³³, al mismo tiempo deja en claro que ni la primera ni, tampoco, la segunda están en condiciones de exponer con detalle las cosas sobre las que tratan y la perspectiva teórica desde la cual son abordadas. Además, en el momento en que dice *lo que yo, por mi parte, llamo retórica es una parte de una práctica que no está entre las cosas bellas* ($\delta\ \delta\prime\ \acute{\epsilon}\gamma\omega\ \kappa\alpha\lambda\omega\ \tau\acute{\eta}\nu\ \acute{\rho}\eta\tau\omicron\rho\iota\kappa\acute{\eta}\nu,\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \mu\acute{\omicron}\rho\iota\omicron\nu\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\lambda\omega\tilde{\nu}$) acentúa que se está refiriendo a una creencia personal que no ha pasado, todavía, por la crítica en común característica del diálogo y, aunque siguiendo la inverosímil prescripción de cortesía que había anunciado al comienzo, hace explícita su voluntad de no subordinar sus

¹³¹ Cf. PLOCHMANN, G. K & ROBINSON, F. E. (1988: 58).

¹³² *Vide infra.*

¹³³ Cf. STAUFFER, A. (2006: 44).

palabras a la deshonestidad, tanto teórica como práctica, que conllevan los discursos que se ajustan a las demandas de la *κολακεία*¹³⁴.

A continuación, una vez que Gorgias anima a Sócrates a que retome la indagación en torno a la condición de la retórica, este establece los requisitos procedimentales que debe seguir la discusión de allí en más para que no se interrumpa otra vez el diálogo.

Δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναι τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις· καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν. ταύτης μοι δοκεῖ τῆς ἐπιτηδεύσεως πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα μέρη εἶναι, ἐν δὲ καὶ ἡ ὀψοποικὴ ὃ δοκεῖ μὲν εἶναι τέχνη, ὡς δὲ ὁ ἐμὸς λόγος, οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή. ταύτης μέρη καὶ τὴν ῥητορικὴν ἐγὼ καλῶ καὶ τὴν γε κομμωτικὴν καὶ τὴν σοφιστικὴν, τέτταρα ταῦτα μέρη ἐπὶ τέτταρσιν πράγμασιν. εἰ οὖν βούλεται Πῶλος πυνθάνεσθαι, πυνθανέσθω οὐ γὰρ πῶ πέπυσται ὁποῖόν φημι ἐγὼ τῆς κολακείας μέρη εἶναι τὴν ῥητορικὴν, ἀλλ' αὐτὸν λέληθα οὐπω ἀποκεκριμένως, ὃ δὲ ἐπανερωτᾷ εἰ οὐ καλὸν ἡγοῦμαι εἶναι. ἐγὼ δὲ αὐτῷ οὐκ ἀποκρινοῦμαι πρότερον εἴτε καλὸν εἴτε αἰσχροὸν ἡγοῦμαι εἶναι τὴν ῥητορικὴν πρὶν ἂν πρῶτον ἀποκρίνωμαι ὅτι ἐστίν. οὐ γὰρ δίκαιον, ὦ Πῶλε· ἀλλ' εἴπερ βούλει πυνθέσθαι, ἐρώτα ὁποῖον μέρη τῆς κολακείας φημι εἶναι τὴν ῥητορικὴν¹³⁵.

Me parece, Gorgias, que hay cierta ocupación sin arte, pero que exige un espíritu sagaz, valiente y, por naturaleza, capaz para relacionarse con los hombres; y, en resumen, yo la llamo adulación. Me parece que hay otras muchas partes de esta; una, la cocina. Lo que parece ser un arte pero, de acuerdo con lo que vine diciendo, no es más que una práctica y una rutina. Aparte de la adulación también la llamo retórica, así como cosmética y sofística, cuatro partes que se aplican a cuatro objetos. Así, si Polo quiere interrogarme, que lo haga, pues aún no sabe qué parte de la adulación digo que es la retórica; no ha advertido que aún no respondí y sigue preguntándome si no creo que es algo bello. Yo no voy a responderle si considero a la retórica como algo bello o feo antes de que le haya dicho qué es. No sería correcto, Polo. Pero, si quieres informarte, pregúntame qué parte de la adulación digo yo que es la retórica.

Sócrates retoma la postura que había insinuado en 462e 6 - 8 al referirse a la retórica como una *ἐπιτήδευσις* inespecífica, en oposición a la *τέχνη* que se ve obligada a determinar con precisión su objeto y su campo de acción. Las tres características anímicas que requiere la práctica de la retórica, (*ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις*) remiten a destrezas y disposiciones herederas de una concepción de los asuntos públicos y los discursos asociados a ellos que configuran el blanco de las críticas de Platón a la política ateniense de los siglos V y IV a. C. La sagacidad (*στοχαστική*) del espíritu remite, como sostiene CANTO (1993: 321) a la perspicacia del orador cuyo fin es responder, ante las demandas de los interlocutores circunstanciales, según

¹³⁴ Cf. TARNOPOLSKY, CH. (2010: 13).

¹³⁵ *Grg.* 463a 6 - 463c 7.

la exigencia de sus deseos transitorios y no de acuerdo con las demandas de un discurso orientado a la búsqueda de la verdad. La valentía (ἀνδρεία), por su parte, implica una concepción de la vida política configurada de acuerdo con un modelo de ciudadanía oriundo de la tradición aristocrática¹³⁶, según la cual las cuestiones de legitimidad se encuentran subordinadas a la lógica del poder. En contraposición, la perspectiva planteada por Sócrates presenta como elemento distintivo la exigencia teórica de dar con un principio de inteligibilidad capaz de fundamentar todo aquello que se hace, se dice y, en última instancia, se siente. Por último, el espíritu apto por naturaleza para las relaciones humanas (φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις), al conjugar la complejidad del sentido del término δεινός con la capacidad para entablar vínculos interpersonales (προσομιλέω), compendia, en una breve sentencia, la arbitrariedad, el poder y, por supuesto, la habilidad asociados a la saturación semántica característica de lo δεινός con una destreza discursiva capaz de generar una determinada disposición psíquica en aquellos hacia los que se encuentra dirigida.

El concepto de κολακεία si bien, por lo general, es traducido por adulación¹³⁷ desde un punto de vista pragmático, su significado tiene un vínculo enfático con la dimensión moral que caracteriza al lenguaje cuando su uso se encuentra encaminado a establecer relaciones interpersonales. En efecto, la κολακεία es la antítesis de la franqueza de acto y palabra que caracteriza la posición socrática y, por sobre todo, implica una denuncia respecto del oportunismo de los discursos políticos cuando están orientados por motivaciones estrictamente instrumentales (DODDS, 2001: 225). IRWIN (1995: 131) considera, oportunamente, que la κολακεία hace su aparición en el espacio público cuando los agentes involucrados en él se preocupan, antes que nada, por satisfacer anhelos inmediatos en vez de encauzar sus discusiones acerca de lo común según bienes legítimos¹³⁸. Así, la retórica guiada por la elaboración de estrategias discursivas supeditadas a la consecución de la κολακεία de ninguna manera puede llegar a formar parte de una propuesta política y moral cuya finalidad sea lograr una reformulación de los criterios de interacción, con el fin de hacer coincidir el deseo con la justicia. Esta crítica a la retórica de la adulación, sin embargo, no implica una recusación definitiva de la dimensión emotiva de la ψυχή, dado que, como ha demostrado TARNOPOLSKY (2010: 17) Platón, en el *Gorgias*, no niega de plano la retórica y las pasiones,

¹³⁶ Cf. RAAFLAUB, K. (1997: *passim*).

¹³⁷ Cf. CALONGE RUIZ, J. (1992: 47), CAPPELLETTI, A. J. (2010: 143) y SANTA CRUZ, M. I. (2013: 95).

¹³⁸ Cf. STAUFFER, A. (2006: 45).

sino que, por el contrario, procura integrarlas en la lógica de las relaciones intersubjetivas, propia de la dinámica política, con el objeto de lograr articular una crítica potencialmente transformadora de la vida pública de su tiempo.

La asociación de la *κολακεία* con la práctica (*ἐμπειρία*) y la rutina (*τριβή*) supone una contraposición entre las actividades sometidas a las exigencias epistémicas propias de racionalidad que impone el *λόγος* y aquellas habilidades sociales que se pueden llevar a cabo al margen de su rigurosidad teórica¹³⁹. Este contraste depende de dos modelos prácticos diferenciados: mientras que el *ῥήτωρ* adquiere su pericia por hábito¹⁴⁰, la versión platónica del *πολίτης* pretende conjugar las diferentes formas de interacción que constituyen la trama de lo común de la ciudad con los parámetros de justicia y verdad impuestos por el *λόγος*. Esto implica que la relación que debe mantener el conocimiento, ya sea práctico o teórico, con el poder tiene que estar dirigida por criterios de legitimidad susceptibles de ser expuestos con claridad ante los otros. Por esto, cuando Sócrates le exige a Polo que le pregunte con corrección para saber qué parte de la adulación es la retórica, lo hace para oponerla a un saber basado en la necesidad de dar con una fundamentación respecto del carácter universal del conocimiento y de los procedimientos racionales por medio de los que se alcanzan los compromisos en los que se debe sostener la justicia de la *πόλις*. Sócrates, al sugerir que el curso intelectual que permite alcanzar un discernimiento válido sobre la práctica retórica debe guiarse por la interrogación crítica y no por un preguntar azaroso, parte del presupuesto de que existe suficiente verdad en cada uno como para saber en qué consiste la naturaleza de la vida pública y cómo deben eliminarse las contradicciones en las que se incurren al hacer un uso prerreflexivo del lenguaje¹⁴¹, con el objeto de dar con un concepto legítimo de ella. En este sentido, el *ἔλεγχος* se constituye como la práctica sobre la que se sostiene la posibilidad de alcanzar la verdadera *κοινὴ βουλή* a la que apunta el diálogo filosófico¹⁴², la cual, en palabras de GADAMER (2007: 96), es la experiencia que habilita la transformación de los puntos de vista antitéticos en una interpretación compartida del mundo.

¹³⁹ Cf. TARNOPOLSKY, CH. (2010: 48).

¹⁴⁰ Cf. IRWIN, T. (1995: 132).

¹⁴¹ Cf. DAVIDSON, D. (2005: 230).

¹⁴² Cf. KAHN, CH. (1996: 127).

3. El acuerdo dialógico: una terapéutica para la *κολακεία*

Sócrates, en 464b 3 - 4, cuando sostiene que llama políticas a las artes que se ocupan del alma (τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ), en referencia a la legislación (νομοθετική) y la justicia (δικαιοσύνη), brinda una clave fundamental para abordar la interpretación acerca de la condición del saber filosófico que se ofrece en el *Gorgias*. En efecto, si la naturaleza de la verdad y de la justicia de las relaciones políticas se basa en la suposición de que los fundamentos teóricos que las legitiman deben volverse explícitos mediante la práctica del diálogo, aquella τέχνη capaz de revelarlos no puede estar sostenida en una concepción instrumental de la interacción discursiva. A su vez, esta perspectiva tampoco puede ser deudora de una concepción unilateral del poder, es decir, del poder entendido como una posesión personal inexpugnable e intransferible, a la manera de, por ejemplo, la tiranía, sino que, por el contrario, tiene la exigencia filosófica de ofrecer una teoría intersubjetiva de la capacidad de gobernar, implicada en la esencia del ejercicio de la ciudadanía. Sócrates, en concordancia con esto, al considerar que el poder debe ser un bien (ἀγαθόν) para el que lo tiene¹⁴³, niega definitivamente que los oradores y los tiranos puedan llegar a poseerlo¹⁴⁴, en tanto *solo hacen lo que les parece lo mejor* (ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι¹⁴⁵), esto es, aquello que desean al margen de la legitimidad que conlleva.

PENNER (1991: 148) lleva a cabo una apreciación certera de este tópico cuando señala que la escisión entre poder y legitimidad es el centro de los reproches socráticos a la concepción de la retórica expuesta por Polo y, al mismo tiempo, es el punto esencial de la crítica al ejercicio público de la palabra, tal como se desarrolla en el *Gorgias*. Esta crítica, sustentada en la exigencia teórica de llevar a cabo una deliberación reflexiva acerca de esta disociación entre una determinada actividad discursiva y la rectitud de lo que en ella se sostiene, es, desde ya, el aspecto más relevante del examen llevado a cabo por Platón respecto de las prácticas políticas de su época. En este sentido, la refutación de los dichos del discípulo de Gorgias implica, por una parte, un análisis exhaustivo del concepto de poder y, por la otra, la subordinación de su ejercicio a un principio racional (PENNER, 1991: 149 - 150). La posición que adopta Sócrates en relación con esta cuestión se encuentra regida por la pretensión normativa de exponer racionalmente la estructura profunda en la que se basan las

¹⁴³ *Grg.* 466b 6 - 7.

¹⁴⁴ *Grg.* 466b 9 - 10 y 466d 7 - 8.

¹⁴⁵ *Grg.* 466e 1 - 2.

disposiciones volitivas que dan lugar a una acción significativa para aquel que actúa y, por supuesto, para los demás. En función de esto, PENNER (1991: 162-163) señala que el experto *en la ciencia de la felicidad*, es decir, el filósofo, debe procurar volver inteligible el fundamento de la relación que mantienen los medios con los fines en la estructura cognitiva a partir de la que se origina toda acción relevante. De esta forma, la especificidad de la tarea que se impone a sí misma la filosofía tiene que estar comprometida con prácticas intelectuales en las cuales el sentido de las discusiones acerca de las motivaciones que dan lugar a la acción de los individuos debe dilucidarse en términos interactivos.

Sócrates pone en evidencia esta conexión entre poder, legitimidad y diálogo cuando le dice a Polo lo siguiente:

Οὐκοῦν ἀποδείξεις τοὺς ῥήτορας νοῦν ἔχοντας καὶ τέχνην τὴν ῥητορικὴν ἀλλὰ μὴ κολακείαν, ἐμὲ ἐξελέγξας; εἰ δέ με ἐάσεις ἀνέλεγκτον, οἱ ῥήτορες οἱ ποιοῦντες ἐν ταῖς πόλεσιν ἃ δοκεῖ αὐτοῖς καὶ οἱ τύραννοι οὐδὲν ἀγαθὸν τοῦτο κεκτήσονται, ἡ δὲ δύναμις ἐστίν, ὡς σὺ φῆς, ἀγαθόν, τὸ δὲ ποιεῖν ἄνευ νοῦ ἃ δοκεῖ καὶ σὺ ὁμολογεῖς κακὸν εἶναι ἢ οὐ;¹⁴⁶

Entonces, ¿vas a demostrar que los oradores tienen inteligencia y que la retórica es una técnica y no adulación, y me refutarás? Pero, si no me refutas, los oradores, que hacen en la ciudad lo que a ellos les parece, y los tiranos no adquieren ningún bien en eso. Ya que el poder, como dices, es algo bueno y también tú reconoces que el hacer sin inteligencia lo que a uno le parece es un mal, ¿o no?

La demanda de exhibir el saber implicado en las consideraciones previas llevadas a cabo por Polo, tal como se hace patente en la ἀπόδειξις reclamada por Sócrates a su interlocutor, es la instancia pragmática en la que se requiere que las creencias inmediatas alcancen el estatuto de un conocimiento compartido. En este sentido, la racionalidad que se debe demostrar respecto de los oradores tiene que ser reconocida en un entorno discursivo en el que las intenciones subjetivas que dirigen las acciones deben ser susceptibles de ser evaluadas a partir de criterios morales y epistémicos comunes. Lo que muestra la oposición entre τέχνη y κολακεία es, precisamente, la incompatibilidad que existe entre las prácticas realizadas según procedimientos que, llegado el caso, puedan dar cuenta de los supuestos y los fines que guían su desenvolvimiento y aquellas destrezas discursivas cuya efectividad depende, de manera unilateral, de que los otros ignoren los intereses que se persiguen al utilizarlas. Sócrates, cuando reclama que para esclarecer la naturaleza de lo que se discute deben comprometerse con el régimen interrogativo que impone el ἔλεγχος, procura

¹⁴⁶ Grg. 466e 13 - 467a 6.

identificar el saber aparente de los oradores y los tiranos –en este caso encarnado en las opiniones de Polo– con la ausencia de un bien real que regule la legitimidad de sus acciones. Así, en este pasaje, Sócrates, como advierten PLOCHMANN y ROBINSON (1988: 76), subraya la incapacidad para realizar algo bueno si no se posee el conocimiento racional necesario para dar con el registro conceptual que requiere la fundamentación en la que se sostienen los actos justos. Efectivamente, aquello que insinúa cuando asimila la ausencia de poder con la creencia injustificada es el hecho de que, al igual que el diálogo que están manteniendo en ese momento, la fuente de validez y, al mismo tiempo, del carácter de ἀγαθός de la δύναμις depende de un acuerdo engendrado por motivaciones racionales explícitas.

La necesidad de exponer la naturaleza de la dinámica del deseo y la relación que tiene que mantener con un principio normativo que la legitime es encarnada en términos dramáticos por Sócrates y sus interlocutores circunstanciales, en este caso Polo. En este sentido, en 468b 8 - 468c 8 mantienen el siguiente intercambio verbal:

ΣΩ. Οὐκοῦν ὡμολογήσαμεν, ἃ ἔνεκά του ποιούμεεν, μὴ ἐκεῖνα βούλεσθαι, ἀλλ' ἐκεῖνο οὐ ἔνεκα ταῦτα ποιούμεεν;

ΠΩΛ. Μάλιστα.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα σφάττειν βουλόμεθα οὐδ' ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων οὐδὲ χρήματα ἀφαιρεῖσθαι ἀπλῶς οὕτως, ἀλλ' ἐὰν μὲν ὠφέλιμα ἢ ταῦτα, βουλόμεθα πράττειν αὐτά, βλαβερά δὲ ὄντα οὐ βουλόμεθα. τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα, ὡς φῆς σύ, τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακὰ. ἢ γάρ; ἀληθῆ σοι δοκῶ λέγειν, ὦ Πῶλε, ἢ οὐ; τί οὐκ ἀποκρίνη;

ΠΩΛ. Ἀληθῆ.

Σός. – Entonces, ¿habíamos acordado en que aquello que hacemos por algo no es lo que queremos, sino lo que queremos es aquello por lo que lo hacemos?

Pol. – Por supuesto.

Σός. – Por tanto, no queremos matar ni desterrar de la ciudad, ni despojar de los bienes porque sí, sino que, cuando se trata de algo provechoso, queremos hacerlo y, por el contrario, cuando es algo perjudicial, no queremos. Pues, deseamos lo bueno, como tú afirmas, y no lo que no es ni bueno ni malo, ni lo malo. ¿No es así? ¿Te parece que digo verdad, Polo, o no? ¿Por qué no respondes?

Pol. – Es verdad.

El vínculo entre deseo y legitimidad se sustenta, como se puede ver en este pasaje, en la certeza de que un acto, para adquirir el estatuto de ἀγαθός, debe estar atravesado por una concepción de lo bueno que solo se puede llegar a alcanzar a partir de una reinterpretación dialógica del horizonte normativo en el que se define la rectitud de los criterios morales que rigen las acciones particulares. Esto significa que, como sugiere SCOLNICOV (2010: 95), la justificación adecuada del saber, ya sea de carácter práctico o moral, corresponde resolverla a partir de un análisis interactivo de los contextos pragmáticos en los que los conceptos

relevantes que fundamentan esta clase de conocimiento adquieren su sentido específico. La insistencia de Sócrates para que Polo ratifique sus palabras no tiene un fin meramente dramático sino que, por sobre todo, es una demanda inmanente a la concepción de la verdad que se despliega a lo largo del *Gorgias*. Sin embargo, la eficacia y el alcance de los criterios de validez que se pueden llegar a alcanzar mediante la reflexión filosófica no se agotan en esta instancia especulativa sino que, además, deben estar ligados, ante todo, a una dimensión vital concreta, es decir, a una forma de vida determinada¹⁴⁷. Las prácticas enumeradas por Sócrates, *asesinar* (σφάζω), *desterrar de las ciudades* (ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων) y *despojar de los bienes* (χρήματα ἀφαιρεῖσθαι) constituyen acciones que, si bien en primera instancia parecen ser la representación categórica del poder absoluto, es decir, de la tiranía, son, en el mismo movimiento, su negación definitiva, en tanto lo político en sentido enfático, esto es el poder consensuado a través de procesos racionales, queda subsumido en el movimiento ciego e irracional que se da cuando se concibe al poder como un fin en sí mismo¹⁴⁸. De esta forma, el diálogo se constituye como un procedimiento adecuado para instaurar vínculos con los demás regidos por la búsqueda de un reconocimiento recíproco que evite prácticas degradadas desde un punto de vista moral y, por lo tanto, improcedentes para establecer relaciones intersubjetivas dignas de ser experimentadas. Esta clase de interacción es la antítesis de la tendencia que supone forzar a los otros a conformar su identidad según antojos caprichosos que, en última instancia, constituyen el terreno fértil para el surgimiento de la tiranía (TARNOPOLSKY, 2010: 161).

Si bien las disputas teóricas que se desarrollan en el *Gorgias*, como sostiene ROWE (2007: 95), se centran en torno a la cuestión del poder y el vínculo que este mantiene con la retórica, al mismo tiempo, la discusión acerca del lugar que se le concede al castigo en la dinámica institucional de la ciudad y los posibles alcances políticos, morales e, inclusive, escatológicos que conlleva es, también, uno de sus aspectos más relevantes. Según esta versión del castigo, la propia dialéctica opera como una instancia capaz de establecer una nueva clase de rectificación moral llevada a cabo en términos discursivos (96). De este modo, la única influencia legítima en aquellos que buscan el conocimiento a través del diálogo es aquella que habilita la posibilidad de transmutar las prácticas inmorales en una experiencia que logre poner fin a la injusticia a partir de la apertura respecto de la verdad propiciada por el

¹⁴⁷ MCKIM, R. (1988: 36).

¹⁴⁸ Cf. *Grg.* 466e 13 - 467b 3.

diálogo¹⁴⁹. La correlación entre la posibilidad de alcanzar un acuerdo y, a partir de allí, establecer criterios de valoración moral es, también, parte sustancial de la παιδεία política encarnada por Sócrates en el diálogo. En este sentido, luego de discutir el alcance ético del castigo se plantea lo siguiente:

ΠΟΛ. Ἄτοπά γε, ὦ Σώκρατες, ἐπιχειρεῖς λέγειν.

ΣΩ. Πειράσομαι δέ γε καὶ σὲ ποιῆσαι, ὦ ἑταῖρε, ταῦτά ἐμοὶ λέγειν· φίλον γάρ σε ἡγοῦμαι. νῦν μὲν οὖν ἂ διαφερόμεθα ταῦτ' ἐστίν· σκόπει δὲ καὶ σύ. εἶπον ἐγὼ που ἐν τοῖς ἔμπροσθεν τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον εἶναι¹⁵⁰.

Pol. – Es absurdo lo que dices, Sócrates.

Sóc. – No obstante, intentaré hacer que tú también digas lo mismo que yo, compañero, pues te considero mi amigo. Por ahora, aquello en lo que disintimos radica en esto. Examínalo tú también. Yo dije en algún momento que el cometer injusticia es peor que el padecerla.

Polo, al calificar de absurdos (ἄτοπα) los dichos de Sócrates subraya uno de los efectos noéticos característicos del diálogo, esto es, lograr generar las condiciones para alcanzar una transformación epistémica por parte de aquellos que intervienen en la discusión¹⁵¹. Como contraparte, el esfuerzo socrático por conseguir que su interlocutor, en algún momento, diga lo mismo que él enfatiza la necesidad de obtener un acuerdo explícito, inherente a este tipo particular de experiencia discursiva. En efecto, la obligación de superar el hecho de estar en desacuerdo (διαφέρω) a través del examen en común es un aspecto constitutivo de la eliminación de la arbitrariedad del deseo irracional que persigue aquello que parece lo mejor sin llegar, efectivamente, a serlo¹⁵². Este modo particular de experimentar la creencia individual como una certeza moral incontestable, tal como se manifiesta en el momento en que Polo dice *mi opinión es verdadera*¹⁵³ luego de afirmar que no recibir castigo si se actúa injustamente constituye algo bueno, es, al mismo tiempo, la fuente de aquella actitud que ve en la elusión de las acciones punitivas, entendidas de manera prerreflexiva, una posible figura de la εὐδαιμονία¹⁵⁴. Sin embargo, el tipo de castigo que plantea Sócrates depende de una concepción del pago de la pena que, como ha demostrado ROWE (2007: 31) no solo es más justa y beneficiosa desde un punto de vista ético y político sino que, también, es la técnica propicia para liberarnos del mal y la injusticia a través de las palabras, esto es,

¹⁴⁹ Cf. GADAMER, H-G. (2006: 357) y SISSA, G. (1986: 64).

¹⁵⁰ *Grg.* 473a 1-5

¹⁵¹ Cf. CANTO, M. (1993: 44-45) y KAMTEKAR, R. (2009: 340).

¹⁵² Cf. ROWE, CH. (2007: 28-29).

¹⁵³ *Grg.* 473b 2, Ἀληθῆ γέ οἰόμενος.

¹⁵⁴ *Grg.* 473b 3 - 9.

mediante el modelo de interacción discursiva supuesto en el diálogo. En este sentido, Sócrates, al sostener que la verdad que ha soportado las tentativas de rebatirla no puede ser, de ningún modo, refutada¹⁵⁵, se refiere a una clase de verdad moral que no es el supuesto inmediato del que parten los juicios y las acciones sino que es, por el contrario, el horizonte normativo engendrado en términos dialógicos a partir del que se debe evaluar la validez de las prácticas morales y políticas y es, al mismo tiempo, la verdad que libera definitivamente al individuo de las falsas creencias¹⁵⁶.

4. Conclusiones

En el *Gorgias* se enfrentan dos modelos antitéticos al momento de concebir las prácticas discursivas en la vida pública: por un lado, aquel defendido por Polo en los pasajes analizados, cuya característica esencial consiste en escindir las cuestiones de legitimidad de los intereses inmediatos que guían las decisiones particulares y, por el otro, el favorecido por Sócrates orientado hacia la necesidad de subordinar la pragmática de la interacción a criterios de validez consensuados en común. En este sentido, la demanda socrática de convertir la justicia en el objeto privilegiado del deseo se constituye como el núcleo de la voluntad argumentativa desarrollada en esta sección del diálogo y tiene por finalidad la exigencia de alcanzar un acuerdo racional respecto de lo justo y lo verdadero que se transforme, a su vez, en el fundamento de las motivaciones de la acción. El diseño de esta propuesta teórica consiste en poner de manifiesto aquellas prácticas lingüísticas, tal como, por ejemplo, la retórica sostenida en el principio de la *κολακεία*, subordinadas a estrategias persuasivas que intentan ocultar, bajo las excusas que imponen las urgencias atribuidas al placer inmediato, la obligación de subsumir el deseo en fundamentos que lo legitimen desde un punto de vista moral y político. Así, la búsqueda dialógica de un criterio de inteligibilidad que justifique válidamente este tipo de acciones debe cumplir con los requisitos procedimentales implicados en toda discusión sincera que intente privilegiar los intereses comunes sobre un modelo de participación pública basado en el régimen moral impuesto por la adulación.

¹⁵⁵ *Grg.* 473b 10 - 11.

¹⁵⁶ Cf. CASERTANO, G. (2010: 259).

CAPÍTULO 4

HISTORIA POLÍTICA DE LAS PASIONES

Según el modelo de interacción discursiva que impone la dinámica del diálogo, cada uno de los acuerdos alcanzados entre los participantes de una discusión constituye una instancia conceptual reconocida como verdadera a partir de la cual se pueden desarrollar argumentaciones subsiguientes que dependan de la validez de este consenso epistémico y, también, moral reconocido intersubjetivamente. En este sentido, una parte sustantiva del desarrollo teórico de este capítulo estará dedicada a dilucidar de qué manera se vinculan las motivaciones individuales orientadas a la consecución del placer con las demandas de verdad y justicia en las que se fundamenta, según la perspectiva desplegada por Sócrates a lo largo del *Gorgias*, la posibilidad de vivir una vida buena. A su vez, aquello que se pretende poner de manifiesto es la crítica platónica al hedonismo radical de Calicles, dado que su concepción del placer como fin inmediato de todas las prácticas políticas no está en condiciones de elaborar las exigencias valorativas sobre las que se basan tanto las acciones particulares de un individuo concreto como los cursos de acción comunes de los que depende el derrotero público de una πόλις. Por último, expondremos el modo en que opera la práctica dialógica, en tanto constituye una concepción interactiva de la motivación, cuya finalidad es dilucidar cuál es la relación que mantienen el sistema de creencias en el que se sostienen las opiniones respecto de la cuestión del placer y la exigencia práctica que impone definir en qué consiste una vida virtuosa.

1. La justicia del acuerdo

La dimensión epistémica y moral de la *ὁμολογία*, tal como se presenta en el *Gorgias*, pretende franquear la inmediatez de las creencias prerreflexivas vinculadas con el registro discursivo característico de las relaciones en las que se sostienen los modelos de interacción supeditados a las exigencias que la retórica de la *κολακεία* le impone a los vínculos sociales. Esta necesidad de reducir las dificultades teóricas, inherentes a la lógica de la contradicción que define toda discusión filosófica auténtica, a un consenso espurio alcanzado a través de un uso meramente instrumental del lenguaje es la contracara de la exigencia de rectitud que se encuentra asociada a la naturaleza dialógica de la verdad. En efecto, mientras que el diálogo procura fijar las bases racionales sobre las que se puede llegar a establecer un acuerdo fidedigno respecto de los criterios de verdad y justicia en los que se funda la posibilidad de

evaluar la legitimidad de un enunciado, una norma o una acción, la aceptación que se logra cuando el lenguaje está orientado por fines meramente estratégicos disuelve los problemas de validez en un tratamiento de estas cuestiones subordinado al principio de la eficacia¹⁵⁷. En este sentido, cuando Sócrates le propone a Polo que *no dude en responder lo que se le pregunta* dado que *no sufrirá ningún daño*, y, como consecuencia de ello, le recomienda que *se entregue con nobleza al λόγος* que se está discutiendo, al modo en que un enfermo debe confiarse a su médico¹⁵⁸, lo que se está poniendo de manifiesto es la dimensión terapéutica de la palabra cuando está dirigida a la necesidad de dar con una verdad teórica y, por supuesto, moral. Así, el diálogo se constituye como el procedimiento privilegiado para liberar a los individuos de las creencias que dan lugar a la injusticia¹⁵⁹. En esta misma dirección, más adelante, en 479a 5 - 479d 6, Sócrates hace explícita la naturaleza de la ὁμολογία como, por una parte, fuente del consenso, en un sentido ético, en el que se sostiene la legitimidad de la práctica dialógica como una forma válida de castigo y, por la otra, como fuente de las verdades, en un sentido epistémico, a las que se arriba luego de una búsqueda en común.

Sócrates le propone a Polo la posibilidad de usar la retórica como un medio para hacer explícitas las injusticias cometidas, es decir, para acusarse, ante todo, a uno mismo (κατηγορεῖν δεῖν μάλιστα μὲν ἑαυτοῦ), con el fin de que nada quede oculto sino que, por el contrario, el acto injusto se vuelva evidente y, como consecuencia de ello, el que lo cometió pague la culpa correspondiente y recobre su buena condición moral (καὶ μὴ ἀποκρύπτεσθαι ἀλλ' εἰς τὸ φανερόν ἄγειν τὸ ἀδίκημα, ἵνα δῶ δίκην καὶ ὑγιῆς γένηται)¹⁶⁰. Esta versión aceptable de la retórica formulada por Sócrates, en tanto se encuentra encauzada por la exigencia de reorientar su uso hacia la demanda moral que implica tratar de hacer coincidir el ejercicio de la palabra, esto es, del λόγος, con la realización efectiva de un acto justo, pretende poner de manifiesto que la posibilidad de dar con la verdad y la justicia es inmanente al uso del lenguaje sobre el que se basan las relaciones intersubjetivas¹⁶¹. Así, la probabilidad de llevar a cabo una transformación de uno mismo en vistas a alcanzar la justicia depende, unilateralmente, de esta dimensión lingüística de las prácticas éticas, puesto que, como plantea ROWE (2007: 34), las sanciones convencionales no son capaces de hacer a alguien mejor, por el contrario, el único procedimiento que lo logra

¹⁵⁷ Cf. TARNOPOLSKY, CH. (2010: 19).

¹⁵⁸ *Grig.* 475d 4 - 475e 1.

¹⁵⁹ Cf. ROWE, CH. (2007: 31).

¹⁶⁰ *Grig.* 480c 1 - 480c 5.

¹⁶¹ Cf. STAUFFER, A. (2006: 80-81).

este cometido es aquel que considera el castigo a partir de la exigencia teórica de llevar a cabo una dilucidación discursiva de las instancias de interacción en las que la eficacia moral de la palabra se vuelve efectiva.

La correspondencia entre el carácter justo de una tesis moral y el acuerdo se torna evidente en el momento en el que Polo se ve obligado a aceptar que la posibilidad de librarse de la injusticia está íntimamente relacionada con la dinámica discursiva impuesta por el diálogo. En este sentido, en 480e 1 - 480 e 4 se plantea lo siguiente:

ΠΩΛ. Ἄτοπα μὲν, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε δοκεῖ, τοῖς μέντοι ἔμπροσθεν ἴσως σοι ὁμολογεῖται.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἢ κακείνα λυτέον ἢ τάδε ἀνάγκη συμβαίνειν;

ΠΩΛ. Ναί, τοῦτό γε οὕτως ἔχει.

Pol. – Por cierto, Sócrates, esto me parece absurdo, sin embargo, acuerda con los anteriores argumentos.

Sóc. – ¿No es cierto que hay que anular aquellos o bien es necesario que estos resulten así?

Pol. – Sí, al menos es así.

La tensión que determina el vínculo que se da entre la acusación de ἀτοπία que hace Polo respecto de la conclusión a la que arribó con Sócrates luego de razonar en común y la ὁμολογία que es, a su vez, el principio en el que se sostiene la validez de esta cadena argumentativa es fundamental para aprehender la dimensión interactiva inherente a los procesos comunicativos que dan origen a una verdad determinada. En este sentido, consideramos apropiada la interpretación del pasaje llevada a cabo por TARNOPOLSKY (2010: 66-67), cuando plantea que lo ἄτοπον que distingue la experiencia dialógica pone de relieve el aspecto, tanto cognitivo como afectivo, que caracteriza a esta clase específica de procedimientos intelectuales, en tanto que, podemos agregar, es el presupuesto en el que se basa la peculiar concepción de la política exhibida por Platón a lo largo del *Gorgias*.

En efecto, un elemento que se presenta de manera recurrente en este diálogo es la insistencia por parte de los interlocutores de Sócrates en remarcar el carácter absurdo de sus posiciones teóricas. Como consecuencia de ello, se enfatiza el efecto dramático de la ἀτοπία, gracias al cual el extrañamiento de los personajes respecto de sus propias creencias y, también, de los resultados de los procesos argumentativos en los que se encuentran involucrados, hace posible superar las certezas unilaterales y subjetivas en las que se fundamentan sus opiniones. Sócrates, por su parte, fortalece esta conexión que se da entre las verdades morales y el acuerdo al enfatizar que o es necesario anular (λυτέον) todas las

consideraciones previas o, por el contrario, convenir que de ellas, con necesidad, (ἀνάγκη συμβαίνειν), se siguen las conclusiones propuestas. Por esto, aun cuando Polo no haya quedado totalmente persuadido por el planteo de Sócrates, las exigencias discursivas e intelectuales propias del diálogo lo obligan a reconocer como verdadera la conclusión derivada de las premisas acordadas como válidas con anterioridad¹⁶².

Este tópico también ha sido analizado con profundidad por DIXSAUT (2001: 8-9) cuando considera, con acierto, que la manera en que se desenvuelve el διαλέγεσθαι responde a una necesidad interna que determina las relaciones entre los individuos y, por ello, el pensamiento adopta esta forma dialógica característica cuando experimenta afectos y opiniones de un modo genuino, es decir, cuando se pregunta de manera radical por su alcance y su sentido. En esta misma línea, BRANCACCI (2010: 97) plantea que en la filosofía platónica se concibe la intersubjetividad como el medio privilegiado para arribar a una verdad y, así, la palabra del otro se configura como una instancia necesaria para alcanzar un conocimiento válido y, en el mismo movimiento, completar la configuración de la propia identidad a través de procedimientos discursivos. Ambas posturas destacan la correlación que existe entre el itinerario intelectual que permite transformar las creencias particulares en un saber reconocido por otros y, así, la búsqueda de la ὁμολογία se consolida no solo como un procedimiento legítimo para alcanzar la verdad sino, también, como una manera de resolver las diferencias con los otros en vistas a lograr establecer un nuevo género de vida dirigido por la búsqueda recíproca del entendimiento con mutuo¹⁶³.

Si bien la aceptación del otro es un elemento fundamental en relación con el modo en que se presenta la naturaleza de la verdad en el *Gorgias*, esto no implica, como ya lo señalamos, que cada vez que se acuerde la validez de una premisa y, por lo tanto, de la conclusión que de ella se deriva, se genere, siempre, una convicción sincera en aquellos que participan del diálogo¹⁶⁴. Por el contrario, tanto Polo como Calicles, si bien le conceden a Sócrates su aceptación formal respecto de las propuestas teóricas que les ofrece, lo hacen mostrando su disconformidad. En relación con esta cuestión, Calicles irrumpe en la conversación que Sócrates mantiene con Polo y se dirige a Querefonte para corroborar su incredulidad respecto del resultado de la argumentación.

¹⁶² Cf. STAUFFER, A. (2006: 76).

¹⁶³ Cf. BRISSON, L. (2009: 56) y TARNOPOLSKY, CH. (2010: 51).

¹⁶⁴ Cf. CASERTANO, G. (2010: 242).

ΚΑΛ. Εἰπέ μοι, ὦ Χαιρεφῶν, σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει;

ΧΑΙ. Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Καλλίκλεις, ὑπερφυῶς σπουδάζειν· οὐδὲν μέντοι οἶον τὸ αὐτὸν ἐρωτᾶν.

ΚΑΛ. Νῆ τοὺς θεοὺς ἀλλ' ἐπιθυμῶ. εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, πότερόν σε θῶμεν νυνὶ σπουδάζοντα ἢ παίζοντα; εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἀλέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἂ δει;¹⁶⁵

Cal. – Dime, Querefonte, ¿Sócrates habla en serio o bromea?

Quer. – A mí me parece, Calicles, que habla en serio en exceso, sin embargo nada mejor que preguntárselo a él mismo.

Cal. – ¿Por los dioses, ya lo quiero! Dime, Sócrates, ¿debemos creer que ahora hablas en serio o que bromeas? Pues, si hablas en serio y estas cosas que dices resultan ser verdaderas, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los hombres, estaría trastocada, y hacemos, al parecer, todo lo contrario de lo debido?

La perplejidad de Calicles respecto del tono de la afirmación socrática, cuando se pregunta si efectivamente se trata de una opinión seria o, por el contrario, de una broma, requiere, del mismo modo que la totalidad de las aseveraciones sostenidas a lo largo del diálogo, de alguna clase de corroboración por parte de los otros. La ratificación de la sospecha de Calicles llevada a cabo por Querefonte es, al mismo tiempo, la confirmación de que la discusión, a partir de la aceptación de lo que plantea Sócrates, ingresa en un nivel más profundo de análisis, en tanto implica una reflexión acerca de los alcances morales y epistémicos de esta nueva propuesta teórica basada en la aceptación en común de los argumentos desarrollados hasta ese momento (DODDS, 2001: 260). De esta forma, se presentan dos estrategias argumentativas contrapuestas para fundamentar la posible verdad de una proposición: por una parte, aquella que proviene del crédito que le proporcionan la costumbre y las opiniones de la mayoría y, por la otra, aquella que se origina a partir de la búsqueda dialógica de criterios de legitimidad¹⁶⁶. Mientras que la primera subordina la presentación de sus consideraciones al principio de la *κολακεία*, en tanto procura no trastocar la vida política tal como se la conoce, la segunda subordina sus razonamientos, únicamente, a aquellos principios capaces de soportar la crítica del *ἔλεγχος* y, en función de esto, los toma como válidos sin tener en cuenta el conjunto de creencias que desmiente (TARNOPOLSKY, 110-111 y 137)¹⁶⁷. El cuestionamiento respecto de aquellas creencias que de antemano se dan como válidas no solo se vuelve efectivo a través del diálogo que procura alcanzar la *ὁμολογία* sino, también, a partir de la autoevaluación crítica que cada uno puede

¹⁶⁵ *Grg.* 481b 6 - 481c 4.

¹⁶⁶ *Cf.* PLOCHMANN, G. K. & ROBINSON, F. E. (1988: 107-109).

¹⁶⁷ *Cf.* IRWIN, T. (1995: 168-169).

hacer respecto de sus propias opiniones. En relación con esta cuestión, Sócrates le hace el siguiente planteo a Calicles:

ὁ μὲν γὰρ Κλεινίειος οὕτως ἄλλοτε ἄλλων ἐστὶ λόγων ἢ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν, λέγει δὲ ἅ σὺ νῦν θαυμάζεις, παρῆσθα δὲ καὶ αὐτὸς λεγομένοις. ἢ οὖν ἐκείνην ἐξέλεγξον, ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, ὡς οὐ τὸ ἀδικεῖν ἐστὶν καὶ ἀδικοῦντα δίκεν μὴ δίδόναι ἀπάντων ἔσχατον κακῶν· ἢ εἰ τοῦτο ἐάσεις ἀνέλεγκτον, μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων θεόν, οὐ σοὶ ὁμολογήσει Καλλικλῆς, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλὰ διαφωνήσει ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ. καίτοι ἔγωγε οἶμαι, ὦ βέλτιστε, καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀνάρμωστόν τε καὶ διαφωνεῖν, καὶ χορὸν ᾧ χορηγοίην, καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἓνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν¹⁶⁸.

El hijo de Clinias dice a veces unas cosas y otras veces otras; la filosofía, en cambio, siempre las mismas. Dice lo que ahora te causa extrañeza, pues también tú mismo estabas presente en la conversación. Entonces, refútala a ella, como decía antes, demostrando que cometer injusticia y no pagar la culpa, al cometerla, no es el peor de todos los males, pero si permites dejar esto sin refutar, por el perro, el dios de los egipcios, Calicles no estará de acuerdo contigo, Calicles, sino que desentonará contigo toda la vida. Al menos, para mí, amigo, que mi lira esté desafinada y desentona, también el coro que yo dirija, y que la mayoría de los hombres no esté de acuerdo conmigo y que diga lo contrario, es preferible a que yo, siendo uno, desentone conmigo mismo y me contradiga.

El efecto que la filosofía produce en Calicles, aun cuando dice siempre lo mismo, se encuentra asociado con la experiencia de la ἀτοπία que deriva del θαυμάζειν. Precisamente, el extrañamiento es el resultado de la crítica radical a las creencias infundadas, constitutiva de la concepción platónica de la práctica filosófica¹⁶⁹. Esta es, de hecho, la instancia en función de la cual las creencias propias se revelan como inconsistentes para aquellos que las ponen a prueba y, a la vez, se les presenta una nueva verdad que desborda los límites en los que se desenvuelven sus opiniones habituales. En este sentido, la crítica a la retórica y a ciertas formas que adopta la persuasión desarrolladas en el *Gorgias* no rechaza de plano toda argumentación que haga uso de la πίστις sino que, por el contrario, solo desacredita, como en este caso, a aquellas cuyo propósito esencial no se ajusta al principio filosófico del θαυμάζειν, es decir, cuando la argumentación a la que responden apunta únicamente a reproducir variaciones de lo ya conocido de antemano sin preguntarse por sus fundamentos. La constancia teórica y, también, práctica de la filosofía permite alcanzar una armonía firme entre la palabra y la acción y, así, evita caer en las contradicciones que

¹⁶⁸ *Grg.* 482a 7 - b 6.

¹⁶⁹ Cf. NIGHTINGALE, A. W. (2004: 253-268).

caracterizan el pensamiento cuando se atiende únicamente a las exigencias inmediatas de la *κολακεία* (ERLER, 2010: 228-230).

Sócrates remarca el hecho de que Calicles haya asistido a la conversación, en tanto, aunque no esté conforme con las consecuencias teóricas que derivan de ella, la búsqueda en común de un nuevo conocimiento implicada en el diálogo supone tanto la anuencia como el posible rechazo de todos los que están involucrados en ella¹⁷⁰. Que Calicles esté presente ante el despliegue de las vicisitudes del hablar reflexivo que supone una conversación filosófica (*παρησθα δὲ καὶ αὐτὸς λεγομένοις*) requiere, según esta versión propuesta por Sócrates, que la refute (*ἐξελέγχω*) a partir de una demostración consistente (*λέγω*) o bien, en el caso contrario, que asuma la discordancia que supone no estar de acuerdo consigo mismo (*οὐ σοὶ ὁμολογήσει*). La ausencia de acuerdo con uno mismo consiste, precisamente, en que, incluso cuando se está ante pruebas irrefutables, no se tiene el coraje intelectual para reconocer como válido el razonamiento del que derivan, dado que contradice de plano las propias creencias que han sido puestas a consideración a lo largo de la argumentación. Por esta razón, el desacuerdo con muchos individuos, tal como se plantea en este pasaje, es intrascendente desde el punto de vista de la filosofía, puesto que la falta de consenso a la que alude Sócrates, en este caso, es aquella que no ha pasado por la refutación crítica implicada en la práctica del diálogo y no, por el contrario, la que se deriva de un acuerdo racional, luego de poner a consideración pública la validez de las opiniones en las que se basan los juicios epistémicos y morales de cada uno de los involucrados en la conversación¹⁷¹.

2. Virtudes dialógicas, virtudes políticas

En el *Gorgias*, el cuestionamiento de la dudosa aptitud política de la filosofía es un tópico de discusión recurrente que se desenvuelve a partir de las sospechas que despierta este tipo particular de género de vida en tanto medio adecuado para alcanzar la felicidad¹⁷². Calicles, por su parte, enfatiza la ineficiencia de la filosofía como instancia fundamental en la formación de las destrezas cívicas que debe ostentar un *πολίτης* sensato. Por esta razón, le reprocha a Sócrates haber recurrido, de manera engañosa, al sentido de la *αἰσχύνη* de Gorgias y Polo para que lleguen a un acuerdo forzado en la conversación, como consecuencia del efecto vergonzoso que producía en ellos el hecho de corroborar las contradicciones que

¹⁷⁰ Cf. GILL, CH. (2006: 144).

¹⁷¹ Cf. ZAPPEN, J. P. (2004: 8) y SAXONHOUSE, A. (2006: 211).

¹⁷² Cf. STAUFFER, A. (2006: 86-89).

acarreaban sus respectivas posiciones teóricas¹⁷³. En este sentido, le recrimina, también, que él, en lugar de Polo, no hubiese aprobado la tesis según la cual cometer injusticia es peor que sufrirla, puesto que esta concesión (ὁμολογία) es, según su perspectiva, la clave en la que se basa Sócrates para refutar sus argumentos¹⁷⁴. A partir de esto, concluye que Sócrates, si bien *dice que lo único que le interesa es buscar la verdad*, lleva las discusiones a un punto en el que se pueden comparar sus intervenciones con el fastidio y el malestar que producen en un auditorio los discursos de los oradores populares¹⁷⁵. Así, Calicles sugiere que el acuerdo entre los individuos que participan del diálogo constituye un tipo de resolución sobre lo que se ha discutido en la que, si bien, por una parte, se sostiene la continuidad teórica y la cohesión lógica de los razonamientos que se despliegan en él, en tanto permite dar por sentado determinadas tesis y continuar con la conversación, por la otra, se anulan ciertas creencias individuales a partir de las demandas epistémicas que impone esta clase específica de procedimientos de validación inmanente al diálogo. De este modo, a pesar de que gracias a los acuerdos es posible determinar la validez de los procesos comunicativos en los que se inscriben las diversas posiciones de los personajes, al mismo tiempo, las opiniones individuales quedan supeditadas a las demandas argumentativas que impone esta concepción dialógica de la verdad.

La irrupción de las obligaciones teóricas que introduce el diálogo en los vínculos interactivos que mantienen los ciudadanos entre sí, en tanto supone un uso reflexivo del lenguaje, implica que los posibles malentendidos se deben dirimir dentro de los límites de esta propuesta comunicativa que, a su vez, permite reconsiderar la íntima relación que existe entre las prácticas lingüísticas y la política. Por esto, la acusación que hace Calicles al sugerir que Sócrates se comporta del mismo modo que los oradores populares, cuando, desde su punto de vista, manipula arbitrariamente las creencias de aquellos que lo escuchan, puede ser reconsiderada bajo los términos de una concepción dialógica de la verdad. A propósito de este vínculo entre el diálogo como género filosófico y la vida política, MONOSON (2000: 113-145) señala que la propuesta teórica de Platón puede llegar a ser interpretada como una radicalización definitiva de la tradición antitiránica ateniense, puesto que pretende quitar del alma de los ciudadanos y, como consecuencia de esto, de sus prácticas discursivas aquellas creencias que habilitan la generación de un modelo autoritario de participación cívica. La

¹⁷³ *Grig.* 482c 4 - d 6.

¹⁷⁴ *Grig.* 482d 6 - e 2.

¹⁷⁵ *Grig.* 482e 2 - 5. σὺ γὰρ τῶ ὄντι, ὦ Σώκράτες, εἰς τοιαῦτα ἄγεις φορτικὰ καὶ δημηγορικὰ, φάσκων τὴν ἀλήθειαν διώκειν, ἃ φύσει μὲν οὐκ ἔστιν καλὰ, νόμῳ δέ.

contracara de esta concepción de la actividad específica de la filosofía es expresada por Calicles cuando, luego de sostener que lo justo por naturaleza es lo conveniente para el más fuerte, asevera que:

Τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς οὕτως ἔχει, γνώση δέ, ἂν ἐπὶ τὰ μείζω ἔλθῃς ἐάσας ἤδη φιλοσοφίαν. φιλοσοφία γάρ τοί ἐστιν, ὦ Σώκρατες, χαρίεν, ἂν τις αὐτοῦ μετρίως ἄψῃται ἐν τῇ ἡλικίᾳ· ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων¹⁷⁶.

Lo verdadero, por cierto, es así, y lo reconocerás si te diriges hacia cosas más importantes, dejando de lado la filosofía. La filosofía, pues, Sócrates, tiene su gracia si uno se ocupa de ella con moderación en la juventud; pero si se pasa más de lo debido ocupado en ella, es la perdición de los hombres.

La concepción de verdad que subyace al argumento presentado por Calicles, implica, ante todo, que la posibilidad de reconocerla requiere el alejamiento respecto de la actividad intelectual propia de la filosofía, dado que su carácter eminentemente instrumental excede la supuesta naturaleza teórica que caracteriza la propuesta socrática¹⁷⁷. Según este punto de vista, como la vida política está fundada en conflictos de intereses, en última instancia, irresolubles a través de procedimientos interactivos que apunten al entendimiento mutuo, la filosofía fracasa al querer pensar este fenómeno a partir de un horizonte normativo que pretende dar con criterios universales de verdad y justicia. Además de involucrar dos modos contrapuestos de pensar qué clase de soporte teórico debe proporcionarle un fundamento firme a la acción política, existe una oposición sustancial que distingue ambos esquemas de participación cívica: por un lado, el modelo de Calicles basado en una concepción rígida de los límites tanto de la identidad como de los intereses específicos de cada πολίτης, y, por ello, la práctica discursiva que se ajusta a este modelo de ciudadanía es la retórica de la adulación (TARNOPOLSKY, 2010: 22-23); por el otro, el patrón dialógico planteado por Sócrates que se sostiene en una concepción de la vida pública en la cual las razones que gobiernan las acciones deben ser el resultado de una discusión respecto de la validez, tanto teórica como práctica, que encierra toda actividad discursiva en la que se encuentre en juego el destino de lo común de la πόλις¹⁷⁸. Esto supone, como afirma MICHELLINI (1998: 56), que es imposible, para Sócrates, tener un vínculo significativo con los demás sin disponer como propósito central de esta relación la exigencia ética de beneficiarlos a través del trato

¹⁷⁶ *Grg.* 484c 4 - 8.

¹⁷⁷ *Cf.* ARENDS, F. (2007: 53-54).

¹⁷⁸ *Cf.* STAUFFER, A. (2006: 89-92).

dialógico que se mantiene con ellos. Al señalar que la filosofía posee una cierta *gracia* (χαριείς) solo *si nos ocupamos de ella con moderación en la juventud* (ἄν τις αὐτοῦ μετριῶς ἄψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ) lo que hace Calicles es asimilar este modo particular de establecer relaciones con los otros, encarnado por la dialéctica, a un vínculo en el que lo que se privilegia, ante todo, es la posibilidad de generar agrado en los demás en función de una reelaboración aceptable de los valores y las tradiciones admitidas por la costumbre. Así, el modo de vida filosófico que, en principio, se supone que solo debe ajustar sus decisiones a las demandas que impone en todos los ámbitos de la vida pública el principio de legitimidad es reducido a una mera adquisición cosmética y, por sobre todo, circunstancial¹⁷⁹. La filosofía es caracterizada como *la pérdida de los hombres* (διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων) al transformarlos en inexpertos para todo aquello que le corresponde a un ciudadano prestigioso, ya que aquellos que la practican desconocen por completo las costumbres en las que se sostiene el entramado social y político de la πόλις (485c 8 - 484d 7).

En contraposición a esta caracterización de la filosofía, más adelante, Sócrates, luego de atender a la diatriba de Calicles, expone la concepción de la verdad que implica la práctica del diálogo, y, en este sentido, sostiene que:

Εὖ οἶδ' ὅτι, ἂν μοι σὺ ὁμολογήσῃς περὶ ὧν ἡ ἐμὴ ψυχὴ δοξάζει, ταῦτ' ἤδη ἐστὶν αὐτὰ τᾶληθῆ. ἐννοῶ γὰρ ὅτι τὸν μέλλοντα βασανιεῖν ἰκανῶς ψυχῆς πέρι ὀρθῶς τεζώσης καὶ μὴ τρία ἄρα δεῖ ἔχειν ἃ σὺ πάντα ἔχεις, ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν¹⁸⁰.

Bien sé que, si tú estás de acuerdo conmigo acerca de lo que cree mi alma, esta ya es la verdad misma. Pienso, pues, que quien va a poner suficientemente a prueba si el alma vive o no con rectitud debe tener tres cosas que tú tienes: conocimiento, buena disposición y franqueza

La definición de verdad que se presenta en este pasaje entraña, por una parte, el hecho de que su naturaleza excede las opiniones unilaterales de cada individuo particular, puesto que requiere, necesariamente, una *ὁμολογία* respecto de las diferentes posiciones que se analizan en el diálogo y, por la otra, le demanda a aquellos que participan de la discusión un compromiso cognitivo (*ἐπιστήμη*), moral (*εὐνοία*) y, por sobre todo, interactivo (*παρρησία*), en tanto requiere una participación franca respaldada en las convicciones más íntimas de cada individuo. De esta forma, el acuerdo no se constituye solo como un

¹⁷⁹ Cf. PLOCHMANN, G. K. & ROBINSON, F. E. (1988: 194).

¹⁸⁰ *Grig.* 486e 5 - 487a 3.

procedimiento exclusivamente formal y superficial sino que, por el contrario, al imponer un compromiso recíproco respecto de esta serie de disposiciones anímicas enumeradas por Sócrates, propone una determinada senda argumentativa por la que deben discurrir aquellos discursos y prácticas políticos que deseen establecer las nuevas verdades en las que se tiene que apoyar el mejor género de vida¹⁸¹. En este sentido, poco después, Sócrates agrega, en relación con este tópico, lo que sigue:

ἔχει δὴ οὕτωςι δῆλον ὅτι τούτων πέρι νυνὶ ἔάν τι σὺ ἐν τοῖς λόγοις ὁμολογήσῃς μοι, βεβασανισμένον τοῦτ' ἤδη ἔσται ἱκανῶς ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ, καὶ οὐκέτι αὐτὸ δεήσει ἐπ' ἄλλην βάσανον ἀναφέρειν. οὐ γὰρ ἄν ποτεαὐτὸ συνεχώρησας σὺ οὔτε σοφίας ἐνδεία οὔτ' αἰσχύνῃς περιουσία, οὐδ' αὐ ἀπατῶν ἐμὲ συγχωρήσῃς ἄν φίλος γάρ μοι εἶ, ὡς καὶ αὐτὸς φήσ. τῷ ὄντι οὖν ἢ ἐμῇ καὶ ἢ σῆ ὁμολογία τέλος ἤδη ἔξει τῆς ἀληθείας¹⁸².

Es evidente que respecto de estas cuestiones así son las cosas. Si a lo largo de la conversación tú estás de acuerdo conmigo en algo, esto ya quedará suficientemente probado por mí y por ti, y ya no será necesario someterlo a otra prueba. Pues, nunca serías condescendiente conmigo, ni por falta de sabiduría ni por exceso de vergüenza, ni tampoco lo aceptarías intentando engañarme, eres, pues, mi amigo, como también tú mismo dices. En realidad, el acuerdo entre tú y yo será ya la consumación de la verdad.

La ὁμολογία es el criterio metateórico que permite establecer en términos intersubjetivos la validez de un λόγος. El hecho de que la conversación haya transitado por la prueba (βάσανος) que implica la práctica del diálogo pone de relieve su función como principio de validez dentro de este particular modo de evaluar diferentes tesis teóricas. Definir al acuerdo dialógico como un βάσανος remite, al mismo tiempo, a la especificidad de una práctica discursiva que permite ponderar el carácter genuino de un argumento y, también, a un procedimiento que conlleva cierto monto de padecimiento para aquellos que lo acometen, puesto que es una clase de indagación intelectual en la que están en juego las creencias más profundas de los individuos y, por lo tanto, la manera en que asumen su propia identidad. En este entorno interactivo propiciado por el diálogo, la única instancia de validación de los sucesivos λόγοι, es, según esta definición expuesta por Sócrates, la ὁμολογία, en cuanto opera como un principio de discernimiento compartido entre los participantes de la discusión capaz de establecer criterios comunes de verdad y justicia. Los parámetros que determinan la legitimidad del acuerdo retoman el planteo realizado en 486e 5 - 487a 3. En primer lugar, se remite a la garantía cognitiva que la σοφία le suministra al examen crítico realizado a través

¹⁸¹ Cf. TARNOPOLSKY, CH. (2010: 50).

¹⁸² Grg. 487d 7 - e 7.

del diálogo; en segundo término, la conciencia respecto del papel que juega la *αἰσχύνη* en los procesos comunicativos hace posible cumplir con la promesa de expresar todo aquello que se cree según el régimen expresivo que impone la *παρρησία*; y, por último, el rechazo de cualquier posibilidad de recurrir al engaño, *ἀπάτη*, como un modo de establecer vínculos interpersonales es presentado como inviable si lo que se procura emprender de manera genuina es la búsqueda incondicionada de la verdad. Así, al enunciar que la finalidad del diálogo es, ante todo, el acuerdo, puesto que, tal como plantea Sócrates, el *acuerdo* de su opinión con la de Calicles *es la consumación de la verdad* (τῶ ὄντι οὖν ἢ ἐμὴ καὶ ἢ σὴ ὁμολογία τέλος ἤδη ἔξει τῆς ἀληθείας), aquello que queda definitivamente establecido es la naturaleza intersubjetiva en la que se fundamenta la legitimidad de una proposición. Este modo de abordar la cuestión de la verdad, en tanto establece la interacción como la clase de actividad en la que se sostienen los procesos de validación del conocimiento, tanto práctico como moral, también supone que el autoconocimiento de los individuos depende de las relaciones mediadas discursivamente que mantienen entre sí¹⁸³.

3. La vida pública y el placer filosófico

Según la versión de la virtud política que se esboza en el *Gorgias*, el ejercicio efectivo de la excelencia promovido por Sócrates se constituye como el punto de partida para la consecución de la vida buena. Así, el cultivo, tanto del carácter como del intelecto, a partir de la práctica de la filosofía es el medio adecuado para lograr el perfeccionamiento de la naturaleza humana, puesto que implica que la política de la virtud debe estar, necesariamente, asociada a la exigencia de lograr articular cada una de las acciones particulares realizadas por los ciudadanos, ajustadas, en principio, a las exigencias morales que impone el cultivo de la virtud individual, con las demandas institucionales que impone la vida pública de la ciudad (BALOT, 2009: 13-14). En este contexto, como sostiene STAUFFER (2002: 643), la verdad, si bien no refuta de manera inmediata la propuesta de vida que caracteriza al hedonismo extremo de Calicles, permite mostrar, a partir de los acuerdos a los que se llega a través del diálogo, que el deseo, sin lugar a dudas, se encuentra mediado por la palabra insustituible del otro. De este modo, el gobierno de la ciudad descansa, ante todo, en la necesidad de que cada uno de los individuos que participa en la vida civil esté en condiciones, a su vez, de

¹⁸³ Cf. MORAVCZIK, J. (2007: 123).

governarse a sí mismo de una manera justa, auténtica y verdadera¹⁸⁴. A partir de esta manera particular de concebir la ciudadanía y, por lo tanto, la trayectoria que debe seguir la satisfacción del deseo en una ciudad que pretende ser justa, en el *Gorgias*, la crítica al hedonismo radical de Calicles reside en el hecho de que la posibilidad de alcanzar la verdad, tanto en el terreno práctico como epistémico, supone asumir un nuevo modelo del placer en el cual el reconocimiento del otro es una parte constitutiva de esta nueva concepción del goce¹⁸⁵.

El planteo moral de Calicles supone la escisión definitiva entre la moderación y la probabilidad de alcanzar la felicidad. Esta cuestión se plantea con claridad en 491d 8 - 491e 2 luego de que Sócrates defina cuál es la naturaleza de la σωφροσύνη.

ΣΩ. Ἐνα ἕκαστον λέγω αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα· ἢ τοῦτο μὲν οὐδὲν δεῖ, αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν, τῶν δὲ ἄλλων;

ΚΑΛ. Πῶς ἑαυτοῦ ἄρχοντα λέγεις;

ΣΩ. Οὐδὲν ποικίλον ἀλλ' ὥσπερ οἱ πολλοί, σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ.

ΚΑΛ. Ὡς ἡδὺς εἶ· τοὺς ἡλιθίους λέγεις τοὺς σώφρονας.

Σόκ. – Digo que cada uno se domine a sí mismo. ¿O esto no hace falta, dominarse a sí mismo, pero sí a los demás?

Cal. – ¿Qué consideras dominarse a sí mismo?

Σόκ. – Nada difícil, sino como lo entiende la mayoría, ser moderado y dueño de sí mismo, dominar las pasiones y los deseos propios.

Cal. – ¡Qué amable que eres! Llamas moderados a los imbéciles.

La clase de hedonismo que Calicles sostiene en el *Gorgias* tiene como objetivo principal negar cualquier probabilidad de establecer algún tipo de relación entre el placer y el carácter normativo de la virtud; por esta razón, no es posible, bajo ningún punto de vista, subordinar la plenitud que implica el goce individual a las restricciones morales que Sócrates pretende imponerle (STAUFFER, 2006: 116). En contraposición, tal como se puede ver en el planteo socrático, dominarse a uno mismo es la condición de posibilidad para dominar a los demás, en tanto este dominio no es, en virtud de su fundamento dialógico, meramente unilateral, sino que, por el contrario, depende de una concepción intersubjetiva de la moderación, de la σωφροσύνη, en la que se deben fundar las relaciones entre los ciudadanos¹⁸⁶. En efecto, el tipo de moralidad que sostiene Sócrates cuando dice que uno debe *ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y los deseos* supone que los

¹⁸⁴ Cf. COOPER, J. M. (1999: 55).

¹⁸⁵ Cf. TARNOPOLSKY, CH. (2010: 20).

¹⁸⁶ Cf. GERSON, L. P. (2007: 46).

critérios en los que se sostienen la σωφροσύνη y la capacidad de ser dueño de uno mismo tienen que ser reconocidos por todos. Desde el momento en que Calicles asimila los moderados a los idiotas, lo que hace, de hecho, es disociar de manera categórica la posibilidad de pensar la σωφροσύνη como un concepto intersubjetivo susceptible de ser determinado en términos dialógicos. Así, pone en riesgo la relación dialéctica que es, a su vez, el patrón de la exposición crítica e interactiva característica de la filosofía¹⁸⁷ y, como consecuencia de ello, el diálogo como tal queda puesto bajo sospecha en tanto práctica capaz de llegar a establecer verdades descubiertas en común. Para Calicles, la obligación de restringir el deseo como forma de acceder a la virtud y, como consecuencia de ello, a la vida buena, constituye un contrasentido, dado que la búsqueda del placer, desde su perspectiva, no es compatible con ninguna clase de limitación¹⁸⁸. Luego de escuchar la posición de Calicles, Sócrates le dice:

Οὐκ ἀγεννῶς γε, ὦ Καλλίκλεις, ἐπεξέρχη τῷ λόγῳ παρρησιαζόμενος· σαφῶς γὰρ σὺ νῦν λέγεις ἃ οἱ ἄλλοι διανοοῦνται μὲν, λέγειν δὲ οὐκ ἐθέλουσιν. δέομαι οὖν ἐγὼ σου μηδενὶ τρόπῳ ἀνεῖναι, ἵνα τῷ ὄντι κατάδηλον γένηται πῶς βιωτέον¹⁸⁹.

No sin nobleza, Calicles, te entregas a la conversación, hablando con franqueza. Evidentemente ahora tú dices aquello que los otros piensan pero no quieren decir. Entonces, te ruego, que de ningún modo cejes, para que en verdad resulte evidente cómo hay que vivir.

Sócrates subraya el modo en que Calicles se involucra en la discusión, en virtud del empeño que muestra en ajustar su discurso al principio de la παρρησία. Calicles, desde su perspectiva, considera que el deseo no debe encontrarse con ninguna restricción al momento de ser satisfecho y, por esto, cree que es necesario dejar que se expanda hasta donde sea posible (491e 5 - 492a 4), ya que la represión de la búsqueda irrestricta del placer es un subterfugio moral ilegítimo al que recurren todos aquellos que, por la debilidad de su carácter, ven actitudes dignas de reproche en la molicie (τρουφή), el desenfreno (ἀκολασία) y el libertinaje (ἐλευθερία) celebrados por el discípulo de Gorgias (492c 4 - 8). En este sentido, la justificación hipócrita de la justicia y de la moderación, según esta versión de Calicles, descansa en el hecho de que algunos no pueden satisfacer plenamente sus deseos y, como resultado de ello, se empeñan en disponer prohibiciones para aquellos que, por el contrario, sí son capaces de hacerlo por sus propios medios. La determinación a hablar con franqueza

¹⁸⁷ Cf. *infra*.

¹⁸⁸ Cf. BERMAN, S. (1991: 122-123).

¹⁸⁹ *Grg.* 492d 1 - 5.

(παρρησιάζομαι) que Sócrates enfatiza como un elemento destacable en la intervención de Calicles no apunta solo a la mera constatación de que este es un individuo capaz de decir con una sinceridad absoluta todo aquello que concibe, sino, que, por sobre todo, es la disposición que permite revelar las opiniones más profundas en las que se sostiene el sistema de creencias que, a partir del diálogo, es posible de ser sometido al principio de la crítica en común¹⁹⁰. Al suplicarle que le diga en qué consiste la vida buena para que quede definitivamente claro para todos (δέομαι οὖν ἐγὼ σου μηδενὶ τρόπῳ ἀνεῖναι, ἵνα τῷ ὄντι κατάδηλον γένηται πῶς βιωτέον), Sócrates pretende demostrar que el ejercicio auténtico de la παρρησία es el fundamento de un compromiso moral y epistémico con los otros¹⁹¹ a partir del cual la palabra pública se subordina al principio de la autenticidad como instancia de regulación de las relaciones interpersonales. De esta manera, la probabilidad de alcanzar una vida buena requiere, desde ya, de la construcción de vínculos interactivos genuinos por parte de los ciudadanos. Así, la finalidad política del diálogo es el mejoramiento de los ciudadanos a partir de la búsqueda de un discurso sobre lo común cuya validez trascienda los meros intereses particulares.

La clase de saber a la que apunta la filosofía, tal como se despliega en el *Gorgias*, procura sustituir la aspiración de satisfacer de manera irrestricta las demandas perentorias del placer, que caracterizan al planteo de Calicles, al cual, Sócrates, por su parte, asocia con el ἡθος tiránico (ROOCHNIK, 1998: 201), por un modo de entender la búsqueda del goce inscripta en la trama de las exigencias lógicas y morales que caracterizan al diálogo. Si bien, Calicles considera que su propuesta destaca, ante todo, la urgencia de la acción, realizada según las demandas inmediatas de la πλεονεξία, por sobre las exigencias normativas que implica la concepción del placer expuesta por Sócrates, el devenir de la conversación mostrará que el hedonismo llevado al extremo también culmina en prácticas incompatibles con las actividades específicas de la vida pública¹⁹². Esto implica que, a diferencia de lo que sostiene Calicles, el principio de toda acción significativa desde un punto de vista político tiene su origen en la razón y no en la inmediatez irracional del hedonismo radical que culmina, siempre, en una insatisfacción permanente no reconocida como tal¹⁹³. En este sentido, si bien la práctica discursiva en la que se sostiene la retórica de la κολακεία intenta

¹⁹⁰ Cf. TARNOPOLSKY, CH. (2010: 57).

¹⁹¹ *Ibidem*: 98.

¹⁹² Cf. TARNOPOLSKY, CH. (2010: 80).

¹⁹³ Cf. COOPER, J. M. (1999: 63).

producir placer en aquellos que la escuchan y, como contrapartida, la refutación socrática se propone desestabilizar el sistema de creencias de sus interlocutores con el objeto de dar lugar a la formulación de una nueva verdad (COLLOBERT, 2013: 115), el tipo de placer que efectivamente produce la primera requiere, al igual que las jarras agujereadas del mito referido en 493a 1- d 3, ser saciado permanentemente, mientras que, para Sócrates, el placer *atópico* que produce la filosofía es aquel que se da cuando se arriba, luego de una discusión en común, a una nueva verdad no esperada de antemano por los participantes del diálogo. Luego de relatar el mito de los toneles perforados, Sócrates le dice a Calicles:

ταῦτ' ἐπιεικῶς μὲν ἔστιν ὑπό τι ἄτοπα, δηλοῖ μὴν ὁ ἐγὼ βούλομαι σοι ἐνδειξάμενος, ἔάν πως οἴός τε ᾧ, πείσαι μεταθέσθαι, ἀντὶ τοῦ ἀπλήστως καὶ ἀκολάστως ἔχοντος βίου τὸν κοσμίως καὶ τοῖς ἀεὶ παροῦσιν ἱκανῶς καὶ ἐξαρκούντως ἔχοντα βίον ἐλέσθαι. ἀλλὰ πότερον πείθω τί σε καὶ μετατίθεσθαι εὐδαιμονεστέρους εἶναι τοὺς κοσμίους τῶν ἀκολάστων, ἢ οὐδ' ἂν ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα μυθολογῶ, οὐδέν τι μᾶλλον μεταθήσῃ¹⁹⁴;

Esto en cierto modo es absurdo, sin embargo, manifiestan lo que yo quiero demostrarte, si soy capaz, para persuadirte de que cambies de parecer, y que prefieras, en lugar de una vida de insaciabilidad y desenfreno, una ordenada que siempre se baste y se satisfaga con lo que tiene. Pero, ¿logro persuadirte de que cambies de parecer con respecto a que los ordenados son más felices que los desenfrenados o aunque te relate muchas otras historias como esta no vas a cambiar tu parecer?

A lo que Calicles contesta:

Τοῦτ' ἀληθέστερον εἶρηκας, ᾧ Σώκρατες¹⁹⁵.
Esto último que has dicho es más verdadero, Sócrates.

Cuando Sócrates expresa que su objetivo es lograr persuadir a Calicles de que cambie de opinión y, a raíz de ello, de género de vida, hace explícito el programa político inmanente al diálogo en relación con la cuestión del placer, puesto que su finalidad es lograr una transformación radical y, a la vez, perdurable en el alma de los ciudadanos y no, como piensa Calicles respecto de las habilidades que debe poseer un *πολίτης*, desarrollar, hasta donde sea posible, las destrezas que le permiten a un individuo ampliar su influencia en las redes de poder efectivas de la vida pública de la *πόλις*¹⁹⁶. Esto implica que el verdadero triunfo político de Sócrates consiste, precisamente, en sacar a la luz las creencias más profundas en las que se sostienen las opiniones vertidas por Calicles con el propósito de poner en cuestión

¹⁹⁴ *Grg.* 493c 3 - d 3.

¹⁹⁵ *Grg.* 493d 4.

¹⁹⁶ Cf. BABUT, D. (1994: 80).

su legitimidad¹⁹⁷. Por esto, si bien el discípulo de Gorgias no se deja persuadir por el relato socrático, al menos se ve en la obligación de reconocer cuál es, de hecho, el fundamento teórico de la posición de la que parte al rechazarlo. Como consecuencia de ello, Calicles, al defender su hedonismo radical, basado solo, en principio, en las exigencias que impone la búsqueda irrestricta del placer, debe dar, necesariamente, una justificación ante las demandas de legitimidad impuestas por el διαλέγεσθαι.

4. Conclusiones

La manera en que Platón traza en el *Gorgias* la relación que existe entre las prácticas discursivas, la satisfacción efectiva de las demandas pasionales de la vida anímica individual y el modo en que se plantean los requerimientos públicos que caracterizan a la experiencia institucional de la πόλις se encuentra determinada por la exigencia teórica de pensar la relación de estas tres instancias a partir de un proyecto filosófico unificado que logre articularlas de una manera genuina. En este sentido, el diálogo se constituye como el modelo de interacción a partir del cual es posible establecer criterios normativos, tanto en el terreno epistémico como moral, capaces de regular legítimamente las tensiones que se generan entre la imperiosa avidez de las pasiones y el principio de equidad que debe regir las cuestiones atinentes a lo común de la ciudad. En este sentido, el hedonismo radical defendido por Calicles parte del supuesto de que, debido al conflicto irreductible de intereses que se suscita cuando se coloca la satisfacción inmediata del placer como fundamento último de las acciones humanas, no es posible alcanzar un acuerdo sincero entre aquellos que regulan sus vínculos sociales según la lógica de la πλεονεξία. En contraposición, la reformulación que presenta Sócrates respecto del modelo que debe seguir el deseo, cuando aquello que se pretende alcanzar es, en último caso, la vida buena, debe estar sujeta a una concepción de los principios en los que se sostienen las motivaciones de la acción regida por los criterios de verdad y justicia fundados en acuerdos alcanzados a través de la experiencia del diálogo.

¹⁹⁷ Cf. STAUFFER, A. (2002: 642).

CAPÍTULO 5

LA FILOSOFÍA Y EL VERDADERO ARTE POLÍTICO

La manera en que se vinculan, por una parte, los procedimientos intelectuales característicos de la filosofía que Sócrates pretende presentar como el modelo de interacción al que se debe ajustar el debate político y, por la otra, las creencias a las que remite el discurso público cada vez que intenta persuadir de algo a los ciudadanos constituye el elemento sobre el que se despliega el enfrentamiento entre Sócrates y Calicles hacia el final del *Gorgias*. En este capítulo abordaremos, en primer término, la crítica socrática a la propuesta de Calicles de fundamentar la lógica de las motivaciones humanas a partir de un hedonismo radical y, en relación con ello, se hará especial énfasis en demostrar que, en función del carácter eminentemente metadiscursivo de las instancias de evaluación de las acciones humanas el criterio hedonista no está en condiciones de brindar un soporte intelectual consistente a la posición teórica que intenta defender. En segundo lugar, retomaremos el lugar que ocupa el castigo en la estructura dramática y, además, en el programa filosófico de esta obra, en tanto es una instancia insoslayable al momento de establecer cuáles son las condiciones noéticas que dan lugar al reconocimiento intersubjetivo y, como correlato de ello, a la constitución de la propia identidad de cada πολίτης. Por último, procuraremos hacer explícita la relación teórica que mantiene el proyecto dialógico propuesto por Platón con los contenidos que constituyen el fundamento argumentativo del mito escatológico con el que concluye el *Gorgias*.

1. Creencias filosóficas

El desarrollo argumentativo del *Gorgias* se desenvuelve en torno a una tensión conceptual fundamental propiciada por la compleja relación que mantiene la filosofía, en tanto discute la legitimidad inherente a toda acción política, con las creencias en las que se sostienen las prácticas públicas en las que se pone en juego el destino histórico de la πόλις. En este sentido, la propuesta crítica encarnada en la lógica de la interrogación ejercida por Sócrates se opone de manera drástica al hedonismo ingenuo basado en el principio de la adulación. Así, la necesidad de determinar en términos reflexivos el modo en que operan las creencias al momento de involucrarse en una discusión acerca de lo común de la ciudad se constituye como uno de los elementos esenciales de la especulación platónica en torno al tratamiento teórico que le dispensa a la retórica en esta obra. En efecto, el eje de la discusión

respecto del papel que tienen las opiniones de los individuos, en relación con el devenir de la construcción de su propia identidad en cuanto πολίτης, se fija en función del itinerario que sigue el vínculo que se da entre λόγος y ψυχή en el entramado discursivo que configura el espacio simbólico sobre el cual se define el espacio público de la ciudad¹⁹⁸.

En este contexto, la dimensión crítica del diálogo filosófico, al cuestionar las creencias desde la perspectiva que exige subordinar los saberes, tanto en su aspecto epistémico como práctico, a un principio de legitimidad válido en términos intersubjetivos, introduce en la dinámica efectiva de la interacción política la necesidad de hacer explícitos los criterios en los que se debe sostener la validez de una opinión. Esta operación intelectual, por lo general, contradice los parámetros habituales a partir de los cuales se juzgan las prácticas civiles y, como consecuencia de esto, es calificada como una situación atópica por aquellos que la experimentan, puesto que, como sostiene TARNOPOLSKY (2010: 19), el fin último de toda experiencia filosófica auténtica es, en última instancia, revelar las inadecuaciones y las inconsistencias que existen entre lo que se dice, lo que se hace y lo que se piensa.

Es también STAUFFER (2002: 646) quien señala con acierto, en relación con el complejo entramado valorativo que recorre los vínculos que se dan entre el placer, la verdad y la justicia, que, aun en la versión radicalizada del hedonismo propuesta por Calicles, es imposible negar que haya parámetros cognitivos y morales a los que, necesariamente, se debe recurrir para evaluar como verdadera o justa, según el caso, la búsqueda del goce perpetuo que cree tener al placer como único criterio de legitimación. De esta forma, la tarea intelectual que guía la inquisición socrática se encuentra orientada por la exigencia de demostrar, a través del despliegue dialéctico, las implicancias inherentes a las creencias prerreflexivas que, inclusive en una versión extrema del hedonismo, debe recurrir a los criterios metadiscursivos de verdad y justicia al momento de evaluar su consistencia teórica como fundamento último de la vida humana. La tarea de la filosofía, según el modo que se presenta en el *Gorgias*, consiste en denunciar este hedonismo irracionalista defendido por Calicles, con el objeto de demostrar que hay una necesidad inherente a los vínculos interpersonales que mantienen los individuos entre sí a través de la palabra encaminada a mostrar que siempre que se dice algo, al mismo tiempo, se presume su superioridad respecto de otros modos de entender las acciones y los discursos.

Cada vez que Sócrates califica la retórica, tal como se puede ver en 501a 7, como τριβή y ἐμπειρία, al suponer que su finalidad es, ante todo, el placer, lo hace en virtud de su

¹⁹⁸ Cf. MACÉ, A. (2007: 83).

carácter de ἄλογον, dado que es una actividad renuente a dar cuenta de las razones en las que se sostienen las premisas que, de antemano, asume como auténticas. Pero, si, por el contrario, como afirma BICKFORD (2009: 131), el único saber que se asume como verdadero por sí mismo es aquel que nos previene de la posibilidad de cometer injusticias, entonces aquellas actividades que, al modo de la retórica de la κολακεία, carecen de un fundamento teórico susceptible de ser expuesto ante otros no pueden ser reconocidas como un conocimiento apto para dar con el principio capaz de encauzar la existencia concreta de los ciudadanos hacia la realización de una buena vida. Esta tensión se pone en evidencia en 501c 1 - 8 entre Sócrates y Calicles.

ΣΩ. ἐμοὶ μὲν γάρ, ὦ Καλλίκλεις, δοκοῦσιν τε εἶναι, καὶ ἔγωγέ φημι τὸ τοιοῦτον κολακείαν εἶναι καὶ περὶ σῶμα καὶ περὶ ψυχὴν καὶ περὶ ἄλλο ὅτου ἂν τις τὴν ἡδονὴν θεραπεύῃ, ἀσκέπτως ἔχων τοῦ ἀμείνονός τε καὶ τοῦ χείρονος· σὺ δὲ δὴ πότερον συγκατατίθεσαι ἡμῖν περὶ τούτων τὴν αὐτὴν δόξαν ἢ ἀντίφης;

ΚΑΛ. Οὐκ ἔγωγε, ἀλλὰ συγχωρῶ, ἵνα σοὶ καὶ περὶ αὐτὴν ὁ λόγος καὶ Γοργία τῶδε χαρίσωμαι.

Σόκ. – A mí, por cierto, Calicles, me parece que las hay y yo, al menos, digo que eso es adulación tanto del cuerpo como del alma y de cualquier otra cosa cuyo placer se busque sin tener en cuenta ni lo mejor ni lo peor. Y tú, sobre esta cuestión, ¿sostienes la misma opinión que nosotros? ¿O lo contrario?

Cal. – No, sino que acuerdo para que termine esta discusión y también para complacer a Gorgias.

Sócrates distingue aquellas actividades que son consideradas τέχνηαι, por estar en condiciones de conocer las causas y dar razones de lo que hacen, de las que son definidas como ἄλογοι, en cuanto son irracionales y no responden a ninguna clase de principio debidamente fundamentado (500e 3 - c 1). Luego, le pregunta a Calicles si concuerda con él respecto del planteo que sostiene que no es posible definir la naturaleza placentera de algo sin hacer referencia a criterios evaluativos, como, en este caso, ἀμείνων y χείρων, para determinar su legitimidad. Calicles, aun cuando no comparte la opinión socrática, se compromete a aceptarla, en tanto lo estima necesario para que la discusión que mantienen llegue a alguna clase de resolución. Al mismo tiempo, justifica esta tesitura con el argumento de que es un modo viable de complacer (χαρίζω) a Gorgias. Al manifestar esto, Calicles da una respuesta a Sócrates que procura quebrar, de forma explícita, la dinámica del diálogo, dado que expresa su postura remitiendo, nuevamente, a la lógica de la adulación como

principio rector de las relaciones humanas¹⁹⁹. Este movimiento reinstala en el argumento de la obra la contradicción que se da entre dos formas antitéticas de abordar la naturaleza conceptual y, también, como consecuencia de ello, la práctica política efectiva, encarnada en la retórica de la *κολακεία* y la filosofía tal como es presentada por Sócrates²⁰⁰. Aquello que acentúa esta contraposición es la manifestación definitiva en la palabra de Calicles de la ruptura del compromiso con el principio de la *παρρησία* y, como correlato de ello, con la búsqueda permanente de afirmar a través del propio discurso la integridad moral de aquel que lo profiere, su capacidad para pensar libremente, su obligación de someter todo lo que dice al principio regulativo de la verdad y, por supuesto, su deber de colocar el interés común por sobre los placeres personales (TARNOPOLSKY, 2010: 97). En efecto, mientras que el programa teórico de la filosofía apunta a establecer criterios racionales universales en los que se pueda llegar a basar la búsqueda en común de la vida buena, el hedonismo, en la versión que da Calicles, termina subordinando la búsqueda del placer a la voluntad arbitraria, incierta y unilateral de los otros²⁰¹.

Este doble patrón, al momento de hacer uso del lenguaje público escindido, por una parte, en aquellos discursos dirigidos a producir placer y, por la otra, en la posibilidad de generar alguna clase de certeza en aquellos que lo escuchan, se pone claramente de manifiesto cuando Sócrates distingue dos modelos antagónicos de entender el ejercicio de la retórica.

ΣΩ. Εἶεν· τί δὲ ἡ πρὸς τὸν Ἀθηναίων δῆμον ῥητορικὴ καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν δῆμους τοὺς τῶν ἐλευθέρων ἀνδρῶν, τί ποτε ἡμῖν αὕτη ἐστίν; πότερόν σοι δοκοῦσιν πρὸς τὸ βέλτιστον αἰεὶ λέγειν οἱ ῥήτορες, τούτου στοχαζόμενοι, ὅπως οἱ πολῖται ὡς βέλτιστοι ἔσονται διὰ τοὺς αὐτῶν λόγους, ἢ καὶ οὗτοι πρὸς τὸ χαρίζεσθαι τοῖς πολίταις ὠρημένοι, καὶ ἔνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν ὀλιγωροῦντες τοῦ κοινοῦ, ὥσπερ παισὶ προσομιλοῦσι τοῖς δήμοις, χαρίζεσθαι αὐτοῖς πειρώμενοι μόνον, εἰ δὲ γε βελτίους ἔσονται ἢ χείρους διὰ ταῦτα, οὐδὲν φροντίζουσιν;

ΚΑΛ. Οὐχ ἀπλοῦν ἔτι τοῦτο ἐρωτᾷς· εἰσὶ μὲν γὰρ οἱ κηδόμενοι τῶν πολιτῶν λέγουσιν ἂ λέγουσιν, εἰσὶν δὲ καὶ οἴους σὺ λέγεις.

ΣΩ. Ἐξαρκεῖ· εἰ γὰρ καὶ τοῦτό ἐστι διπλοῦν, τὸ μὲν ἕτερόν που τούτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχρὰ δημηγορία, τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν²⁰².

Σός. – Muy bien, ¿y qué es la retórica destinada al pueblo ateniense y a los otros pueblos de otras ciudades, pueblos de hombres libres? ¿Qué es esta para nosotros? ¿Te parece que los oradores siempre hablan para lo mejor, buscando que los ciudadanos sean mejores a través de sus discursos o que también ellos, buscando complacer a los ciudadanos y

¹⁹⁹ Cf. PLOCHMANN, G. K. & ROBINSON, F. E. (1988: 174).

²⁰⁰ Cf. STAUFFER, D. (2006: 125).

²⁰¹ Cf. CANTO, M. (1993: 16).

²⁰² *Grg.* 502d 10 - 503a 9.

descuidando por su beneficio privado el beneficio público, como tratando al pueblo como niños, buscan solo agradarle, sin preocuparse de si, por ello, llegan a ser mejores o peores?

Cal. – Lo que preguntas no es para nada sencillo, pues, por cierto, hay unos que hablan preocupándose por lo que les dicen a los ciudadanos y también están los que tú dices.

Sóc. – Es suficiente, pues, si hay dos clases de retórica, una de ellas sería adulación y fea oratoria popular y, la otra, bella, la que pretende que las almas de los ciudadanos sean mejores y la que se esfuerza en decir lo mejor, sea agradable o desagradable para los que la oyen.

La distinción entre la retórica de la adulación y aquella cuya finalidad es, por el contrario, mejorar a los ciudadanos reside en el modo en que, según cada caso, discurre el λόγος respecto de los intereses públicos de la πόλις. Mientras que los discursos políticos que solo pretenden complacer a los ciudadanos están dirigidos por el principio particular de la κολακεία, aquellos que buscan hacer mejores a los demás se encuentran subordinados a las demandas epistémicas y morales que impone la búsqueda permanente de lo mejor (βέλτιστος). Sócrates distingue de manera taxativa aquellas alocuciones que tienden, ante todo, al agrado de aquellas otras que apuntan a contribuir a la consolidación de la excelencia moral y política de su audiencia. Así, pone de manifiesto la naturaleza corruptora de la política de la adulación, en tanto responde a una concepción acrítica de la palabra, en función de la cual todo discurso debe subordinarse a las exigencias antojadizas del deseo prerreflexivo²⁰³. En contraposición, la concepción que sostiene Calicles relativa a esta cuestión, si bien acepta que, de hecho, ciertos oradores buscan el bien de quienes los escuchan, se encuentra orientada por la búsqueda permanente de la gratificación de sus propios deseos y, por supuesto, de los otros, dado que está regida de modo exclusivo por la lógica de la κολακεία²⁰⁴. La contraposición entre una retórica definida por su carácter feo y adulator y aquella que es, por el contrario, bella, procura poner de manifiesto que el objetivo del ejercicio de la política es, por sobre todo, mejorar el alma de los ciudadanos. Esta tarea es posible solo diciendo aquello que se considera legítimo más allá de si causa placer o desagrado en aquellos que escuchan. De esta forma, la discusión que se plantea en este pasaje del *Gorgias* enfatiza la reflexión respecto de dos modos alternativos de pensar la dinámica discursiva de los asuntos en los que se dirime el destino de lo común de la πόλις²⁰⁵. La versión de la retórica aceptada por Sócrates se halla supeditada a los parámetros teóricos y prácticos que coinciden con aquellos establecidos en función de la reflexión crítica

²⁰³ Cf. IRWIN, T. (1995: 212).

²⁰⁴ Cf. DODDS, E. R. (2001: 325).

²⁰⁵ Cf. STAUFFER, A. (2006: 125-130).

proporcionada mediante la práctica de la filosofía, y, como consecuencia de esto, recupera la capacidad persuasiva de la oratoria en un registro especulativo capaz de trazar el horizonte simbólico propicio para generar creencias legítimas. Esto implica que, al momento de llevar a cabo una evaluación del desempeño público de la buena retórica, el placer no es el criterio que, por sí mismo, se encuentra en condiciones de garantizar su capacidad para encauzar las prácticas de los ciudadanos hacia la vida buena, dado que su despliegue efectivo requiere reconocer que para alcanzarla es indispensable asumir un cierto monto de insatisfacción y dolor inherente a la búsqueda de la verdad²⁰⁶.

El problema respecto de los límites del goce, como criterio para legitimar la totalidad de las acciones humanas, según el hedonismo radical de Calicles, no reside en que es un principio que desencadena una demanda desmedida y, también, urgente por alcanzar la satisfacción del placer inmediato, sino que, por el contrario, su deficiencia consiste en partir de creencias erróneas que son objeto de la crítica filosófica²⁰⁷. Esta crítica, de acuerdo con el modelo de indagación desplegada en el *Gorgias*, tiende a hacer de las certezas inmediatas abordadas a partir de la dinámica de la interrogación una oportunidad para generar una disposición noética susceptible de asumir las demandas epistémicas y morales que requiere el registro interactivo a partir del cual se despliega el diálogo filosófico²⁰⁸. Como correlato de esta intención teórica inmanente al diálogo, lo que se vuelve evidente es el hecho de que la política del prestigio asociada a la retórica adulatora es contradictoria con la exigencia moral de asumir la verdad y la justicia como fundamentos últimos de todo discurso auténtico²⁰⁹.

2. Castigo y reconocimiento

En el *Gorgias*, Sócrates plantea la pretensión intelectual de pensar la complejidad inherente a la relación que mantiene la filosofía con las instituciones públicas de la ciudad. Por una parte, nos encontramos con el presupuesto filosófico de hacer un uso del lenguaje dirigido por la exigencia teórica de generar en el alma de los ciudadanos una estructura simbólica que incorpore todo aquello que se dice y se hace respecto de lo común de la πόλις a partir de criterios legítimos y, al mismo tiempo, reflexivos de verdad y justicia. Por la otra, la dinámica del poder efectivo de la ciudad revela una tendencia, tanto por parte de aquellos que emiten un discurso como de quienes lo escuchan, de interpretar su sentido en virtud de

²⁰⁶ Cf. TARNOPOLSKY, CH. (2010: 52).

²⁰⁷ Cf. ROWE, CH. (2007: 100).

²⁰⁸ Cf. NIGHTINGALE, A. (2004: 257-259).

²⁰⁹ Cf. CANTO, M. (1993: 70).

creencias asumidas como válidas de antemano. La oposición entre estos dos modelos antitéticos de participación cívica constituye uno de los elementos centrales de la reflexión que se da en el *Gorgias* en torno al alcance del diálogo entendido como el procedimiento privilegiado para establecer reglas genuinas de interacción, en vistas a construir un vínculo político ajustado a la virtud. De este modo, el impulso tiránico, que está presente, inclusive, en la *πόλις* democrática y que lleva a los individuos a querer imponer creencias injustificadas –ya sea mediante la sutileza discursiva de la retórica o la destemplanza característica de la violencia efectiva–, es contradictorio con el régimen crítico de articulación de posiciones políticas y, también, epistemológicas formulado por Sócrates²¹⁰. Esta tensión que introduce la palabra inquietante del filósofo en el registro discursivo en el que habitualmente se desenvuelven las intervenciones públicas tiene como finalidad la necesidad de urdir un entramado argumentativo en el que las opiniones habituales sean consideradas desde una perspectiva que las torne atópicas²¹¹, es decir, que su participación en la discusión acerca de cuáles son los criterios que deben regir las decisiones relevantes respecto del destino de la *πόλις* tienen como propósito romper con la lógica de la ingenuidad epistémica en la que se sostienen las iniciativas públicas cuando se someten a los límites que le imponen al pensamiento las creencias irreflexivas. Sin embargo, esto no implica que pueda darse de una manera inmediata el acceso a este particular modo de pensar la fundamentación de las prácticas concretas que permiten a los ciudadanos establecer mecanismos auténticos para entablar relaciones políticas y, también, cognitivas²¹². En efecto, la posibilidad de establecer un trayecto intelectual específico con la finalidad de lograr concebir una disposición capaz de generar las condiciones noéticas que requiere un proyecto respecto de lo común de la *πόλις* basado en los principios de verdad y justicia supone, al mismo tiempo, la capacidad de integrar discursivamente las creencias tradicionales con el programa teórico de la filosofía. En este sentido, la apreciación que realiza Sócrates respecto del lugar que ocupa la retórica cuando se encuentra sujeta al proyecto teórico de la filosofía enfatiza que aquella debe estar regida por un modelo de persuasión guiado por criterios de legitimación universalmente válidos.

²¹⁰ Cf. TRIVIGNO, F. (2009: 96).

²¹¹ Cf. MATTHEY, A. (2009: 64).

²¹² Cf. TRIVIGNO, F. (2009: 100).

ΣΩ. Ταῖς δέ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίνονται καὶ κόσμιοι· ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη. φῆς ἢ οὐ;

ΚΑΛ. Ἔστω.

ΣΩ. Οὐκοῦν πρὸς ταῦτα βλέπων ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, καὶ τοὺς λόγους προσοίσει ταῖς ψυχαῖς οὓς ἂν λέγη, καὶ τὰς πράξεις ἀπάσας, καὶ δῶρον ἕαν τι διδῶ, δώσει, καὶ ἕαν τι ἀφαιρῆται, ἀφαιρήσεται, πρὸς τοῦτο ἀεὶ τὸν νοῦν ἔχων, ὅπως ἂν αὐτοῦ τοῖς πολίταις δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνηται, ἀδικία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνηται, ἀκολασία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ ἐγγίγνηται, κακία δὲ ἀπίη. συγχωρεῖς ἢ οὐ;

ΚΑΛ. Συγχωρῶ²¹³.

Σός. – Para la buena disposición y el buen orden del alma es lo legal y la ley, por los que los hombres se vuelven justos y ordenados; y en esto consisten la medida y la moderación. ¿Dices que sí o no?

Cal. – Que sí.

Σός. – Así pues, aquel orador, el que se desempeña con arte y es bueno, ¿mirando esas cualidades, no dirigirá a las almas los discursos que pronuncie y todas sus acciones, y cuando dé algo o lo quite, sea lo que fuere, lo dará y lo quitará teniendo siempre en mente esto, que la justicia surja del alma de los ciudadanos y la injusticia sea eliminada de ellas, que se afine la moderación y se elimine el desenfreno, que se afine toda otra virtud y desaparezca todo vicio? ¿Estás de acuerdo o no?

Cal. – Estoy de acuerdo.

Platón en el *Gorgias*, tal como sostiene MACÉ (2007: 83), parte de la certeza de que el lenguaje está en condiciones de modelar la τάξις de la ψυχή y, por lo tanto, también posee la capacidad de afincar en ella la virtud. La justicia (δικαιοσύνη) y la moderación (σωφροσύνη) deben operar, en principio, como fundamento teórico de todos aquellos discursos que pretendan contribuir a la formación virtuosa del alma de los ciudadanos, de modo que un buen orador, al momento de hacer un uso público de la palabra, debe supeditar su alocución a la rectitud implicada en estos criterios universales. A pesar de esto, tal como afirma TARNOPOLSKY (2010: 52), si bien Sócrates presenta la posibilidad de aceptar el hecho de que un orador esté en condiciones de hablar a la multitud desde la perspectiva moralmente irreprochable implicada en el buen uso de la retórica, esto no involucra una concesión a la retórica de la κολακεία, puesto que, su empleo, en consonancia con el carácter inquisidor de la dialéctica socrática, entraña una fuerte dosis de dolor por parte de aquellos que la escuchan, en tanto los coloca en la incómoda situación de tener que poner en cuestión creencias que, de antemano, suponían verdaderas.

²¹³ *Gr.* 504d 1 - 504e 5.

El principio interactivo del que parte la posición platónica respecto del papel que cumple el discurso al momento de encaminar la propia existencia y, como correlato inescindible de ello, la existencia efectiva de los otros hacia la vida buena es aquel que sostiene que la única posibilidad de alcanzar el bien está determinada por el orden que produce el λόγος en el alma. De este modo, la disposición para lograrlo se da en todos aquellos que se comprometen epistémica y moralmente a asumir la totalidad de las consecuencias que derivan del uso significativo que se hace de la palabra al momento de establecer una relación intersubjetiva y, como resultado de esto, la participación en el diálogo se constituye como una vía conveniente para alcanzar la virtud²¹⁴. A su vez, suponer esto implica aceptar que el reconocimiento auténtico del otro y, también, de los procedimientos simbólicos sobre los que se funda este vínculo involucra la exigencia de someterse al complejo régimen cognitivo y afectivo inherente a la práctica de la filosofía²¹⁵. En este sentido, Sócrates, luego de plantear que el hombre moderado, con necesidad, debe ajustar sus prácticas, ante todo, a los parámetros éticos que impone la justicia, sostiene lo siguiente:

Ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα οὕτω τίθεμαι καὶ φημι ταῦτα ἀληθῆ εἶναι· εἰ δὲ ἔστιν ἀληθῆ, τὸν βουλόμενον, ὡς ἔοικεν, εὐδαιμόνα εἶναι σωφροσύνην μὲν διωκτέον καὶ ἀσκητέον, ἀκολασίαν δὲ φευκτέον ὡς ἔχει ποδῶν ἕκαστος ἡμῶν, καὶ παρασκευαστέον μάλιστα μὲν μηδὲν δεῖσθαι τοῦ κολάζεσθαι, ἐὰν δὲ δεηθῆ ἢ αὐτὸς ἢ ἄλλος τις τῶν οικείων, ἢ ιδιώτης ἢ πόλις, ἐπιθετέον δίκην καὶ κολαστέον, εἰ μέλλει εὐδαιμόνων εἶναι²¹⁶.

Yo, por cierto, eso lo sostengo así y digo que eso es verdad. Y, si es verdad, quien quiera ser feliz, según parece, debe buscar y ejercitar la moderación y huir del desenfreno tan rápido como se lo permitan sus pies, y, sobre todo, prepararse para no tener necesidad de ser castigado, pero si lo necesitara él mismo o algún otro de los suyos o individuo particular o ciudad lo deben sentenciar y castigar, si quiere ser feliz.

Sócrates hace uso del verbo τίθημι para expresar el carácter conjetural de su planteo y, al mismo tiempo, enuncia, inmediatamente, a través de una cláusula condicional (εἰ δὲ ἔστιν ἀληθῆ), que la verdad de lo que dice no depende unilateralmente de su opinión individual, sino que, por el contrario, requiere que aquello que plantea debe ser refrendado por otros para ser considerado una prescripción normativa (SANTA CRUZ, 2013: 216). Así subraya de manera explícita el carácter interactivo de la verdad de una proposición, en tanto su afianzamiento como tal depende del resultado al que se llega luego de una discusión crítica en

²¹⁴ Cf. MACÉ, A. (2007: 88).

²¹⁵ Cf. TARNOPOLSKY, CH. (2010: 99).

²¹⁶ *Grg.* 507c 8 - 507d 6.

común respecto de su firmeza para resistir los embates teóricos a los que la somete el ἔλεγχος. En este sentido, del mismo modo que no hay un deseo irrefrenable susceptible de ser satisfecho más allá de las restricciones que, con necesidad, impone la vida en común, es decir, la existencia concreta de los otros²¹⁷, tampoco es posible plantear una verdad incondicionada y unilateral que no cuente con alguna clase de aquiescencia por parte de los demás.

Sócrates propone que todo aquel que desee alcanzar la εὐδαιμονία debe buscar la σωφροσύνη y, al mismo tiempo, considera que, cuando no se vive según esta disposición práctica, la única posibilidad de revertir esta situación está dada por la obligación de castigar (κολάζειν) a todo aquel que no se ajuste a las demandas éticas inherentes a la búsqueda de la felicidad. Pero, como ya hemos visto²¹⁸, la naturaleza del castigo a la que alude Sócrates en esta instancia no se encuentra asociada a las sanciones tal como las dispensa el orden institucional de la πόλις, por el contrario, es un castigo asociado a la práctica efectiva de la filosofía y, más precisamente, al diálogo como medio para reconocer y, en el mismo movimiento, conjurar las consecuencias éticas que padecen quienes cometen un acto injusto²¹⁹. Así, el castigo se constituye como un aliciente moral y no como un ultraje para aquel que lo recibe. De hecho, el castigo, entendido en estos términos, hace mejores a los ciudadanos, puesto que es el procedimiento intersubjetivo que nos libera del mal y de la injusticia²²⁰. El hábito del diálogo, entendido como la práctica de interacción lingüística que transforma la experiencia inmediata en una forma de autoconciencia²²¹, traza las condiciones que debe reunir un λόγος que apunte a regir la experiencia del reconocimiento. Se parte de la premisa de que la secuencia dialógica replica el despliegue efectivo del pensamiento y, por lo tanto, es el camino que se debe seguir cuando se busca acceder al alma de otro y, por supuesto, a la de uno mismo, con el objeto de encaminarlas hacia la vida buena²²². A diferencia de la retórica de la adulación, que es un discurso que trabaja sobre un hipotético consenso que jamás se vuelve explícito, el diálogo genuino hace de la exposición reflexiva de las propias inconsistencias y contradicciones su intención definitiva. Los procedimientos intelectuales que busca poner en práctica la figura de Sócrates en el *Gorgias* pretenden,

²¹⁷ Cf. KAHN, CH. (1983: 116).

²¹⁸ *Vide infra*.

²¹⁹ Cf. SISSA, G. (1986: 62).

²²⁰ Cf. ROWE, CH. (200: 31).

²²¹ Cf. WISER, J. L. (1975: 319).

²²² Cf. SEDLEY, D. (2006: 214-215).

siempre, mantener abierta la posibilidad de la crítica y, también, la reflexión en común en vistas a lograr revelar a través del diálogo las inadecuaciones que se puedan llegar a dar entre las creencias profundas de los individuos y los modos en que ellos efectivamente se presentan ante los demás (TARNOPOLSKY, 2010: 19). Asimismo, aquello que Sócrates pone en juego cada vez que acomete, desde una perspectiva reflexiva, las creencias que se presentan a lo largo de las disputas teóricas que mantiene con los otros es la posibilidad de recurrir a la razón dialógica como una manera de volverlas atópicas y, a su vez, de indagar los inciertos fundamentos sobre los que descansan los presupuestos dóxicos que, en principio, las justificarían²²³.

La naturaleza de este particular vínculo entre la práctica concreta de la filosofía bajo el régimen discursivo que impone el diálogo y el castigo, entendido como una instancia de perfeccionamiento mutuo sostenido en el cultivo de la dialéctica filosófica, se hace patente cuando Sócrates dice:

ταῦτα ἡμῖν ἄνω ἐκεῖ ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις οὕτω φανέντα, ὡς ἐγὼ λέγω, κατέχεται καὶ δέδεται, καὶ εἰ ἀγροικότερόν τι εἰπεῖν ἔστιν, σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις, ὡς γοῦν ἂν δόξειεν οὕτωςί, οὐς σὺ εἰ μὴ λύσεις ἢ σοῦ τις νεανικώτερος, οὐχ οἷόν τε ἄλλως λέγοντα ἢ ὡς ἐγὼ νῦν λέγω καλῶς λέγειν· ἐπεὶ ἔμοιγε ὁ αὐτὸς λόγος ἐστὶν αἰεὶ, ὅτι ἐγὼ ταῦτα οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει, ὅτι μέντοι ὧν ἐγὼ ἐντετύχηκα, ὥσπερ νῦν, οὐδεὶς οἷός τ' ἐστὶν ἄλλως λέγων μὴ οὐ καταγέλαστος εἶναι. ἐγὼ μὲν οὖν αὖ τίθημι ταῦτα οὕτως ἔχειν· εἰ δὲ οὕτως ἔχει καὶ μέγιστον τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ ἀδικία τῶ ἀδικοῦντι καὶ ἔτι τούτου μεῖζον μεγίστου ὄντος, εἰ οἷόν τε, τὸ ἀδικοῦντα μὴ δίδόναι δίκην²²⁴.

Estas conclusiones, que nos resultaron manifiestas en los anteriores razonamientos, tal como yo lo digo, están sostenidas y atadas, para decirlo de una manera ruda, con argumentos de hierro y de adamantino, al menos como puede pensarse. Si no consigues desatarlos tú ni uno más impetuoso no es posible que quien diga algo diferente de lo que yo ahora digo esté hablando bien. Mi discurso, pues, es siempre el mismo, que yo no sé exactamente cómo son las cosas, pero sé que ninguno de aquellos con los que he conversado, como ahora, es capaz de decir otra cosa sin resultar ridículo. Yo, entonces, sostengo otra vez que esto es así y, si es así, la injusticia es el mayor de los males para el que la comete, y aún mayor es cometerla y no pagar la pena, si ello es posible, ...

Sócrates, al considerar que las conclusiones que se derivan de los acuerdos a los que se arribó anteriormente en el diálogo son el fundamento de su solidez argumentativa, al mismo tiempo y por tal motivo, parecería que están en condiciones de resistir los ataques que intenten ponerlos en entredicho. En este sentido, solo es posible hablar con razón y justicia

²²³ Cf. BICKFORD, S. (2009: 153).

²²⁴ *Gr.* 508e 6 - 509b 3.

cuando lo que uno dice se ajusta, a su vez, a un razonamiento que ha soportado la evaluación en común característica de la dialéctica. Si bien Sócrates admite que ignora cuál es efectivamente la naturaleza profunda de lo que están discutiendo, destaca el que hecho de que es al conversar con otros (ἐντυγχάνω), tal como él lo hace, que se puede llegar a construir acuerdos respecto del modo en que se deben definir, a través de la interacción discursiva, lo verdadero, lo justo y, por supuesto, lo bello. Como sostiene BRANCACCI (2010: 97), en relación con la manera en que opera el διαλέγεσθαι en el *Gorgias*, aquello que se privilegia es la intersubjetividad como lugar de construcción de la verdad, y, de esta manera y en un sentido profundo, Platón inventa la figura del otro, entendida como un momento necesario de la construcción de la propia identidad. De este modo, según esta versión del rol que desempeña el lenguaje al momento de establecer criterios de legitimidad respecto de la verdad y la interacción que anidan en la palabra pública, la vida política debe estar regida por el modelo discursivo impuesto por el διαλέγεσθαι, puesto que es señalado como el medio privilegiado para alcanzar no solo la perfección moral colectiva sino, también, la garantía de que el alma de cada uno alcance, a su vez, la virtud²²⁵. Con lo cual, la verdad que se logra alcanzar a partir de la práctica del diálogo filosófico es concebida, en palabras de CASERTANO (2010: 249), como un principio liberador y, también, como el sustento fundamental de un alma cuya única finalidad es la consecución de la vida buena.

El *Gorgias* parte del supuesto obvio de que todos los πολίται, por el mero hecho de vivir en Atenas, están obligados a tener una vida política y, por tanto, la totalidad de sus relaciones respecto de lo común de la ciudad y, a su vez, respecto del resto de sus conciudadanos deben dar cuenta de la manera en que asumen este vínculo inevitable²²⁶. En contraposición a las posturas que sucesivamente asumen Gorgias, Polo y Calicles, Sócrates plantea que el fin de la vida política es, ante todo, perfeccionar a los otros y no, por el contrario, intentar dirigirlos (KAMTEKAR, 2009: 347). Cuando en 513e 5 - 7 se pregunta si se debe intentar cuidar a la πόλις y a los πολίται con el fin de mejorarlos todo lo que sea posible (Ἄρ' οὖν οὕτως ἐπιχειρητέον ἡμῖν ἔστιν τῇ πόλει καὶ τοῖς πολίταις θεραπεύειν, ὡς βελτίστους αὐτοὺς τοὺς πολίτας ποιῶντας), está haciendo referencia a la función elemental de la filosofía, esto es, a la exigencia moral y epistémica de evaluar en común y críticamente todas aquellas creencias que dan sustento a las acciones

²²⁵ Cf. SEDLEY, D. (2006: 214).

²²⁶ Cf. KASTLEY, J. L. (1991: 105).

políticas, ya que la práctica filosófica es entendida como el ejercicio reflexivo que supone toda participación pública auténtica. En efecto, ocuparse de los asuntos atinentes a lo común de la ciudad implica, con necesidad, someterse a un examen recíproco que opere, a su vez, como fundamento de las decisiones concretas que toman los ciudadanos al momento de involucrarse en ellos. Así, la filosofía no se constituye como un saber cívico prefijado e inmóvil respecto de cómo se debe actuar en las instituciones que conforman la πόλις, puesto que es, por el contrario, una práctica que genera, en un sentido enfático, las condiciones intersubjetivas mediadas en términos discursivos que hacen posible a lo político en cuanto tal.

Luego de hacer una minuciosa crítica a algunas figuras históricas, tales como Cimón, Temístocles, Milcíades y Pericles, que, para la memoria democrática ateniense, encarnaban la máxima expresión del modelo de participación cívica, Sócrates (521d 7 - 8) considera que es el único ateniense que se dedica al verdadero arte de la política (Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν). Con ello, pone de relieve el hecho de que el fundamento último del diálogo es lograr que aquellos que participan en él asuman, ante todo, la naturaleza de su despliegue basada en el principio insuperable de la identidad cívica entendida como el resultado de la interacción lingüística, según la cual la verdad es producto de los acuerdos racionales alcanzados en común. Así, el modelo de ciudadanía reflexiva desplegada por Sócrates a lo largo de esta obra se constituye como una crítica inmanente a las injusticias propias de la democracia ajustada a los parámetros de la oratoria de la adulación y, al mismo tiempo, se configura como un rechazo radical a toda forma de gobierno, como, por ejemplo, la tiranía y la oligarquía, en donde la lógica del poder no responde a las exigencias teóricas que demanda una concepción dialógica de la verdad y la política²²⁷.

3. Un relato dialógico

El mito escatológico con el que finaliza el *Gorgias* mantiene una estrecha relación con los procedimientos que, hasta ese momento, habían dominado el despliegue argumentativo de la obra, dado que su función es, ante todo, reponer a través de un relato aquellas creencias socavadas por el ἔλεγχος. En efecto, la posibilidad de generar las creencias legítimas que supone la retórica que obedece a las exigencias teóricas de la filosofía implica, por un lado, establecer una continuidad conceptual entre el contenido específico del mito y las demandas

²²⁷ Cf. KAMTEKAR, R. (2009: 250).

de coherencia interna y fundamentación epistémica que reclama Sócrates y, por el otro, demuestra que la buena conformación de la ψυχή es la condición de posibilidad para que se pueda llegar a alcanzar una vida política virtuosa²²⁸. En el mito final del *Gorgias*, la búsqueda y la anhelada consecución de la virtud operan como una recompensa que no necesita de una instancia ulterior de validación. De este modo, la rectificación permanente del error funciona, a su vez, como el principio que impulsa el movimiento intelectual característico de la razón dialógica y, como consecuencia de esto, el castigo que de ella resulta, es decir, aquel que depende de las verdades morales fundadas en la ὁμολογία, es, en sí mismo, un momento concreto de indagación discursiva que orienta a la ψυχή hacia liberación de las creencias irreflexivas²²⁹. Esta modalidad de castigo que se desarrolla en el *Gorgias* tiene como uno de sus objetivos fundamentales lograr que se supere la concepción punitiva tradicional en favor de un nuevo modelo de sanción moral en la cual aquel que es castigado participa de un proceso, desde ya doloroso, de transformación de las creencias que operan como instancias de validación y, también, como principio efectivo de sus prácticas morales y políticas. Así, el relato respecto del juicio de los muertos que presenta Platón sugiere que la condición para superar la injusticia y, por lo tanto, someterse a la clase específica de castigo implicado en la fórmula δίκην δίδοναι requiere asumir la dimensión dialéctica de la posibilidad de pagar la culpa. Mientras que la retórica de la κολακεία pretende dejar en silencio a aquellos que se someten al régimen interactivo determinado por este particular registro discursivo, la indagación dialógica de la verdad radica en la exigencia epistémica y moral, por parte de aquellos involucrados en una discusión, de asumir la posibilidad de romper con el carácter unidimensional del sentido de un enunciado cuando logran interrogarse de modo genuino acerca de su legitimidad práctica y teórica²³⁰. La salvación y redención del alma, de acuerdo con esta versión elaborada por Platón, se corresponde con una actividad colectiva, es decir, que las relaciones intersubjetivas mediadas por el lenguaje son entendidas como la actividad simbólica por excelencia, en vistas a dar con una matriz teórica que le dé un sentido trascendente a las acciones concretas de cada ciudadano. El mensaje escatológico cifrado en el mito adquiere sentido a partir de su carácter de καλὸς λόγος, esto es, en función de su capacidad para lograr orientar la ψυχή de aquellos que lo escuchan según las disposiciones

²²⁸ Cf. VALLEJO, A. (2007: 139-140).

²²⁹ Cf. RUSSELL, D. C. (2001: 564-5).

²³⁰ Cf. ROWE, CH. (2007: 35).

ánimicas que requiere la práctica de la filosofía²³¹. El mito, tal como argumenta FUSSE (2001: 531-532), muestra la interdependencia indisoluble que existe entre la capacidad de juzgar de los seres humanos y la posibilidad de preguntarse acerca de los fundamentos teóricos de la ley. Por esta razón, aun la ley divina debe ajustarse a las demandas de legitimidad que reclama la filosofía y, al mismo tiempo, todo mandato que tenga la pretensión de imponerse de manera absoluta a los seres humanos en su conjunto. Esto queda manifiesto cuando Sócrates dice, respecto de la clase de la valoración que lleva a cabo Radamantis en el Hades, lo siguiente:

ἐνίοτε δ' ἄλλην εἰσιδὼν ὅσιος βεβιωκυῖαν καὶ μετ' ἀληθείας, ἀνδρὸς ἰδιώτου ἢ ἄλλου τινός, μάλιστα μὲν, ἔγωγέ φημι, ὦ Καλλίκλεις, φιλοσόφου τὰ αὐτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ, ἠγάσθη τε καὶ ἐς μακάρων νήσους ἀπέπεμψε²³².
Alguna vez, al ver un alma que ha vivido piadosamente y en la verdad, alma de un hombre particular o de algún otro, pero, sobre todo, creo, Calicles, de un filósofo, que a lo largo de su vida se ha dedicado a lo suyo y no a múltiples actividades, se admira y la envía a las Islas de los Bienaventurados.

Vivir en la verdad, tal como hemos visto, requiere, con necesidad, un compromiso cognitivo y práctico con los otros que se manifiesta de modo más cabal en la vida del ciudadano que ajusta su obrar a los principios propuestos por la filosofía. Mientras que la vida pública regida por la πολυπραγμοσύνη implica encontrarse ocupado en múltiples actividades relativas al manejo de la ciudad, el filósofo es aquel que permanece en la πράξις que le corresponde. Consideramos erróneo asumir la incongruencia entre estas dos maneras alternativas de vivir como el enfrentamiento entre un modo de vida arraigado en el corazón de la política con otro apartado de sus vicisitudes cotidianas. En efecto, la antítesis entre πολυπραγμοσύνη y φιλοσοφία es la contraposición entre dos modelos divergentes al momento de trazar cuáles son las vías legítimas para llevar a cabo las prácticas en las que se podría llegar a sostener un reconocimiento reflexivo de las demandas cívicas que impone lo público a los ciudadanos. La πολυπραγμοσύνη, por su parte, responde a la necesidad permanente de afianzar el poder mediante la expansión indefinida de su ejercicio efectivo, lo cual, en última instancia, supone una identidad política precaria, dado que necesita justificar permanentemente su propio *status* mediante la búsqueda insistente del éxito político

²³¹ *Grg.* 523a 1 - 3. μάλα καλοῦ λόγου, ὄν σὺ μὲν ἠγήρησθαι μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοὶ λέξω ἢ μέλλω λέγειν.

²³² *Grg.* 526c 1 - 5.

inmediato (RAAFLAUB, 1994: 144). La φιλοσοφία, por el contrario, requiere que la participación en los asuntos públicos se encuentre mediada por una reflexión acerca de los fundamentos teóricos en los que se sostiene la validez de las acciones y los discursos a partir de los cuales se establecen las relaciones significativas con los demás, puesto que el único medio genuino para superar las creencias infundadas que pueden dar lugar a una intervención política concreta es la búsqueda dialógica de la verdad²³³. El mito es, ante todo una reflexión en torno al alcance que tiene la dialéctica al momento de establecer las condiciones noéticas que debe reunir un ciudadano que tenga por objeto alcanzar la virtud al mismo tiempo que procura hacer lo más conveniente para la πόλις²³⁴. De hecho, su finalidad es mostrar la importancia teórica que tiene preguntarse acerca del papel que desempeña la justicia al momento de actuar en una comunidad política y, al mismo tiempo, poner de relieve la pertinencia que adquiere una reflexión acerca de la racionalidad discursiva y el autoconocimiento cuando se procura vivir una vida feliz²³⁵.

χαίρειν οὖν ἐάσας τὰς τιμὰς τὰς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν πειράσομαι τῷ ὄντι ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὴν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν. παρακαλῶ δὲ καὶ τοὺς ἄλλους πάντας ἀνθρώπους, καθ' ὅσον δύναμαι, καὶ δὴ καὶ σὲ ἀντιπαρακαλῶ ἐπὶ τοῦτον τὸν βίον καὶ τὸν ἀγῶνα τοῦτον, ὃν ἐγὼ φημι ἀντὶ πάντων τῶν ἐνθάδε ἀγόνων εἶναι, καὶ ὀνειδίζω σοι ὅτι οὐχ οἷός τ' ἔση σαυτῷ βοηθῆσαι, ὅταν ἡ δίκη σοι ἦ καὶ ἡ κρίσις ἦν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον²³⁶.

Despreciando, entonces, los honores de la mayoría de los hombres, practicando la verdad, intentaré ser lo mejor que pueda mientras viva y al morir, cuando muera. Y exhorto a todos los otros hombres, en la medida en que pueda, y, por cierto, también a ti, a hacer lo contrario de lo que dices: a llevar esa clase de vida y ese debate que, digo, vale por todos los de aquí, y te reprocho que no serás capaz de ayudarte a ti mismo cuando llegue el juicio y el examen del que ahora hablo.

El desprecio que muestra Sócrates respecto de la τιμή dispensada por la multitud, en tanto implica una clase de reconocimiento que responde al tipo de matriz interactiva impuesta mediante la práctica de la retórica de la adulación, se contrapone con la imposición de un modelo de búsqueda de lo mejor asociado con la indagación de la verdad entendida, ante todo, como la conquista de criterios de legitimidad llevada a cabo junto a otros. Precisamente, la invocación a los demás para que respondan a este llamado de la filosofía orientado por la

²³³ Cf. BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (2007: 133).

²³⁴ Cf. TARNOPOLSKY, CH. (2010: 114).

²³⁵ Cf. STAUFFER, A. (2002: 657).

²³⁶ *Grg.* 526d5 - e 6.

lógica de la interrogación socrática se confronta, a su vez, con la invitación contraria encarnada por la posición teórica y, por supuesto, vital representada por Calicles. El modo de vida propiciado por la filosofía y, por sobre todo, el *ἀγών* que opera como el principio discursivo en el que se sustenta la legitimidad de todo enfrentamiento ulterior, tienen como cometido demostrar cómo se puede acceder mediante el lenguaje a la *ψυχή* de los seres humanos y, en el mismo movimiento, emprender la discusión franca, falible y abierta en la que se procura abordar en común, desde una perspectiva reflexiva, la compleja estructura anímica en la que se entrelazan los saberes y los afectos que fundamentan y dan sustento efectivo a la interacción política y, también, intelectual²³⁷. De esta manera, el mito escatológico del *Gorgias* se inscribe en el diálogo que se da entre los personajes como un esfuerzo por llevar a cabo una mediación entre sus elementos racionales y la dimensión afectiva que recorre las reflexiones que se llevan a cabo a lo largo de toda la obra (VALLEJO, 2007: 143).

κάπειτα οὕτω κοινῇ ἀσκήσαντες, τότε ἤδη, εἰν δοκῆ χρῆναι, ἐπιθησόμεθα τοῖς πολιτικοῖς, ἢ ὅποιον ἂν τι ἡμῖν δοκῆ, τότε βουλευσόμεθα, βελτίους ὄντες βουλευέσθαι ἢ νῦν. αἰσχρὸν γὰρ ἔχοντάς γε ὡς νῦν φαινόμεθα ἔχειν, ἔπειτα νεανιεύεσθαι ὡς τι ὄντας, οἷς οὐδέποτε ταῦτά δοκεῖ περὶ τῶν αὐτῶν, καὶ ταῦτα περὶ τῶν μεγίστων – εἰς τοσοῦτον ἤκομεν ἀπαιδευσίας²³⁸.

Más tarde, después de habernos ejercitado así en común, entonces ya, si nos parece que debemos hacerlo, nos aplicaremos a los asuntos públicos o deliberaremos qué otra cosa nos parece conveniente, puesto que estaremos en mejores condiciones de deliberar que ahora. En efecto, es vergonzoso que, estando como parece que estamos ahora, nos ufanemos de ser algo, nosotros que nunca opinamos lo mismo sobre las mismas cuestiones, y precisamente sobre las más importantes. A tal grado de ignorancia hemos llegado.

La condición de posibilidad para alcanzar una vida virtuosa y, por lo tanto, buena se encuentra en la discusión en común que caracteriza a la práctica filosófica. En este sentido, la participación en los asuntos públicos (*ἐπιθησόμεθα τοῖς πολιτικοῖς*) y la disposición para deliberar (*βουλεύω*) acerca de los modos legítimos de involucrarse en ellos depende del cuidado del otros y, a su vez, de los vínculos que nos mantienen, con necesidad, atados a ellos cuyo desenvolvimiento es, desde ya, eminentemente discursivo. En otras palabras, el *λόγος*, tal como lo entiende Platón en esta obra, no es un instrumento de poder para salvar la

²³⁷ Cf. FUSSI, A. (2001: 546).

²³⁸ *Grg.* 527d 2 - e 1.

singularidad de la propia vida sino, ante todo, una práctica epistémica, ética y política orientada a lograr la excelencia y el despliegue efectivo de nuestra propia condición moral que, por su naturaleza, solo puede alcanzarse mediante el ejercicio compartido del διαλέγεσθαι.

4. Conclusiones

El vínculo entre la práctica de la filosofía y la posibilidad de dar con un fundamento consistente de las relaciones intersubjetivas, en el sentido de que deben estar regidas por criterios de verdad y justicia capaces de orientar la interacción discursiva hacia la realización de la buena vida, es el objetivo que encamina la discusión que mantiene Sócrates con sus interlocutores. En este esquema argumentativo, lo que define la crítica a la posición hedonista de Calicles respecto de la posibilidad de fundamentar el ejercicio de la política en la búsqueda permanente del goce es que, aunque se establezca al placer como prioridad absoluta al momento de actuar, inevitablemente se interpone la existencia efectiva de los demás y, por lo tanto, la distancia conceptual y práctica que separa el deseo, y la posibilidad de su realización exige incorporar de manera legítima en la lógica de la deliberación la figura ineludible del otro. Ante esta condición interpersonal que, necesariamente, determina la manera en que los ciudadanos elaboran un marco conceptual para encauzar y, también, darle una justificación razonable a los motivos de sus elecciones en el espacio público, en el *Gorgias* se presenta al διαλέγεσθαι como una matriz de interacción discursiva capaz de darle un sustento teórico y práctico. En este sentido, todos los esfuerzos por dar con una manera de establecer a través de la palabra relaciones con los otros orientadas a alcanzar la vida buena encuentran en la práctica de la filosofía, es decir, del diálogo, las condiciones discursivas para modelar la ψυχή de acuerdo con las disposiciones interactivas capaces de conducir la vida de los hombres hacia la εὐδαιμονία.

CONCLUSIONES FINALES
El diálogo como fundamento de la πόλις

La manera en que se desenvuelve la reflexión filosófica a través de la trama argumentativa del *Gorgias* refleja un cuidado permanente en relación con la importancia definitiva que le concede Platón a la dimensión pragmática del lenguaje cuando se encuentra orientada a establecer criterios sólidos de verdad y justicia, con la finalidad de instaurar vínculos simbólicos entre los ciudadanos que operen como fundamento de la legitimidad en la que se deben sostener las actividades respecto de lo común de la ciudad. A su vez, este abordaje crítico del estatuto que tiene la palabra pública le permite llevar a cabo una meditación profunda en torno a las circunstancias de intercambio discursivo que dan cuenta de las condiciones que hacen posible la vida política en cuanto tal. Estas circunstancias, determinan el registro especulativo en el que se inscribe el derrotero intelectual que está obligada a seguir una fundamentación consistente de los principios teóricos en los que se debe sustentar su práctica concreta. En función de esta perspectiva, el diálogo se constituye como el procedimiento privilegiado para generar criterios de validez respecto de las creencias que pretenden exhibirse ante los otros como principios capaces de dar un sustento indiscutible a los discursos y las acciones mediante los que se vuelve efectivo el ejercicio de la política. De esta manera, el uso reflexivo del lenguaje en este contexto interactivo se presenta como el elemento en el que se pone en juego el alcance de los presupuestos en los que se apoyan las nociones acerca de la verdad y la justicia implicados en toda palabra pública significativa.

A los efectos de delimitar el conjunto de cuestiones que consideramos pertinentes para examinar la relación que se da en el *Gorgias* entre filosofía, política y diálogo, comenzamos analizando, en el Capítulo 1, de qué manera, al sentar una posición respecto de la naturaleza de los discursos que procuran decir algo verdadero acerca del mundo o algo justo sobre cómo deben ser los vínculos intersubjetivos, en el mismo movimiento, se establece un cierto tipo de relación con los otros estructurada en términos lingüísticos. En este sentido, esta característica elemental de los fenómenos comunicativos se revela a través de la insistencia que muestran los personajes del diálogo, en especial Sócrates, respecto de la exigencia de volver a revisar los sobreentendidos que operan en la pragmática del lenguaje y que, a su vez, se constituyen como la instancia simbólica en torno a la cual se estructura la totalidad de las relaciones interpersonales. En efecto, esta estrategia compositiva da lugar a que los participantes de la conversación se pregunten de modo recurrente cuáles son las disposiciones noéticas y, por

supuesto, afectivas que conforman el conjunto de creencias y conjeturas prerreflexivas que dan vigor expresivo a los argumentos utilizados a lo largo de la discusión que mantienen entre sí. El diálogo se constituye como aquella instancia capaz de integrar estas creencias en el registro teórico característico de la filosofía, en tanto su finalidad es conducir mediante preguntas el tránsito intelectual que lleva a los participantes de una discusión desde el alcance inmediato que tienen ciertas opiniones en el ámbito de la πίστις al elemento reflexivo en el que una meditación auténtica respecto de la naturaleza dialógica de lo político logra su consumación definitiva.

En el Capítulo 2, con el fin de poner de manifiesto la dimensión epistémica del diálogo, abordamos las consideraciones teóricas que Platón despliega en el *Gorgias* respecto de la manera en que se pueden reconducir las creencias en las que se sostiene toda expresión lingüística con sentido hacia un horizonte especulativo que permita pensar la relación que, necesariamente, tiene la verdad con las prácticas humanas concretas. El análisis relativo a la validez y al alcance efectivo de las creencias responde a un tratamiento basado en una concepción dialógica de la verdad que se fundamenta en la pretensión filosófica de cuestionar la legitimidad de lo que se cree y, a partir de allí, lo que se dice y se hace en función de ello en contextos sociales regidos por las exigencias que introduce el διαλέγεσθαι en la interacción discursiva. Lo que intentamos poner de manifiesto fue la necesidad de admitir que el elemento dóxico en el que se sostienen las creencias implica, siempre, alguna clase de criterio, si bien no siempre reconocido como tal, que opera como una fundamentación inmediata de todas las prácticas humanas, entre ellas, desde ya, el uso público de la palabra. Al abordar desde una perspectiva dialógica el análisis del sistema cognitivo y, también, emocional en el que se basan las acciones de los πολίται, lo que se buscó enfatizar fue la obligación de advertir que la justificación última de las decisiones, tanto epistemológicas como morales, no tiene que estar sometida al orden unidimensional que impone la lógica del éxito característico de la retórica de la κολακεία. De este modo, al retomar en el horizonte del διαλέγεσθαι la manera en que los discursos estructuran y condicionan las relaciones interpersonales, Platón pretende sustituir los sobreentendidos prerreflexivos inherentes a toda discusión significativa por el modelo interrogativo característico del ἔλεγχος. Precisamente, la finalidad de este modelo no solo es establecer una nueva clase de vínculo respecto de las creencias que todos tenemos al momento de pronunciar un discurso sino que, al mismo tiempo, busca transformar el tipo de relaciones que mantienen entre sí los participantes de una conversación en la que se

busca definir cuál es el mejor modo de vida para todo aquel que desee alcanzar la εὐδαιμονία. Así, aquella actividad que permite forjar un vínculo legítimo con los otros está sostenida en la exigencia de recorrer el camino teórico propiciado por el διαλέγεσθαι, cuyo propósito consiste en dar con principios comunes para pensar los fundamentos filosóficos en los que descansa la vida en la πόλις. Para ello, es necesario formular las pautas racionales que habilitan una validación consistente de los conocimientos compartidos fundada en el sustento epistémico que la ὁμολογία le brinda al desenvolvimiento argumentativo del diálogo.

El Capítulo 3 estuvo orientado por la necesidad de establecer de qué manera el deseo y las pasiones se encuentran íntimamente relacionados con el desenvolvimiento distintivo que corresponde a la vida política. En efecto, reconocer el alcance de las demandas anímicas dirigidas por la inmediatez que caracteriza esta clase de expresiones volitivas implica considerar cuál es el camino que se debe seguir para establecer criterios normativos capaces de articular la dimensión cívica del goce con instancias críticas que garanticen su legitimidad. En este contexto, el patrón dialógico de la filosofía promovido por Sócrates intenta redefinir, en la dinámica pública de la ciudad, la manera en que se deben resolver las antinomias que se dan entre la búsqueda de la felicidad –subordinada a los parámetros característicos del hedonismo radical– y la exigencia moral de establecer un orden racional en la ψυχή de cada ciudadano, en vistas a reformular los criterios con los que se piensa el deseo dentro de una comunidad política. En este sentido, la posibilidad de superar la lógica hedonista que domina la retórica de la adulación, puesto que constituye un patrón práctico que no ha logrado dejar atrás una concepción eminentemente instrumental del goce y, también, del lenguaje, solo se puede volver efectiva si la justicia se consolida como el objeto distintivo del deseo en función de la elaboración dialógica de parámetros legítimos de interacción. La conformación de un orden anímico estructurado según el patrón especulativo del διαλέγεσθαι supone que la ψυχή es, ante todo, un espacio simbólico eminentemente público, dado que es susceptible de ser modelada según principios epistemológicos y éticos establecidos a partir de la participación en una experiencia dialógica genuina que es, a su vez, la fuente de su legitimidad intersubjetiva. Por su parte, la retórica de la κολακεία pretende presentarse como un recurso discursivo eficaz para lograr la preservación e, inclusive, el acrecentamiento de los bienes materiales y simbólicos venerados en la πόλις cuando se encuentra dominada por los valores promovidos por la lógica de la πολυπραγμοσύνη. Sin embargo, este particular

modo de asumir la manera en que se dan los vínculos políticos niega el carácter interpersonal de las instancias de valoración de las prácticas civiles y, como consecuencia, introduce una forma de entender las relaciones entre los ciudadanos que supone que, en última instancia, la raíz última del deseo responde a intereses que no pueden subordinarse a criterios normativos comunes. El λόγος, entendido según los términos procedimentales que impone el διαλέγεσθαι, por el contrario, se configura como la instancia discursiva que inscribe en cada ψυχή particular la clave en la que se deben cifrar los criterios valorativos de aquellos individuos que apunten a participar en la vida política de la ciudad. Esta operación teórica posibilitada por la minuciosa labor del διαλέγεσθαι permite establecer los acuerdos racionales compartidos en función de los cuales la ψυχή alcanza una τάξις fundada en el carácter intersubjetivo de la verdad y la justicia.

A lo largo del Capítulo 4, dimos cuenta de la manera en que la práctica del διαλέγεσθαι se configura como la condición para pensar una crítica definitiva al hedonismo propuesto por Calicles. En este sentido, expusimos cuál es el alcance de la naturaleza dialógica del castigo, en tanto opera como una terapia discursiva encaminada a transformar el sistema de creencias en el que se basan las acciones de los individuos particulares. Esto implicó establecer que es posible encontrar, en el *Gorgias*, una teoría interactiva de la motivación, puesto que no es viable pensar una búsqueda unilateral de la felicidad, inclusive bajo los términos supuestamente egoístas del hedonismo radical. Al considerar que el requisito indispensable para alcanzar la buena vida es no dejar, hasta donde sea posible, nada oculto en el ámbito de las motivaciones y las creencias que dirigen las prácticas humanas, el diálogo funciona como un dispositivo de indagación común que permite desplegar y, al mismo tiempo, volver extrañas, en tanto se revelan ante nosotros como ilegítimas, aquellas opiniones que se dan por sobreentendidas al momento de tomar una decisión. Así, el pensamiento en su ejercicio efectivo adquiere una forma dialógica que se corresponde con la manera en que se constituye la propia identidad de los ciudadanos, dado que es imposible llevar a cabo esta tarea sin la palabra insustituible del otro. En este entorno interactivo, la ὁμολογία es, a su vez, la instancia de validación adecuada para elaborar un sentido compartido respecto de lo que se dice y se hace y, en consecuencia, permite establecer las pautas morales y epistémicas en las que se debe sostener el reconocimiento mutuo, base de toda acción política significativa. El compromiso intelectual que surge de los acuerdos implica advertir que el gobierno de sí, supuesto en el nuevo modelo de placer dirigido por la

σωφροσύνη, requiere de la mediación de la palabra del otro como criterio elemental para elaborar una matriz de interacción que elimine, de forma definitiva, las creencias prerreflexivas en las que anidan las disposiciones anímicas que habilitan la conformación de una dinámica discursiva y práctica capaz de establecer el escenario propicio para el desarrollo de la tiranía.

La perplejidad que encauzó el desarrollo teórico del Capítulo 5 estuvo dirigida por la posibilidad de presentar una articulación consistente entre las demandas valorativas propias de la palabra filosófica y el conjunto de saberes y opiniones que constituyen el plexo simbólico en el que se sostienen las prácticas políticas. Pensar ciertas creencias como parte constitutiva de los contenidos noéticos que caracterizan a la filosofía implica llevar a cabo una meditación exhaustiva en torno a los elementos dóxicos que pueden llegar a formar parte de un discurso legítimo una vez que hayan sido sometidos al riguroso protocolo interrogativo característico del ἔλεγχος. La identidad del πολίτης en su participación pública efectiva, aun en el modelo de ciudadanía crítica impulsado por Sócrates, tiene que, ante todo, lograr constituirse discursivamente a partir de un sentido compartido con otros, puesto que es la única manera de involucrarse de un modo eficaz y, al mismo tiempo, virtuoso en la dinámica que determina el destino concreto de lo común de la ciudad. El desafío intelectual que se le presenta a aquellos que deseen generar instancias de participación dirigidas por la voluntad teórica que identifica a la filosofía encarnada en el διαλέγεσθαι consiste en lograr demostrar que los criterios normativos de verdad y justicia en los que se sostiene son inescindibles de toda práctica civil, ya que incluso el supuesto carácter irreflexivo e inmediato del hedonismo radical defendido por Calicles implica alguna clase de discernimiento epistémico y moral al momento de tomar decisiones políticas. De este modo, la buena vida se halla vinculada con *ligazones de hierro y adamanto* a la filosofía en función de los criterios valorativos que esta, inevitablemente, hace presentes en las discusiones respecto del destino histórico de la ciudad y, como consecuencia de ello, en la totalidad de las relaciones interpersonales. Así, la concepción filosófica de la felicidad torna inviable la probabilidad de pensar al hedonismo radical como fundamento último de las prácticas públicas, puesto que los otros, al formar parte del entramado político y social que es condición de posibilidad para la consumación de la εὐδαιμονία, constituyen su límite definitivo.

El proyecto platónico de mejorar a los ciudadanos mediante la filosofía, esto es, a través de la práctica del diálogo, intenta recuperar en el registro especulativo que impone el διαλέγεσθαι las determinaciones que hacen posibles las relaciones humanas en cuanto tales.

En este sentido, la exigencia de asumir las disposiciones noéticas implicadas en todo vínculo intersubjetivo requiere la integración discursiva de las creencias en el programa reflexivo de la filosofía. Este reconocimiento genuino del otro basado en la posibilidad de acceder al entramado simbólico que configura la τάξις de su ψυχή solo se puede llevar a cabo asumiendo que el διαλέγεσθαι es el procedimiento privilegiado para generar un saber auténtico de las instancias epistémicas, morales y afectivas inherentes a los vínculos humanos y para, así, practicar la verdadera πολιτική τέχνη sostenida en la legitimidad que le proporciona la palabra fundada en la ὁμολογία.

Bibliografía

1. Ediciones, traducciones y comentarios

- BURNET, J. (1968, 1903¹) *Gorgias. Platonis opera*, vol. 3, Oxford, Clarendon Press.
- CALONGE RUIZ, J. (1992) *Platón, Diálogos*, Madrid, Gredos.
- CANTO, M. (1993, 1987¹) *Platon, Gorgias*, Paris, Flammarion.
- CAPPELLETTI, Á. (2010) *Platón. Gorgias*, Buenos Aires, Eudeba.
- CROISSET, A. & BODIN, L. (1965, 1923¹) *Platon. Gorgias – Ménon*, Paris, Les Belles Lettres.
- DODDS, E. R. (2001, 1959¹) *Plato, Gorgias*, New York, Clarendon Press.
- IRWIN, T. (2004, 1979¹) *Plato. Gorgias*, New York, Oxford University Press.
- LAMB, W.R.M. (1925) *Plato. Lysis. Symposium. Gorgias*, Cambridge, Harvard University Press.
- SANTA CRUZ, M. I. (2013) *Gorgias*, Buenos Aires, Losada

2. Instrumenta Studiorum

- BAILLY, A. (1969) *Abrégé du Dictionnaire. Grec – Français*, Paris, Hachette.
- BEEKES, R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Brill.
- BENVENISTE, E. (1983) *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus.
- CHANTRAINE, P. (1968-1980) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- CHANTRAINE, P. (1983) *Morfología histórica del griego*, Barcelona, Avesta.
- DUCROT, O. & TODOROV, T. (2005) *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, México, Siglo XXI.
- FRISK, H. (1960) *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, J. (1996) *Greek-English Lexicon, with a revised supplement*, Oxford, Clarendon Press.
- MALLORY, J. & ADAMS, D. (2006) *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford, Oxford University Press.
- RADICE, R. (2003), *Lexicon I - Plato*, electronic edition ver. 1, 2 by BOMBACIGNO, R., Milano, Biblia.
- SMYTH, G. M. (1984) *Greek grammar*, Cambridge, Harvard University Press.

3. Platón

3.1. Obras generales sobre el pensamiento de Platón

- ANAGNOSTOPOULOS, G. (2011) *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*, La Jolla, Springer.
- ARIETI, J.A. (1991) *Interpreting Plato*, Maryland, Rowman & Littlefield.
- BENSON, H. H. (ed.) (2006) *A Companion to Plato*, Singapore, Blackwell.
- BLONDELL, R. (2003) *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRANCACCI, A. (2010) “Introduction” en BRANCACCI, A., EL MURR, D. & TAORMINA, D. P. (eds.) *AGLAÏA Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin.
- BRANDWOOD, L. (1990) *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press.

- BRISSON, L. & FRONTEROTTA, F. (eds.) (2006) *Lire Platon*, Paris, P.U.F.
- CHÂTELET, F. (1995) *El pensamiento de Platón*, Barcelona, Labor.
- COOPER, J. M. (1999) *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- CORLET, J. A. (2005) *Interpreting Plato's Dialogues*, Las Vegas, Parmenides Publishing.
- CORRIGAN, K. & GLAZOV-CORRIGAN, E. (2004) *Plato's dialectic at play*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- DIXSAUT, M. (2001) *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin.
- DOMBROWSKI, D. A. (2005) *A Platonic Philosophy of Religion*, Albany, State University of New York Press.
- EDMONDS, R. G. (2004) *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, New York, Cambridge University Press.
- FINE, G. (1999) *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and Soul*, New York, Oxford University Press.
- GILL, CH. (2006) "The Platonic Dialogue" en GILL, M. L. & PELLEGRIN, P. (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Singapore, Blackwell.
- GRUBE, G. M. A. (1984) *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos.
- GUTHRIE, W. C. K. (1990) *Historia de la Filosofía Griega*, vol. IV, Madrid, Gredos.
- HALL, R. W. (2004) *Plato*, London, Routledge.
- HYLAND D.A. (2008) *Plato and the Question of Beauty*, Indiana University Press, Bloomington.
- KAHN, CH. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KRAUT, R. (ed.) (1992) *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEDBETTER, G.M. (2003) *Poetics Before Plato*, Oxfordshire, Princeton University Press.
- LLEDÓ ÍNIGO, E. (1961) *El concepto de "poésis" en la filosofía griega*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MACKENZIE, M. M. (1981) *Plato on Punishment*, Berkeley, University of California Press.
- MARA, G. M. (2008) *The Civic Conversations of Thucydides and Plato. Classical Political Philosophy and the Limits of Democracy*, Albany, State University of New York Press.
- MCCABE, M. M. (2000) *Plato and his Predecessors*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MCCOY, M. (2008) *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MCNEILL, D. N. (2010) *An Image of the Soul in Speech: Plato and the Problem of Socrates*, University Park, Penn State Press.
- MICHELINI, A. N. (2003) *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, Leiden Brill.
- NAILS, D. (2002) *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- PERILLIE, J.-L. (ed.) (2011) *Oralité et Écriture chez Platon*, Paris, Ousia.
- POPPER, K. (1957) *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos aires, Paidós.

- PORATTI, A. R. (1993) *Diálogo, Comunidad y Fundamento. Política y metafísica en el Platón inicial*, Buenos Aires, Biblos.
- ROSS, D. (1997) *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra.
- ROOCHNIK, D. (1998) *Of Art and Wisdom: Plato Understanding of Techne*, University Park, The Pennsylvania University Press.
- ROWE, CH. (2007) *Plato and the Art of Philosophical Writing*, New York, Cambridge University Press.
- SCHOFIELD, M. (2006) *Plato. Political Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- SZLEZÁK, TH. A. (1999) *Reading Plato*, New York, Routledge.
- WARNEK, P. (2005) *Descent of Socrates. Self-Knowledge and Cryptic Nature in the Platonic Dialogues*, Bloomington, Indiana University Press.
- WOLFSDFORF, D. (2008) *Trials of Reason. Plato and the Crafting of Philosophy*, New York, Oxford University Press.

3.2. Filosofía práctica en Platón

- DE LUE, S. M. (1977) “Plato's Crito As A Defense of Critical Inquiry”, *The Journal of Politics*, Vol. 39, N° 2, pp. 472-479.
- DEMONT, P. (2009) “Socrate et l' ἀπραγμοσύνη (*apragmosynè*) chez Platon”, *Études Platoniciennes VI*, pp. 43-54.
- FORDE, S. (1997) “Gender and Justice in Plato”, *The American Political Science Review*, Vol. 91, N° 3, pp. 657-670.
- HELMER, E. (2010) “En quel sens peut-on parler de ‘philosophie politique’ à propos de Platon?” en BRANCACCI, A., EL MURR, D. & TAORMINA, D. P. (eds.) *AGLAÏA Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin.
- IRWIN, T. (1995), *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press.
- KLOSKO, G. (2006) *The Development of Plato's Political Theory*, New York, Oxford University Press.
- LEFEBVRE, D (2010) “Puissance et philosophie. Sur le Platon de Monique Dixsaut” en BRANCACCI, A., EL MURR, D. & TAORMINA, D. P. (eds.) *AGLAÏA Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin.
- MOLLER OKIN, S. (1977) “Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, N° 4, pp. 345-369.
- MONOSON, S. S. (2000) *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.
- SANCHO-ROGER, L. (2001) “Democracia, saber y multitud: Platón y el demos”, *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, N° 13, pp. 99-128.
- SAXONHOUSE, A.W. (1976) “The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato”, *Political Theory*, Vol. 4, No. 2, pp. 195-212.
- SCOTT, D. (2007) *Maieusis. Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, New York, Oxford University Press.
- TAYLOR, C. C. W. (2008) *Pleasure, Mind, and Soul*, New York, Oxford University Press.
- VAN RIEL, G. (2000) *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle and the Neoplatonists*, Leiden, Brill.
- VASILIOU, I. (2008) *Aiming at Virtue in Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.

3.3. Platón y el diálogo como género

- BRISSON, L. (2009) “Le dialogue socratique comme moyen d’accorder l’usage privé du discours à son usage public”, *Études Platoniciennes* VI, pp. 55-61.
- KAHN, CH. (1981) "Did Plato Write Socratic Dialogues?", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 31, N° 2, pp. 305-320.
- LEIGH, F. (2007) “Platonic Dialogue, Maieutic Method and Critical Thinking”, *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 41, N° 3, pp. 309-323.
- LONG, A. (2008) “Plato’s Dialogues and a Common Rationale for dialogue form” en GOLDHILL, S. (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity*, New York, Cambridge University Press.
- MACÉ, A. (2009) “Publicité politique et publicité sensible: le paradoxe politique du Socrate platonicien”, *Études Platoniciennes* VI, pp. 83-103.
- MATTHEY, A. (2009) “Socrate, agôns, fêtes et reconnaissance publique”, *Études Platoniciennes* VI, pp. 63-82.
- MCCABE, M. M. (2006) “Form and the Platonic Dialogues”, en BENSON, H. H. (ed.), *A Companion to Plato*, Singapore, Blackwell.
- MORGAN, K. A. (2004) “Plato” en de JONG, I. J. F., NÜNLIST, R. & BOWIE, A. (eds.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, Leiden, Brill.
- MORGAN, K. A. (2007) “Plato” en DE JONG, I. J. F. & NÜNLIST, R. (eds.), *Time in Ancient Greek Literature*, Leiden, Brill.
- SANTA CRUZ, M. I. (1995) “Formas discursivas en la obra escrita de Platón”, *Synthesis*, vol. 2, pp. 23-40.
- SCOTT, G. A. (2007) *Philosophy in Dialogue. Plato’s Many Devices*, Evanston, Northwestern University Press.
- SEDLEY, D. (2006) “Plato on Language” en BENSON, H. H. (ed.), *A Companion to Plato*, Singapore, Blackwell.
- SISSA, G. (1986) “L’aveu dans le dialogue”, *Antiquité et Moyen Âge. Actes de la table ronde de Rome*, pp. 53-67.
- WOLFSORF, D. (2004) “Interpreting Plato’s Early Dialogues”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXVII, pp. 15-40.

3.4. Platón y la cuestión de la ironía

- AMANTE, D. J. (1981) “The Theory of Ironic Speech Acts” en *Poetics Today*, Vol. 2, No. 2, Narratology III: Narration and Perspective in Fiction, pp. 77-96
- ANDERSON, W. S. (1968) “The Roman Socrates: Horace and his Satires” en Sullivan, J. P. (ed.) *Satire. Critical Essays on Roman Literature*, Indiana University Press, Bloomington.
- COLEBROOK, C. (2005) *Irony*, New York, Routledge.
- FERRARI, G. R. F. (2008) “Socratic Irony as Pretence” en SEDLEY, D. (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- GORDON, J. (1996) “Against Vlastos on Complex Irony”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 46, N° 1, pp. 131-137.
- GOTTLIEB, P. (1992) “The Complexity of Socratic Irony: A Note on Professor Vlastos’ Account” en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 42, No. 1, pp. 278-279.
- GRIMWOOD, T. (2008) “The Problems of Irony: Philosophical Reflection on Method, Discourse and Interpretation” en *Journal of Cultural Research*, N° 12.4, pp. 363-377.

- GRISWOLD, CH. L. JR. (2002) “Irony in the Platonic Dialogues” en *Philosophy and Literature*, Volume 26, N° 1, pp. 84-106.
- GUILHAMET, L. (1985) “Socrates and the Post-Socratic Satire”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46, N° 1, pp. 3-12.
- LANG, B. (1996) “The limits of irony” en *New Literary History*, Vol. 27, N° 3, Literary Subjects, pp. 571-588.
- MAYER, R. (2005) “Sleeping with the enemy: satire and philosophy” en FREUDENBURG, K. (ed.) *The Cambridge Companion to Roman Satire*, New York, Cambridge University Press.
- MILLER, C. L (1983) “Irony in the History of Philosophy”, *Poetics Today*, Vol. 4, N° 3, The Ironic Discourse, pp. 465-478.
- PLASS, P. (1964) “Philosophic Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues” en *The American Journal of Philology*, Vol. 85, N° 3, pp. 254-278.
- SWEARINGEN C. J. (1991) *Rhetoric and Irony. Western Literacy and Western Lies*, New York, Oxford University Press.
- VASILIOU, I. (1999) “Conditional Irony in the Socratic Dialogues”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 49, N° 2, pp. 456-472.
- VASILIOU, I. (2002) “Socrates' Reverse Irony”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 52, N° 1, pp. 220-230.
- WOLFSORF, D. (2007) “The Irony of Socrates”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 65, N° 2, pp. 175-187.

3.5. Escatología Platónica

- ANNAS, J. (1982) “Plato's Myths of Judgement”, *Phronesis*, Vol. 27, N° 2, pp. 119-143.
- BELS, J. (1982) “La survie de l'âme, de Platon à Posidonius”, *Revue de l'histoire des religions*, Volume 199, N° 2, pp. 169-182.
- NIGHTINGALE, A. & SEDLEY, D. (2010) *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SOLMSEN, F. (1983) “Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, N° 3, pp. 355-367.

3.6. Argumentación y racionalidad en Platón

- BARNEY, R. (2010) “Gorgias' Defense: Plato and his Opponents on Rhetoric and the Good”, *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 48, Issue 1, pp. 95-121.
- KENT SPRAGUE, R. (1962) *Plato's use of fallacy*, London, Routledge and Kegan Paul.
- KOSKO, G. (1983) "Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 33, N° 2, pp. 363-374.
- MORROW, G. R. (1953) "Plato's Conception of Persuasion", *The Philosophical Review*, Vol. 62, N° 2, pp. 234 -250.
- MOSS, J. (2006) “Pleasure and Illusion in Plato”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXII, N° 3, pp. 503-535.
- NIGHTINGALE, N. W. (2004) *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PRIOR, W. J. (1998) “Plato and the Socratic Fallacy”, *Phronesis*, XLIII/2, pp. 97-113.

- RADEMAKER, A. (2005) *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-restraint. Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden, Brill.
- WALLACH, J. R. (2001) *The Platonic Political Art: a Study of Critical Reason*, University Park, The Pennsylvania State University Press
- WARDY, R. (2005) *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their Successors*, New York, Routledge.
- WARMAN, M. S. (1983) "Plato and Persuasion", *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 30, N° 1, pp. 48-54.

4. Sócrates

4.1. Obras generales sobre la filosofía de Sócrates

- AHBEL-RAPPE, S. & KAMTEKAR, R. (eds.) (2006), *A Companion to Socrates*, Padstow, Blackwell
- ALAN SCOTT, G. (2000) *Plato's Socrates as Educator*, New York, State University of New York Press.
- BERNARDETE, S. (1999) *Socrates and Plato. The Dialectics of Eros*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- BEVERSLUIS, J. (2003) *Cross-examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BLANCHARD, K. C. JR. (2000) "The Enemies of Socrates: Piety and Sophism in the Socratic Drama", *The Review of Politics*, vol. 62, N° 3, pp. 421-449.
- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (1987) "Socrates on Goods, Virtue, and Happiness", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. V, pp. 1-27.
- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (2000) *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Westview Press.
- CORNEA, A. (2009) *Lorsque Socrate a tort*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- FINE, G. (1996) "Nozick's Socrates", *Phronesis*, vol. XLI/3, pp. 233-244.
- FORD, A. (2008) "The Beginnings of Dialogue: Socratic Discourses and Fourth-Century Prose" en GOLDHILL, S. (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity*, New York, Cambridge University Press.
- GRAHAM, D. W. (1992) "Socrates and Plato", *Phronesis*, vol. XXXVII/2, pp. 141-165.
- GUTHRIE, W. C. K. (1988) *Historia de la Filosofía Griega*, vol. III, Madrid, Gredos.
- IRWIN, T. H. (1992) "Socratic Puzzles. A Review of Gregory Vlastos, *Sócrates Ironist and moral philosopher*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. X, pp. 241-266.
- JUDSON L. & KARASMANIS V. (eds.) (2006) *Remembering Socrates. Philosophical Essays*, Oxford, Clarendon Press.
- NAILS, D. (2009) "The Trial and Death of Socrates" en BALOT, R. K. (ed.) (2009) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Singapore, Blackwell.
- NOZICK, R. (1995) "Socratic Puzzles", *Phronesis*, XL/2, pp.143-155.
- OSBORNE, K. (2006) "Socrates in the Platonic Dialogues", *Philosophical Investigations*, 29:1, pp. 1-21.
- PETERSON, S. (2011) *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PRIOR, W. (ed.) (1996), *Socrates Critical Assessments*, vols. I-IV, London and New York, Routledge.

- SMITH, N. D. & WOODRUFF, P. D. (eds.) (2000) *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- VLASTOS, G. (1991) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, New York, Cornell University Press.
- VLASTOS, G. (1994) *Socratic Studies*, New York, Cambridge University Press
- WARNEK, P. (2005) *Descent of Socrates. Self-Knowledge and Cryptic Nature in the Platonic Dialogues*, Bloomington, Indiana University Press.
- WILSON, E. (2007) *The Death of Socrates. Hero, Villain, Chatterbox*, Saint, London, Profile Books.
- ZANKER, P. (1996) *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley, University of California Press.

4.2. Ἐλεγχος e intelectualismo socrático

- ALAN SCOTT, G. (2002) *Does Socrates Have a Method?*, University Park, The Pennsylvania State University.
- BENSON, H. H. (1990) “The Priority of Definition and the Socratic Elenchus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. VIII, pp. 19-65.
- BENSON, H. H. (1995) “The Dissolution of the Problem of the Elenchus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XIII, pp. 45-112.
- HINTIKKA, J. (2007) *Socratic Epistemology. Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RICKLESS, S.C. (1998) “Socrates’ Moral Intellectualism”, *Pacific Philosophical Quarterly*, N° 79, pp. 355-367.
- SEGVIC, H. (2006) “No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism” en AHBEL-RAPPE, S. & KAMTEKAR, R. (eds.), *A Companion to Socrates*, Padstow, Blackwell.
- TARRANT, H. (2006), “Socratic Method and Socratic Truth” en AHBEL-RAPPE, S. & KAMTEKAR, R. (eds.), *A Companion to Socrates*, Padstow, Blackwell.
- WOLFSDORF, D. (2003) “Socrates’ Pursuit of Definitions”, *Phronesis*, XLVIII/4, pp. 271-312.
- WOLFSDORF, D. (2004) “Socrates’ Avowals of Knowledge”, *Phronesis*, LXIX/2, pp. 75-142.
- YOUNG, CH. M. (2006), “The Socratic *Elenchus*” en BENSON, H. H. (ed.), *A Companion to Plato*, Singapore, Blackwell.

4.3. La filosofía práctica de Sócrates

- ALLEN, R. E. (1980) *Socrates and Legal Obligation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BENTLEY, R. (2005) “Political Disagreement and Socratic Civic Competence”, *Political Studies*, Vol. 53, pp. 516-536.
- BICKFORD, S. (2009) “This Way of Life, This Contest: Rethinking Socratic Citizenship” en SALKEVER, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Greek and Roman Political Thought*, New York, Cambridge University Press.
- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (2000) “Socrates on *Akrasia*, Knowledge, and the Power of Appearance” en BOBONICH, CH. & DESTRÉE, P. (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden, Brill.
- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (2010) *Socratic Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.

- DOBBS, D (1994) “Choosing Justice: Socrates' Model City and the Practice of Dialectic”, *The American Political Science Review*, Vol. 88, N° 2, pp. 263-277.
- EUBEN, J. P. (1997) *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, New Jersey, Princeton University Press.
- KAMTEKAR, R. (2009) “The Politics of Socrates” en BALOT, R. K. (ed.) (2009) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Singapore, Blackwell.
- KRAUT, R. (1999) “Socrates and Democracy” en FINE, G. (ed.) *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the soul*, New York, Oxford University Press.
- NEHAMAS, A. (1998) *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press.
- OBER, J. (2006) *Socrates and democratic Athens: The story of the trial in its historical and legal contexts* en *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, <<http://www.princeton.edu/~pswpc/index.html>>.

5. Bibliografía específica sobre el *Gorgias*

- ARENDS, F. (2007) “Why Socrates came too late for Gorgias' epideixis: Plato's *Gorgias* as political philosophy” en ERLER, M. & BRISSON, L. (eds.) *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- BABUT, D. (1994) “Ούτοσι άνήρ ού παύσεται φλυαρώων: les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue”, *Parerga. Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux*, pp. 335-386.
- BADENES, A. (2004) “Dimensiones dialéctica y retórica de la argumentación en el *Gorgias* de Platón”, *Circe*, N°9, pp. 55-72.
- BERMAN, S. (1991) “Socrates and Callicles on Pleasure”, *Phronesis*, Vol. XXXVI/2, pp. 117-140.
- BLUCK, R. S. (1963) “Plato, *Gorgias* 493c1-3”, *The Classical Review*, New Series, Vol. 13, N° 3, pp. 263-264.
- BOYARIN, D. (2007) “The Scandal of Sophism. On the Epistemological Seriousness of Relativism”, *Common Knowledge*, N° 13/2-3, pp. 315-336.
- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (2007) “The Myth of the Afterlife in Plato's *Gorgias*” en ERLER, M. & BRISSON, L. (eds.) *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- CARONE, G. R. (2005) “Socratic Rhetoric in the *Gorgias*”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 35, N° 2, pp. 221-242.
- CASERTANO, G. (2010) “Μηχανή πειθοῦς: méthode et vérité dans le *Gorgias*” en BRANCACCI, A., EL MURR, D. & TAORMINA, D. P. (eds.) *AGLAÏA Autour de Platon. Mélanges offerts á Monique Dixsaut*, Paris, Vrin.
- COLLOBERT, C. (2013) “La rhétorique au cœur de l'examen réfutatif socratique: le jeu des émotions dans le *Gorgias*”, *Phronesis*, 58. Pp. 107-138.
- DEMOS, M. (1994) “Callicles' Quotation of Pindar in the *Gorgias*”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 96, pp. 85-107.
- DOYLE, J. (2006) “On the First Eight Lines of Plato's *Gorgias*”, *The Classical Quarterly*, Vol. 56, N° 2, pp. 599-602.
- DOYLE, J. (2006) “The Fundamental Conflict in Plato's *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXX, pp. 87-100.
- DOYLE, J. (2010) “Socrates and *Gorgias*”, *Phronesis*, vol. LV/1, pp.1-25.

- ERLER, M. & BRISSON, L. (eds.) (2007) *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- ERLER, M. (2010) “«La philosophie dit toujours la même chose»: note sur *Gorgias* 482a” en BRANCACCI, A., EL MURR, D. & TAORMINA, D. P. (eds.) *AGLAIÀ Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin.
- FUSSI, A. (2001) “The Myth of the Last Judgment in the *Gorgias*”, *The Review of Metaphysics*, N° 54, pp. 529-552.
- GAGARIN, M. (2001) “Did the Sophists Aim to Persuade?”, *Rhetorica*, Vol. XIX, N° 3, pp. 275-291.
- GERSON, L. P. (2007) “Plato’s *Gorgias* and ‘Political Happiness’” en ERLER, M. & BRISSON, L. (eds.) *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- KAHN, CH. (1983) “Drama and dialectic in Plato’s *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 1, pp. 75-121.
- KASTLEY, J. L. (1991) “In Defense of Plato’s *Gorgias*”, *PMLA*, Vol. 106, N° 1, pp. 96-109.
- KLOSKO, G. (1983) “The Insufficiency of Reason in Plato’s *Gorgias*”, *The Western Political Quarterly*, Vol. 36, N° 4, pp. 579-595.
- KLOSKO, G. (1984) “The Refutation of Calicles in Plato’s *Gorgias*”, *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 31, N° 2, pp. 126-139.
- LAFRANCE, Y. (1969) “La problématique morale de l’opinion dans le « *Gorgias* » de Platon”, *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, Tome 67, N° 93, pp. 5-29.
- LAUPIES, F. (2003) *Gorgias de Platon. Leçon philosophique*, Paris, P.U.F.
- LEVY, D. (2005) “Techne and the Problem of Socratic Philosophy in the *Gorgias*”, *Apeiron* 38 (4), pp. 185-227.
- LYCOS, K. (1994) “Olimpiodorus on Pleasure and the Good in Plato’s *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XII, pp. 183-205.
- MACÉ, A. (2007) “*Gorgias*, le *Gorgias*, et l’ordre de l’âme” en ERLER, M. & BRISSON, L. (eds.) *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- MACKENZIE, M. M. (1982) “A Pyrrhic Victory: *Gorgias* 474b-477a”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 32, N° 1, pp. 84-88.
- MCCOMISKEY, B. (1992) “Disassembling Plato’s Critique of Rhetoric in the *Gorgias* (447a-466a)”, *Rhetoric Review*, Vol. 10, N° 2, pp. 205-216.
- MCKIM, R., (1988) “Shame and Truth in Plato’s *Gorgias*” en GRISWOLD, J. R. (ed.). *Platonic Writings, Platonic Readings*. New York, Routledge.
- MERRY, B. (1964) “Plato, *Gorgias* 467e-468a”, *The Classical Review*, New Series, Vol. 14, N° 3, p. 242.
- MICHELINI, A. N. (1998) “ΠΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ: Rudeness and Irony in Plato’s *Gorgias*”, *Classical Philology*, Vol. 93, N° 1, pp. 50-59.
- MORAVCSIK, J. (2007) “Goodness Trumps Pleasure-loving in the *Gorgias*” en ERLER, M. & BRISSON, L. (eds.) *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- PENNER, T. (1991) “Desire and Power in Socrates: The Argument of “*Gorgias*” 466A-468E that Orators and Tyrants Have No Power in the City”, *Apeiron*, 24 (3), pp. 147-202.
- PENNER, T. & ROWE, C. J. (1994) “The Desire of Good: is the *Meno* inconsistent with the *Gorgias*?”, *Phronesis*, XXXIX/1, pp. 1-25.

- PLOCHMAN, G. K. & ROBINSON, F. E. (1988) *A Friendly Companion to Plato's Gorgias*, Illinois, Southern Illinois university Press.
- RAMSEY, E. R. (1999) "A Hybrid Technê of the Soul?: Thoughts on the Relation between Philosophy and Rhetoric in Gorgias and Phaedrus", *Rhetoric Review*, Vol. 17, N° 2, pp. 247-262.
- ROBERTSON, G. I. C. (2008) "Polos euergetês: Rhetoric and Poetry in the *Gorgias*", *Mnemosyne*, N° 61, pp. 353-364.
- ROWE, CH. (2007) "A Problem in the *Gorgias*: How is Punishment Supposed to Help with Intellectual Error?" en BOBONICH, CH. & DESTREE, P. (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden, Brill.
- RUSSELL, D. (2005) "Misunderstanding the Myth in the *Gorgias*", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXIX, pp. 557-573.
- SCHIAPPA, E. (1990) "Did Plato Coin Rhetorikê", *The American Journal of Philology*, Vol. 111, N° 4, pp. 457-470.
- SEDLEY, D. (2004) "Mito, política y castigo en el *Gorgias* de Platón", *ΔΙΑΔΟΧΗ*, N° 1-2, pp. 37-57
- SPATHRAS, D. G. (2001) "Patterns of argumentation in *Gorgias*", *Mnemosyne*, Vol. LIV, Fasc. 4, pp. 393-408.
- STALLEY, R. (2007) "The Politics of the *Gorgias*" en ERLER, M. & BRISSON, L. (eds.) *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- STAUFFER, D. (2002) "Socrates and Callicles: A Reading of Plato's *Gorgias*", *The Review of Politics*, Vol. 64, N° 4, pp. 627-657.
- STAUFFER, D. (2006) *The Unity of Plato's Gorgias*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SVOBODA, M. (2007) "Athens, the Unjust Student of Rhetoric: A Dramatic Historical Interpretation of Plato's *Gorgias*", *Rhetoric Society Quarterly*, 37:3, pp. 275-305.
- TONELLI, M. (2011) "*Pístis, dóxa y epistême*. Un análisis de la relación entre el *Gorgias* y el *Menón*", *HYPNOS*, N° 26, pp. 123-145.
- TARNOPOLSKY, CH. H. (2007) "Platonic Reflections on the Aesthetic Dimensions of Deliberative Democracy", *Political Theory*, Vol. 35, N° 3, pp. 288-312.
- TARNOPOLSKY, CH. H. (2010) *Prudes, Perverts, and Tyrants. Plato's Gorgias and the Politics of Shame*, Princeton, Princeton University Press.
- TRIVIGNO, F. (2009) "Paratragedy in Plato's *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 36, pp. 73-105.
- VALLEJO, A. (2007) "Myth and Rhetoric in the *Gorgias*" en ERLER, M. & BRISSON, L. (eds.) *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- VICKERS, M. (1994) "Alcibiades and Critias in the *Gorgias*: Plato's "fine satire"", *Dialogues d'histoire ancienne*, Volume 20, N° 2, pp. 85-112.
- WISER, J. L. (1975) "Philosophy as Political Action: A Reading of the *Gorgias*", *American Journal of Political Science*, Vol. 19, N° 2, pp. 313-322.
- WOOLF, R. (2000) "Callicles and Socrates: Psychic (dis)Harmony in the *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XVIII, pp. 1-40.

6. El diálogo como práctica discursiva y su recepción en la Historia de la Filosofía y la Lingüística

- BAKHTIN, M. M. (1981) *The Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press.

- BAKHTIN, M. (1984), *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BENVENISTE, É. (1999) *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI.
- DAVIDSON, D. (2005) *Truth, Language, and History*, New York, Clarendon Press.
- FORD, A. (2008) “The beginnings of dialogue: Socratic discourses and fourth-century prose” en GOLDHILL, S. (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity*, New York, Cambridge University Press.
- GADAMER, H-G. (2006, 1975¹) *Truth and Method*, London, Continuum.
- GADAMER, H-G. (2007), “Language and Understanding” en PALMER, R. E. (ed.), *The Gadamer Reader*, Evanston, Northwestern University Press.
- GOLDHILL, S. (2008) “Why don't Christians do dialogue?” en GOLDHILL, S. (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity*, New York, Cambridge University Press.
- HABERMAS, J. (1989) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
- HABERMAS, J. (1990) *El pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- ILDEFONSE, F. (1997) *La naissance de la grammatique dans l' Antiquité grecque*, Paris, Vrin.
- SCOLNICOV, S. (2010) “Comment lire un dialogue de Platon” en BRANCACCI, A., EL MURR, D. & TAORMINA, D. P. (eds.) *AGLAÏA Autour de Platon. Mélanges offerts á Monique Dixsaut*, Paris, Vrin.
- SEARLE, J. R. (1997) “Conversation as Dialogue” en MACOVSKY, M. (ed.), *Dialogue and Critical Discourse*, New York, Cambridge University Press.
- SHALEV, D. (2001) “Illocutionary Clauses Accompanying Questions in Greek Drama and in Platonic Dialogue”, *Mnemosyne*, Vol. LIV, Fasc. 5, pp. 531-561.
- TIMMERMAN, D. M. & SCHIAPPA, E. (2010) *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse*, New York, Cambridge University Press.
- ZAPPEN, J.P. (2004) *The Rebirth of Dialogue. Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition*, Albany, State University of New York Press.

7. Contexto histórico y político

- AUSTIN, M. Y VIDAL-NAQUET, P. (1986) *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós.
- BALOT, R. K. (2009) “Introduction: Rethinking the History of Greek and Roman Political Thought” en BALOT, R. K. (ed.) (2009) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Singapore, Blackwell.
- BOARDMAN, J., HAMMOND, N. G. L., (eds.) (2008) *The Cambridge Ancient History, The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries BC*, Cambridge, Cambridge University Press, Vol. III, 3.
- BURKERT, W. (2007) *Religión griega*, Madrid, Abada Editores.
- DARBO-PESCHANSKI, C. (1996) “Condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique”, *Annales* 51.4, pp. 711-732.
- DE STE. CROIX, G. E. M. (1988) *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica.
- DODDS, E.R. (1980) *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza.
- DUNKLE, J. R., (1967) “The Greek tyrant and Roman political invective of the late republic”, *TAPA*, 98, pp.151-171.
- FARENGA, V. (2006) *Citizen and Self in Ancient Greece. Individuals Performing Justice and the Law*, New York, Cambridge University Press.

- FINLEY, M. I. (1974) *La economía en la antigüedad*, México, Fondo de cultura económica
- FINLEY, M. I. (2000) *La Grecia antigua*, Barcelona, Crítica.
- FINLEY, M. I., (2005) *Grecia primitiva: La edad de bronce y la era arcaica*, Bs. As., Eudeba.
- FITZGERALD T.R. (1957) “The Murder of Hipparchus: A Reply”, *Historia*, Vol. 6, N° 3, pp. 275-286.
- FOUCAULT, M. (2009) *El gobiernos de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FORNARA CH. W. (1968) “The "Tradition" about the Murder of Hipparchus”, *Historia*, Vol. 17, N° 4, pp. 400-424.
- GALLEGO, J. (2005) *Campesinos en la ciudad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- GALLEGO, J. (ed.) (2003) *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid, Akal.
- GSCHNITZER, F. (1987) *Historia social de Grecia, desde el período micénico hasta el final de la época clásica*, Madrid, Akal.
- HORNBLOWER, S. (1985) *El mundo griego 479-323*, Barcelona, Crítica.
- JAEGER, W. (1962) *Paideia*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- LAVELLE, B. M. (1986) “The Nature of Hipparchos' Insult to Harmodios”, *The American Journal of Philology*, Vol. 107, N° 3, pp. 318-331.
- LORAUX, N (2003) *Las experiencias de Tiresias*, Buenos Aires, Biblos.
- LORAUX, N. (2007) *Nacido de la tierra*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- LORAUX, N. (2008) *La ciudad dividida*, Madrid, Katz.
- MORGAN, K. A. (ed.) (2003) *Popular Tyranny*, Austin, University of Texas Press.
- MOSSE, C. (1987) “Égalité démocratique et inégalités sociales. Le débat à Athènes au IVème siècle”, *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. vol. 2, N°2, pp. 195-206.
- MOSSE, C. (1987) *Historia de una democracia: Atenas*, Madrid, Akal.
- OBER, J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press.
- OBER, J. (1998), *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press.
- OBER, J. (2003), “Tyrant Killing as Therapeutic Stasis: A Political Debate in Images and Texts” en MORGAN, K. A. (ed.), *Popular Tyranny*, Austin, University of Texas Press.
- OBER, J. (2009) “Epistemic democracy in classical Athens: Sophistication, diversity, and innovation” en *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, <<http://www.princeton.edu/~pswpc/index.html>>.
- OLIVA, P. (1982) “The Early Tyranny”, *Dialogues d'histoire ancienne*, Volume 8, N° 1, p. 363-380.
- OSBORNE, R. (1996) *La formación de Grecia, 1200-479 a.C.*, Barcelona, Crítica
- OSBORNE, R. (2002) *La Grecia clásica*, Barcelona, Crítica.
- OSBORNE, R. (2003), “Changing the Discourse” en MORGAN, K. A. (ed.), *Popular Tyranny*, Austin, University of Texas Press.
- PLÁCIDO, D. (1997) *La sociedad ateniense*, Barcelona, Crítica.
- PODLECKI, A. J. (1966) “The Political Significance of the Athenian "Tyrannicide" Cult”, *Historia*, vol. 15, N° 2, pp. 129-141.

- RAAFLAUB, K. (1994), “Democracy, Power, and Imperialism in Fifth-Century Athens” en EUBEN, J.P., OBER, J. & WALLACH, J. (eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.
- RAAFLAUB, K. (2003), “Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy” en MORGAN, K. (ed.), *Popular Tyranny*, Austin, University of Texas Press.
- ROMILLY, J. (2004, 2002¹) *La ley en la Grecia clásica*, Buenos Aires, Biblos.
- SAXONHOUSE, A. (2006) *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge University Press.
- SLUITER, I. & ROSEN, R. M. (2004) *Free speech in Classical Antiquity*, Leiden, Brill.
- VERNANT, J-P. (1993) *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona.
- VERNANT, J-P. (2001) *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona.
- VERNANT, J-P. (2001) *Mito y religión en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona.