

Sócrates político. Un comentario a *Gorgias* 521d¹

Miquel Solans Blasco
Universidad de Navarra 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88590>

Recibido: 5 de mayo de 2023 / Aceptado: 6 de septiembre de 2023

ES Resumen: El presente artículo defiende que en *Gorgias* 521d Sócrates se atribuye a sí mismo una forma genuina de saber político. Para ello, se abordan los problemas planteados por la crítica reciente en lo que respecta a la aparente incompatibilidad de dicha atribución con (1) el reconocimiento explícito en *Gorgias* de no poseer un saber referido a lo justo, y (2) la aparente invalidez de la actividad desarrollada por Sócrates para contar, bajo los criterios que él mismo establece en el *Gorgias*, como efectivamente política. El trabajo responde a estas dificultades realizando un análisis del tipo de naturaleza que Sócrates atribuye a su propio saber en esta obra, así como de los efectos que su actividad dialógica demuestra ser capaz de producir sobre Calicles. De este modo, el artículo permite aclarar en qué sentido Sócrates es presentado en el *Gorgias* como el verdadero político.

Palabras clave: Sócrates; *Gorgias* de Platón; saber político; diálogo filosófico; Calicles.

ENG Socrates the Politician. A Commentary on *Gorgias* 521d

ENG Abstract: The present article argues that in *Gorgias* 521d, Socrates attributes to himself a genuine form of political knowledge. To this end, the paper addresses the problems raised in recent scholarship concerning the apparent incompatibility of such an attribution with (1) Socrates' explicit recognition in the *Gorgias* of not possessing knowledge of what is just, and (2) the apparent inadequacy of the activity he undertakes to count, under the criteria he himself establishes in the *Gorgias*, as truly political. The article addresses these difficulties by analysing the nature that Socrates attributes to his knowledge in this work and the effects that his dialogical activity has over Calicles. In so doing, it clarifies in what sense Socrates is presented in the *Gorgias* as the true politician.

Keywords: Socrates; Plato's *Gorgias*; political knowledge; philosophical dialogue; Calicles.

Sumario: 1. Introducción: la condición política de Sócrates en el *Gorgias* como problema interpretativo. 2. La política verdadera en el *Gorgias*. 3. Sócrates y el auténtico saber político. 3.1. La analogía con el médico. 3.2. La autoatribución socrática de ignorancia y saber. 4. La efectividad política de la práctica del diálogo filosófico. 4.1. Naturaleza y alcance del examen de la actividad socrática. 4.2. Examen de la actividad socrática (parte 1). Análisis de la situación inicial de Calicles. 4.3. Examen de la actividad socrática (parte 2). Análisis de la conducción de Calicles hacia el tratamiento dialógico. 4.4 Examen de la actividad socrática (parte 3). Análisis de la aplicación del tratamiento dialógico. 4.5. Examen de la actividad socrática (parte 4). Análisis de los efectos del tratamiento dialógico. 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Solans Blasco, M. (2024) "Sócrates político. Un comentario a *Gorgias* 521d". *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41 (1), 1-17.

¹ El autor es investigador del proyecto "DYNA. Deseo y Normatividad en la Antigüedad" (PID2022-138517NA-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España. Buena parte del trabajo de investigación del que ha resultado este artículo se llevó a cabo en una estancia de mayo a julio de 2022 en la Facultad de Clásicas de la Universidad de Cambridge, realizada gracias al apoyo de la Facultad de Educación y Psicología de la Universidad de Navarra. Algunas de las ideas principales de este artículo fueron presentadas en forma de comunicación en el IV Congreso Internacional de Filosofía Griega. Agradezco a los participantes sus comentarios. Agradezco también a los profesores Alejandro G. Vigo (U. Andes), Frisbee C. C. Sheffield (U. Cambridge) y Marco Zingano (U. São Paulo) la lectura de un estudio en inglés, más extenso, del que surgió este trabajo, y sus valiosos comentarios y sugerencias. Por último, agradezco a los dos revisores anónimos de la revista sus correcciones y aportaciones.

1. Introducción: la condición política de Sócrates en el *Gorgias* como problema interpretativo

La relación de Sócrates con la actividad política es presentada en el *Gorgias* (*Grg.*) de forma paradójica. Mientras que, en la conversación con Polo, el filósofo niega de modo explícito encontrarse entre los que se dedican a la política (οὐκ εἰμι τῶν πολιτικῶν) (473e), en los compases finales de su encuentro con Calicles declara lo siguiente:

[T1] Creo ser uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que practica² el verdadero arte de la política, y el único de los de ahora que se dedica a los asuntos políticos³ (521d).

οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν⁴.

En su célebre edición comentada del *Grg.*, Dodds ve en este pasaje una indicación de que Sócrates ejerce la actividad propia del político en la medida en que esto es posible para un ciudadano privado (1959, 369), pero no aclara el significado preciso de dicha afirmación en el contexto general del diálogo⁵. En las últimas décadas se ha impuesto entre los intérpretes una visión que difiere de la lectura anterior y aboga por una interpretación deflacionaria de T1, bajo la convicción compartida de que en este pasaje no se atribuye a Sócrates un ejercicio pleno de la τέχνη política, sino únicamente el intento –otra posible traducción de ἐπιχειρεῖν (cf. n.2)– de ejercerla. Mientras que, en el primer caso, el filósofo se estaría atribuyendo la posesión de un saber político, en el segundo estaría expresando únicamente una aspiración, todavía no realizada, a poseerlo. Las razones aducidas para rechazar la atribución a Sócrates de un saber técnico referido a la política señalada que esta es incompatible (1) con el abierto reconocimiento por parte del filósofo, en el *Grg.*, de no poseer

saber sobre lo justo⁶ y con (2) la indicación, implícita pero suficientemente clara, en el mismo diálogo, de que su actividad no es capaz de producir los resultados que, según sus propios criterios, corresponden a la actividad propia del verdadero político⁷. Al hilo de la discusión de estas dos dificultades, en el presente trabajo se argumenta que en T1 sí se atribuye a Sócrates un genuino saber práctico, una τέχνη, capaz de producir efectos políticos.

El artículo se divide en cuatro secciones principales. Tras el planteamiento del problema interpretativo en el presente apartado, la segunda sección ofrece una reconstrucción de las condiciones que debe cumplir una actividad para poder contar como genuinamente política, siguiendo las indicaciones que desarrolla Sócrates en el contexto de su crítica a la retórica como simulación de la política auténtica en el *Grg.* A continuación, en el tercer apartado se estudia la atribución a Sócrates de la τέχνη política en T1. Para ello, se analiza la analogía con el médico que plantea el filósofo en el contexto inmediato de este pasaje, así como el tipo de saber e ignorancia que se atribuye a sí mismo en otros lugares del diálogo. Finalmente, la cuarta sección desarrolla un análisis detallado de los efectos que produce la práctica del diálogo filosófico en Calicles para justificar que el saber que Sócrates posee y ejercita es capaz de producir efectos genuinamente políticos.

2. La política verdadera en el *Gorgias*

Como indican Vlastos (1991, 244) y Shaw (2011, 187 n.4), para poder interpretar cabalmente qué tipo de relación con la τέχνη política se atribuye a Sócrates a sí mismo en T1 es preciso aclarar, en primer lugar, su modo de comprender dicha técnica en las páginas que preceden a dicho pasaje. En efecto, Sócrates mismo insiste repetidas veces, poco antes de T1, en la importancia de recordar qué es aquello que, según han acordado ya, caracteriza a la actividad política verdadera (517c-d, 518a, 519d-e, 520a). El objetivo del presente epígrafe es ofrecer una reconstrucción de la comprensión socrática de la política en el *Grg.* para poder determinar, sobre la base de dicha reconstrucción, el sentido y alcance de T1 en las secciones siguientes.

Al inicio de la conversación con Polo, Sócrates asegura que la retórica es una “simulación” (εἴδωλον) de la política (463d, y de nuevo en 463e). Para poder mostrar en qué consiste la retórica, Sócrates necesita esclarecer, en primer lugar, qué es aquello que esta actividad simula ser sin serlo realmente⁸. En vistas a ello, ofrece una caracterización de los rasgos que distinguen específicamente a la actividad política (πολιτικῇ) en su forma genuina; la política es un arte o técnica (τέχνη) que se ocupa de cuidar y mejorar (πρὸς τὸ βέλτιστον...θεραπεύειν) el alma (ψυχὴ) (464b-c). La retórica se funda únicamente sobre una suerte de experiencia (ἐμπειρία) referida a qué cosas resultan agradables y cuáles no para los receptores del discurso (465a). En este sentido, la retórica no responde a un saber técnico porque no dispone de

² El verbo ἐπιχειρεῖν puede significar tanto “practicar” o “dedicarse a” como “intentar” (cf. LSJ, s.v. ἐπιχειρέω, cf. Shaw 2011, 188-189). Tradicionalmente, los traductores y comentaristas han optado por la primera opción (Dodds 1959, 369, Calonge 1983, 137, Schleiermacher 1990, 489, Vlastos 1991, 240-241 y 240 n.21, Guthrie 1998, 259, Serrano y Díaz de Cerio 2000, 245, Tarnopolsky 2010, 132, Irani 2017, 85 n.30 y 127). En las últimas décadas, sin embargo, y como se expone a continuación en el cuerpo del artículo, se han impuesto las traducciones que evitan atribuir a Sócrates en este pasaje el ejercicio de la política, optando por la segunda traducción o por formas cercanas a ella (Irwin 1979, 240 y esp. 1995, 122 y 371 n.21, Kraut 1984, 236 n.76, Rowe 2001, 150-151, McCoy 2007, 92, Sedley 2009, 58, Shaw 2011, 193, Euben 2018, 224, Echeñique 2019, 225, Bell 2021, 63-64 y 70). En el presente trabajo se sostiene que debe seguirse la traducción tradicional.

³ Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son de autoría propia.

⁴ Por tratarse del pasaje central sobre el que trata el presente artículo, se presenta la traducción acompañada del texto griego. En adelante, se citará únicamente los términos griegos en el caso de palabras o expresiones que resulten centrales en los pasajes aportados. El texto griego del *Grg.* proviene de la edición de Serrano y Díaz de Cerio (2000).

⁵ Guthrie (1998, 381 y 479 n.184), Vlastos (1991, 151) e Irani (2017, 107) comparten la posición de Dodds, pero no ofrecen un estudio específico sobre el significado y alcance de esta posición.

⁶ Irwin (1979, 240), Shaw (2011, 193), Bell (2021, 64, 79-80).

⁷ Shaw (2011, 190 y esp. 193-196), Euben (2018, 207), Emllyn-Jones (2004, 129-130).

⁸ Cf. Dalfen (2004, 238-239).

una explicación (λόγος) de la naturaleza de aquello que administra y desconoce, por tanto, los verdaderos efectos que su actividad produce en el objeto al que simula cuidar (465a). Esta caracterización de la retórica como simulación de la política asume, como Sócrates señalará más adelante, que la política genuina sí es capaz de cuidar y mejorar el alma porque, a diferencia de su simulación, sí puede dar cuenta del vínculo que existe entre su actividad y el buen estado del objeto al que se aplica (cf. 500a-b y 501a)⁹. La referencia al saber técnico así entendido, por tanto, permite a Sócrates establecer un criterio para diferenciar a los que únicamente aparentan preocuparse por el bien de la audiencia de los que realmente se preocupan por él¹⁰.

Aquello que define a la política auténtica, en consecuencia, por contraste con su simulación retórica, es tanto la naturaleza del saber que articulan sus discursos como el tipo de comunicación con la audiencia que dicho saber hace posible. La efectividad persuasiva de la retórica le otorga la apariencia, ante su audiencia, de preocuparse por ella realmente; valiéndose de que sus oyentes carecen de saber real con respecto a qué sea lo bueno y mejor en cada caso, el retórico recurre a su experiencia para adecuar sus palabras a los deseos de su audiencia y, de este modo, lograr aparentar ante ellos la posesión de un valor y autoridad en la práctica de los que, en realidad, carece (464d, 465d-e, cf. 464e-465b)¹¹. El contraste dibujado aquí por Sócrates permite afirmar que, a diferencia de la retórica, la política auténtica no se vale de sus discursos para engañar a su audiencia, sino para contribuir al logro de lo que es mejor para ella y, al mismo tiempo, comunicar la verdad acerca de dicho logro¹².

Esta caracterización de la naturaleza de la actividad política es retomada y completada en la conversación con Calicles. En 502d y ss., Sócrates distingue la retórica común, orientada a complacer y engañar a los ciudadanos, de otro tipo de retórica, la que “pone su empeño en decir lo que es mejor (λέγοντα τὰ βέλτιστα), ya sea agradable o desagradable para la audiencia” (503a). Del mismo modo que el médico trata de ordenar y disponer las partes del cuerpo de modo que estas conformen un todo ordenado y bien organizado (503e-504b), este tipo de orador tratará de contribuir al orden y buena disposición (τάξις) del alma, esto es, a su justicia (δικαιοσύνη) y moderación (σωφροσύνη) (504c-d). El buen orador, aquel que posee un saber adecuado referido al objeto a cuyo cuidado se dedica (ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός) (504d), se distingue de los políticos atenienses convencionales, incluso de los que gozan de mejor fama (cf. 503b-d), en que su actividad busca introducir un determinado orden en el alma de los ciudadanos, haciéndola así realmente útil (χρηστή) y, por tanto, buena en el cumplimiento de su función propia (504a-b). De acuerdo con esta visión, la tarea del buen orador consiste en contravenir (εἴργειν) los deseos de los ciudadanos, cuando es preciso, y en

tratar de conducirles (ἐπιτρέπειν) hacia la práctica de aquellas cosas que mejoran su alma y, en suma, la hacen buena (505b, cf. 507a). Este retórico bueno y técnicamente capaz (ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός) (504d) se identifica, según afirma Sócrates más adelante, con el “hombre político” (ὁ πολιτικός ἀνὴρ) (cf. 515c).

Tal y como se acaba de mencionar, parte esencial de la actividad del político auténtico, por contraste con la del retórico adulator, reside en moderar (κολάζειν) los deseos y tendencias de sus conciudadanos cuando apuntan a acciones injustas y se oponen, por tanto, a la constitución del orden y buena disposición de sus almas (505b-c, cf. 507e). En este sentido, el filósofo insiste en que la tarea política será bien ejercida cuando sus discursos no traten de complacer (ἐκπορίζειν), proporcionando a la ciudad lo que ella desea, sino cuando estos busquen “redirigir (μεταβιβάζειν) sus deseos, no cediendo ante ellos, persuadiendo y forzando (πείθοντες καὶ βιαζόμενοι) a los ciudadanos hacia aquello a partir de lo cual llegarán a ser mejores” (517b). Ante una audiencia que, como el pueblo ateniense, esté dominada por deseos y tendencias desordenados y excesivos en vistas a la consecución de placer, riquezas y poder (cf. 518e-519a), la política genuina tendrá como objetivo básico y primero, por tanto, la reorientación de tales inclinaciones hacia una situación desiderativa que permita a los ciudadanos emprender cauces de acción apropiados (προσῆκοντα), siendo justos con los hombres y piadosos con los dioses, rehuyendo y persiguiendo (φεύγειν καὶ διώκειν) en cada caso lo que se debe rehuir y perseguir (507a-b). En este sentido, el primer cometido del verdadero político consistirá en contribuir a que su audiencia posea un alma moderada (σώφρων), de modo que el orden de sus deseos la disponga adecuadamente para cumplir con su virtud propia, a saber, la realización de lo justo y debido en cada caso (507a, cf. 507e, 508a)¹³.

Sócrates establece, por tanto, el logro de la buena disposición de los deseos y tendencias de los ciudadanos como un resultado propio y fundamental de la actividad política verdadera. Esto se debe a que el individuo cuya vida práctica está orientada a la satisfacción de deseos inmoderados y ajenos a toda medida (ἀκολάστους) es incapaz de tener en común (κοινωνεῖν...ἀδύνατος) y no puede, en consecuencia, establecer lazos de amistad (φιλία) con otros, pues este tipo de relación se funda sobre el reconocimiento de una cierta igualdad de intereses (507e). Desde esta perspectiva, todas aquellas actividades que, como la retórica, no sólo no aplican ninguna medida a la satisfacción de los deseos y tendencias del pueblo, sino que los complacen y nutren, son responsables, como señala Sócrates, de los excesos y desproporciones que degradan la capacidad de comunidad y la amistad cívicas de las que depende intrínsecamente el buen estado de la vida común. Por el contrario, la política verdadera, en la medida en que su actividad consiste en moderar los deseos y orientarlos hacia lo debido, es capaz de conducir a los ciudadanos hacia un estado de genuina comunidad en la realización de la justicia como bien genuinamente compartido.

⁹ Cf. Irwin (1979, 135-136 y 209-210) y Dalfen (2004, 246).

¹⁰ Cf. Schofield (2017, 23).

¹¹ En este sentido, como señala Dalfen (2004, 244), los oyentes son, debido a su ignorancia, corresponsables del engaño que padecen.

¹² Cf. Kobusch (2011, 247) y Shaw (2011, 190).

¹³ Cf. Krämer (1959, 67-9) y esp. Gómez-Lobo (1994, 102-109).

3. Sócrates y el auténtico saber político

Como ha quedado claro en el apartado anterior, la política es una técnica que se ocupa del cuidado del alma, de modo que esta llegue a ser moderada y justa. La consecuencia inmediata que se extrae en el texto, a partir de esta caracterización de la política auténtica, es que los políticos que Calicles admira como ejemplos de éxito político no son, en realidad, verdaderos políticos (517b, 518b-d), puesto que han demostrado ser competentes para satisfacer servilmente los deseos de los ciudadanos, pero no para cuidar realmente de sus almas (519a). Así pues, cuando apenas dos páginas más adelante, el filósofo afirma en T1 que se distingue de sus conciudadanos por practicar el verdadero (ὡς ἀληθῶς) arte político y por ser el único (μόνος τῶν νῦν) que se dedica a los asuntos políticos, parece claro que está presentando su actividad en Atenas como un ejercicio de la política auténtica de la que se ha estado hablando hasta ese momento en la conversación y que ninguno de los políticos anteriores ha practicado realmente.

3.1. La analogía con el médico

Inmediatamente a continuación de T1, Sócrates insiste en que, llegado el caso, difícilmente logrará hacer comprender a un tribunal popular la verdad sobre su modo de hablar y actuar en la ciudad, a saber, que este es justo (δικαίως) y que, en esta medida, supone un verdadero beneficio para los ciudadanos (522b). Esto se debe, según señala, a que el ejercicio de su actividad no ha reportado a los ciudadanos placeres (ἡδονάς) a los que él pueda apelar para convencerles de que esta es provechosa para ellos (522b). Por lo demás, el hecho de que mediante su modo de hablar ponga en evidencia a jóvenes y ancianos ha ocasionado que se le tome por alguien que, lejos de suponer un beneficio para sus conciudadanos, los corrompe y maltrata (*ibidem*). En este contexto, el filósofo compara su situación con la de un médico: si alguien le acusara ante sus conciudadanos de estar causándoles un mal, Sócrates se encontraría en la misma situación que un médico que tuviera que defenderse de la acusación de un cocinero ante un tribunal de niños (521e-522a), esto es, ante un conjunto de individuos incapaces de diferenciar lo meramente placentero de lo realmente beneficioso (522b)¹⁴.

Como indica Vlastos (1991, 240-241 y esp. 240 n.21), parece que la lectura más natural de la comparación con el médico consiste en asumir que, en estos pasajes, Sócrates atribuye a su propia actividad una naturaleza y efectos semejantes a los de un tratamiento beneficioso para la ciudad y que, en esta medida, la considera, en contraste con la retórica complaciente, como resultado y expresión de un genuino saber práctico. A esta posición se ha objetado, sin embargo, que la posesión de un saber técnico por parte del médico resulta irrelevante en la analogía establecida aquí por Sócrates y que, por tanto, la comparación no provee ninguna evidencia adicional que justifique la atribución a Sócrates de la τέχνη política (Shaw 2011, 189). Según Shaw, la analogía tiene como único objetivo resaltar que, en ambos casos, la

actividad desarrollada conlleva el uso de procedimientos dolorosos para los pacientes/ciudadanos (cf. 521e-522a y b), procedimientos cuyo uso, asegura, no hay por qué asumir que quede restringido a agentes que poseen un saber experto que lo sustente (2011, 189). En este sentido, lo relevante de la comparación residiría en poner de relieve el hecho de que, en ambos casos, el efecto doloroso de los procedimientos aplicados es tomado por los miembros del tribunal como una señal clara de que quien se los administra busca perjudicarles y, por tanto, como razón suficiente para condenarlo (*ibidem*). Según esta lectura, en definitiva, Sócrates introduciría la imagen del médico únicamente para mostrar que la reacción negativa por parte de sus conciudadanos a su actividad se debe a los efectos desagradables que esta produce y a la incapacidad, por parte de aquellos, de distinguir entre lo doloroso y lo *realmente* perjudicial.

No obstante, y si bien la lectura de Shaw destaca un aspecto fundamental de la comparación con el médico, pasa por alto que el desarrollo completo de la analogía incluye el hecho nada despreciable de que, del mismo modo (τοιούτον μέντοι καὶ ἐγὼ οἶδα ὅτι πάθος πάθοιμι) (522b) que el terapeuta no logrará comunicar con éxito *la verdad* sobre su actividad, a saber, que sus tratamientos dolorosos redundan en la salud de quien los recibe (εἰ εἴποι τὴν ἀλήθειαν, ὅτι ταῦτα πάντα ἐγὼ ἐποίουν, ὃ παῖδες, ὑγιεινῶς...) (522a), tampoco Sócrates logrará comunicar con éxito *la verdad* de su propia actividad, a saber, que sus conversaciones desagradables redundan en la justicia de quienes participan en ellas (οὔτε τὸ ἀληθές ἐξω εἰπεῖν, ὅτι δικαίως πάντα ταῦτα ἐγὼ λέγω, καὶ πράττω τὸ ὑμέτερον δὴ τοῦτο, ὃ ἄνδρες δικασταί, οὔτε ἄλλο οὐδέν) (522b-c). El estricto paralelismo entre uno y otro modo de hablar de la propia tarea, así como la descripción misma que Sócrates ofrece aquí de su actividad indican que, a diferencia de lo que asume Shaw (2011, 189-190), el filósofo no afirma únicamente que busca o pretende beneficiar a aquellos con los que habla, sino que asegura que, del mismo modo que los nada placenteros procedimientos y prescripciones del médico contribuyen activamente a hacerlos más saludables, su singular y nada placentero modo de conversar contribuye activamente a hacerlos más justos.

Vlastos está en lo correcto, por tanto, al sugerir que la analogía con el médico destaca el hecho de que Sócrates posee un saber que le capacita para producir justicia en sus conciudadanos. Al mismo tiempo, la comparación indica que la actividad que dicho saber permite desarrollar no será efectiva ante una asamblea de individuos dominados por el deseo de placer y el miedo al dolor e, incapacitados, por tanto, para distinguir el bien aparente (placer), del bien real (justicia), ni el mal aparente (dolor), del mal real (injusticia). Sin uno de los dos aspectos –el tipo de saber que funda positivamente la actuación socrática, por un lado, y la inadecuación afectivo-intelectual de la mayoría de ciudadanos para comprender la verdadera condición de dicha actuación, por otro–, el análisis de la comparación no hace justicia a la genuina dificultad (ἀπορία) en la que Sócrates asegura encontrarse al tener que defender discursivamente la naturaleza benéfica que él atribuye a su actividad, precisamente, ante un tribunal incapaz de

¹⁴ Cf. Shaw 2011, 190.

discurrir adecuadamente y de formarse un juicio verdadero sobre lo realmente beneficioso (cf. 522b-c)¹⁵.

Ahora bien, y como ya ha sido mencionado en la introducción, una lectura que, como la que aquí se propone, pretenda sostener que Sócrates en el *Grg.* se atribuye a sí mismo un saber político genuino en T1 debe hacer frente a un importante obstáculo señalado por los intérpretes (cf. sección 1). Se trata del hecho de que, en dos importantes pasajes de este mismo diálogo, el filósofo niega explícitamente poseer saber sobre lo justo (cf. 506a y 509a). En el siguiente apartado se tratará de responder a esta dificultad mostrando que la interpretación de dichos pasajes a la luz de las consideraciones sobre su propio saber que Sócrates desarrolla en otros lugares del *Grg.* no solo no contradice, sino que corrobora y permite determinar con mayor precisión el estatus epistémico de la τέχνη política que el filósofo se atribuye.

3.2. La autoatribución socrática de ignorancia y saber

Las negaciones de saber en relación con lo justo forman parte de los siguientes fragmentos:

[T2] Sócrates: ...Con todo, por mí parte considero que es preciso que todos nosotros tengamos ambición (φιλονίκως ἔχειν) por saber (εἰδέναι) qué es verdad (ἀληθές) y qué es falso (ψεῦδος) en relación con lo que venimos diciendo [a saber, que la justicia es el bien del alma y que, por tanto, recibir disciplina es mejor para el alma que entregarse al desenfreno], pues es un bien común a todos (κοινὸν ἀγαθὸν ἅπασιν) el que esto sea esclarecido. Así pues, desarrollaré la discusión de acuerdo con lo que a mí me parece, y si a alguno de vosotros le parezco acordar conmigo mismo algo que no se corresponde con las cosas (μὴ τὰ ὄντα δοκῶ ὁμολογεῖν ἑμαυτῷ), tiene que reprenderme y confutarme (χρὴ ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ ἐλέγχειν). Pues, en efecto, yo no digo lo que digo sabiendo (οὐδὲ γάρ τοι ἔγωγε εἰδῶς λέγω ἢ λέγω), sino que busco junto con vosotros (ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν), de tal modo que, cuantas veces el que desacuerde conmigo diga algo claramente de valor (ἂν τί φαίνηται λέγων), yo seré el primero en asentir (συγχωρήσομαι). (505e-506a)¹⁶.

[T3] Que esto [cometer injusticia es peor y más vergonzoso que padecerla] es así, como ahora digo, ha sido puesto de manifiesto en nuestros argumentos anteriores y ha quedado asido y atado, aunque no sea educado decirlo, con argumentos de hierro y adamantino (κατέχεται καὶ δέδεται...σιδηροῖς καὶ ἄδαμαντινοῖς λόγοις) –por lo menos, así es como pareciera

ser–, y si no los desatas tú, o alguien más fuerte que tú, no será posible (οὐχ οἷόν τε) decir algo distinto de lo que yo digo ahora y tener razón (καλῶς λέγειν), puesto que mi discurso es siempre el mismo: que yo no sé cómo es así (οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει), pero que, como ahora, ninguno de los que me he encontrado ha sido capaz (οὐδεὶς οἷός τ' ἐστίν) de decir otra cosa sin resultar ridículo (καταγέλαστος). Así pues, yo sostengo que esto es así (οὕτως ἔχειν) (508e-509a-b).

Como se ve, ambos pasajes sitúan la declaración de ignorancia en el marco de la presentación de un modo de tratar con λόγοι que Sócrates concibe como una manera apropiada de lograr “saber qué es verdad y qué es falso” con respecto a un asunto, investigándolo en común mediante el examen de la consistencia de las afirmaciones del interlocutor (T2, cf. también 504c), en vistas a poder establecer, en definitiva, cómo (ὅπως) son las cosas (T3). Más precisamente, el rechazo socrático de hallarse en posesión de un saber referido a la justicia aparece, en ambos casos, como un rasgo distintivo del modo de proceder que él mismo considera adecuado para obtener afirmaciones válidas y para contribuir, de este modo, al esclarecimiento de la verdad del asunto sometido a discusión en cada caso. Como Sócrates explica en otros lugares del *Grg.*, su modo de hablar no es apto para competir¹⁷ contra su interlocutor para hacer valer su propia posición, sino para bregar, junto con él (T2, cf. también 527d), para dilucidar cuál es la posición que merece efectivamente ser tenida, como tal, por verdadera (cf. 457e, 471e). La confianza de Sócrates en los resultados alcanzados descansa sobre el hecho de que nadie ha logrado desatar sus argumentos sin caer en una autocontradicción (T3) y, por tanto, sobre la consideración de su manera de conversar como un procedimiento que se vale de los λόγοι del modo adecuado (κατέχεται καὶ δέδεται) (T3) para examinar adecuadamente las posiciones propias y ajenas tanto en lo que respecta a su consistencia interna (T3, para este uso de καταγέλαστος, cf. 512c-d) como a su efectiva correspondencia con las cosas mismas (τὰ ὄντα) (T2).

A la vista de lo anterior, y en lo que concierne específicamente a la reconstrucción de la condición epistémica que Sócrates se atribuye a sí mismo en el *Grg.*, la declaración de ignorancia indica, en este contexto, que el valor que, con respecto a la verdad de un asunto, Sócrates atribuye a su propio modo de hablar no descansa sobre la convicción de estar en posesión de un saber ya conformado sobre el asunto del que se habla (οὐδὲ...εἰδῶς λέγω ἢ λέγω) (T2), sino sobre la firme confianza en la aptitud de su propio modo de dialogar para obtener afirmaciones verdaderas. En este sentido, Sócrates reconoce no disponer de un saber completamente formado sobre los asuntos acerca de los cuales discute, pero se muestra resueltamente seguro de estar capacitado para progresar y hacer progresar a otros, mediante su particular modo de producir e intercambiar λόγοι, en

¹⁵ En este sentido, la situación ejemplificada mediante la analogía con el médico resulta tanto más dramática si se tiene en cuenta que la actividad socrática se distingue de la medicina en que su propia defensa constituye ella misma, necesariamente, un ejercicio de dicha actividad y que, por tanto, la sentencia, justa o injusta, que recibirá por parte del tribunal depende del éxito o fracaso de dicho ejercicio.

¹⁶ Agradezco a un revisor anónimo y a Ariel Vecchio sus valiosas sugerencias para la traducción de este fragmento.

¹⁷ Otra posible traducción de φιλονίκως ἔχειν (505e) (cf. Irwin 1979, 83, Echeñique 2019, 190).

el esclarecimiento de la verdad sobre dichos asuntos (cf. 457e).

El filósofo arroja luz sobre esta misma cuestión en un importante excurso, anterior en el diálogo a los pasajes citados, en el que expone a Polo la naturaleza de su propia actividad discursiva. En el transcurso de la discusión sobre si el tirano es o no feliz, el filósofo interrumpe el intercambio de argumentos sobre este asunto para tematizar de modo expreso el tipo de prueba (ἐλεγχος) mediante la que cada uno de ellos está tratando de hacer valer su posición, poniendo así de relieve las importantes diferencias entre ambos modos de proceder (471d y ss.). Sócrates empieza señalando que Polo ha sido bien educado en retórica, pero ha descuidado de la práctica del diálogo (τοῦ δὲ διαλέγεσθαι ἡμεληκέναι) (471d). La diferencia entre ambas actividades discursivas, retórica y diálogo, se establece aquí por referencia a su validez como procedimientos para establecer la verdad o falsedad de una posición. La retórica parece ser capaz de ello (cf. ὡς σὺ οἶε, ἐξελέγμαι en 471d y δοκοῦσιν ἐλέγχειν en 471e), pero realmente no lo es. Esto último se debe, según Sócrates, a que el modo retórico de argumentar no busca el asentimiento de su interlocutor, sino que, al estilo de la oratoria forense, procede aduciendo testigos reputados que avalen su posición (472b-c, cf. 471e-472a). En la medida en que descansa únicamente sobre la buena consideración que puedan merecer los testigos presentados, un discurso de este tipo resulta eficaz para ganar una votación ante terceros, pero carece de valor en lo que respecta al esclarecimiento de la verdad del asunto en disputa (οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν) (471e-472a). En este último sentido, el modo retórico de proceder por parte de Polo es por principio ineficaz con Sócrates (οὐ γὰρ με σὺ ἀναγκάζεις) (472b). Para hallar la verdad, asegura el filósofo, el procedimiento más adecuado es tratar de lograr que sea el propio interlocutor el que testifique en favor de la posición aducida (472b-c), esforzándose para que este concuerde con ella (ὁμολογοῦντα περὶ ὧν λέγω) sin dejarse llevar por las opiniones de terceros y centrándose únicamente, por tanto, en tratar de aclarar qué es lo que realmente piensa él al respecto (472b, cf. 473d). Esto se logra examinando punto por punto las opiniones que sostiene el interlocutor sobre la cuestión discutida, de modo que cuando se está en condiciones de establecer un acuerdo (ὁμολογία) efectivamente fundado sobre dicho proceso de examen, el contenido acordado en él puede afirmarse como verdadero (475e-476a, cf. 480b, 481b)¹⁸.

En este contexto, Sócrates asegura que él *no sabe* someter un asunto a votación (οὐκ ἠπιστάμην ἐπιψηφίζειν), indicando con ello que no es dudo en conseguir como testigos a personas reputadas que apoyen la posición que él mantiene (473e-474a, cf. 475e-476a). Por el contrario, afirma, sí *sabe* presentar como testigo (παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι) únicamente a su interlocutor, sin prestar atención a la mayoría, y, en este sentido, *sabe* llevar a cabo el proceso para pedir el voto *sólo* de aquel con el que mantiene la discusión

(ἐγὼ γὰρ ὧν ἂν λέγω ἓνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι, αὐτὸν πρὸς ὃν ἂν μοι ὁ λόγος ᾗ) (474a). Sócrates se atribuye a sí mismo, por tanto, un saber que le faculta para llevar a cabo adecuadamente aquel procedimiento que la retórica únicamente *aparenta* realizar, puesto que él sabe disponer los λόγοι del modo adecuado en la conversación para examinarlos y, de este modo, esclarecer, *a través de ellos*, la verdad del asunto sobre el que *en ellos* se trata (cf. 527a y d-e). Como se ve, esta caracterización del saber socrático como un saber práctico referido al modo de intercambiar λόγοι resulta perfectamente compatible, por tanto, con el tipo de ignorancia que Sócrates se atribuye en las declaraciones citadas anteriormente y permite, en este sentido, atribuirle la posesión de una τέχνη sin tener que asignarle, al mismo tiempo, un saber referido, como tal, a lo justo.

En lo que respecta a la naturaleza política del saber que Sócrates se atribuye a sí mismo, debe decirse que este no solo le capacita para establecer afirmaciones verdaderas, sino que le permite también ofrecer una alternativa a la particularidad propia del tipo de beneficio que persigue la retórica. En efecto, esta última opera en vistas a imponer discursivamente a otros la propia posición del orador al margen de la verdad de su contenido y, en esta medida, se propone como fin en bien, la victoria sobre el interlocutor, determinado en términos necesariamente individuales. Sócrates, por su parte, al atribuirse la capacidad de generar, a través del examen de las opiniones vertidas en el intercambio de λόγοι, acuerdos fundados sobre la mutua afirmación de un contenido verdadero, vincula su saber práctico, como se ha visto, con la realización de lo que él mismo considera un bien común para todos los que participan en la conversación (κοινός...ἀγαθός ἅπασιν) (T2). En este sentido, no resulta extraño considerar a Sócrates el único que pone en práctica una actividad genuinamente política, puesto que su actividad dialógica se distingue del resto de actividades políticas de su tiempo –y seguramente también de otros– precisamente por ser capaz de contribuir a la realización de una efectiva comunidad de interés (por la verdad) entre aquellos que participan en ella.

Queda por mostrar, sin embargo, de qué manera y en qué sentido la actividad socrática, entendida como el despliegue del saber práctico que se acaba de describir, contribuye efectivamente a mejorar el alma de los conciudadanos con los que Sócrates dialoga. La consideración, en el siguiente apartado, de la segunda dificultad mencionada en la introducción permitirá desarrollar esto último.

4. La efectividad política de la práctica del diálogo filosófico

Como se ha mencionado en la primera sección, la atribución a Sócrates de un saber político verdadero debe enfrentarse también al hecho de que su actividad parece no contar como genuinamente política según sus propios criterios. De modo más preciso, los defensores de esta dificultad sostienen que, al examinar a Sócrates según el mismo tipo de razonamiento que él desarrolla para mostrar que las grandes figuras políticas de Atenas –Pericles, Cimón,

¹⁸ En Bell (2021) puede consultarse un detallado estudio sobre el peculiar carácter heurístico que, en relación con la verdad, Sócrates atribuye a este procedimiento.

Milcíades y Temístocles– no valen, en realidad, como políticos verdaderos, se llega al resultado de que él mismo tampoco puede contar como tal¹⁹. La exposición más completa y detallada de este problema y de sus implicaciones para la adscripción de genuino saber político a Sócrates en T1 se encuentra en Shaw (2011, 194–196). Este autor pone el foco en que, según el propio filósofo, el hecho de que los políticos mencionados recibieron un trato injusto por parte de los ciudadanos sobre los que recayó su actividad (presuntamente) política es prueba suficiente de que tal actividad no contribuyó a mejorar las almas de los ciudadanos, haciéndolas más justas, y, por tanto, de que no puede ser tenida por un caso de política verdadera (515d–516d, cf. 515a–b, 519c–d). Desde esta misma perspectiva, como asegura el autor, la condena injusta de Sócrates por parte de sus conciudadanos –a la que tanto Sócrates como Calicles se refieren en repetidas ocasiones como altamente probable (486a–b, 511b, 522b y esp. 521c–d)– representa igualmente una evidencia de que su actividad dialógica con ellos no ha logrado hacerlos más justos ni, por tanto, mejores, y de que, en consecuencia, esta no puede contar como efectivamente política en términos socráticos (2011, 196).

4.1. Naturaleza y alcance del examen de la actividad socrática

Las lecturas que avalan esta dificultad, sin embargo, asumen erróneamente que la aplicación a Sócrates del *mismo tipo* de examen al que él somete a los políticos anteriores es una exigencia que se sigue de las condiciones para el examen que el propio filósofo establece en el texto. Shaw sugiere que, en efecto, el propio Platón conduce al lector a realizar *este mismo tipo* de examen en el caso de Sócrates²⁰. No obstante, los pasajes en los que Sócrates afirma la conveniencia de que se le someta a él mismo a examen, y a los que apela Shaw en el lugar citado para justificar la equivalencia entre ambos tipos de examen (514d y 515a), apuntan, en realidad, en una dirección diferente. Ciertamente, a partir de 513e, y hasta 515b, Sócrates desarrolla una serie de argumentos para convencer a su interlocutor de que es necesario que cada uno de ellos someta a examen su propia actividad. Ahora bien, el filósofo señala explícitamente que el examen que deben afrontar no consiste en realizar una evaluación de los resultados de su actividad *pública*, sino de los resultados de su *práctica privada*.

El texto resulta claro: Sócrates afirma que se trata de *dilucidar* si cada uno de ellos es efectivamente competente en la técnica correspondiente (*σκέψασθαι* ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ ἐξετάσαιεἰ πρῶτον μὲν ἐπιστάμεθα τὴν τέχνην ἢ οὐκ ἐπιστάμεθα) para ver si están en condiciones de emprender su actividad en el ámbito propio de la actuación *pública* (*ἐπὶ τὰ δημόσια ἔργα*) (514a–b). Para ello, es preciso examinar los resultados de su *práctica privada* en la técnica

política, para ver, de este modo, si se encuentran realmente en condiciones de ejercerla de modo *público* (*εἴπερ ἔστιν τι ἔργον σὸν ἐπὶ ἰδιωτεύοντος, πρὶν δημοσιεύειν ἐπιχειρεῖν*) (515a, cf. 514c y e). Esta disposición socrática contrasta fuertemente, en el texto, con la recurrente e irreflexiva asunción por parte de Calicles en que tanto él como su interlocutor están preparados para ello (485d–e, 486c, y esp. 500c y 515a, cf. también 527d). Sócrates sostiene, en cambio, que antes de lanzarse a la arena pública, *ambos* deben someterse mutuamente a examen (cf. 514a y 514d) para ver si alguno de ellos dos ha logrado hacer mejor a alguno de sus conciudadanos (*τινὰ βελτίω πεποιήκεν τῶν πολιτῶν*) a través de su interacción personal (*συνουσία*) con él (515a). Por otra parte, ya ha quedado claro que Sócrates no se considera preparado para desarrollar su actuación ante asambleas y que, en todo caso, si él se considera competente para realizar una actividad orientada a lo mejor en términos políticos, dicha actividad sólo puede haberse desarrollado en la forma de conversaciones *entre particulares* (cf. 473e–474b). En esta misma línea, destaca también el hecho de que la mencionada crítica a los políticos anteriores tiene por objetivo declarado convencer a Calicles de postergar su interés por la política pública y exhortarlo a dedicarse, en primer lugar, a la práctica de la virtud *junto con Sócrates* (527d²¹, cf. 522d–e).

No parece, por tanto, que sea adecuado establecer los criterios bajo los que debe examinarse la actividad socrática por referencia a si esta es o no capaz de mejorar la condición de sujetos colectivos (como el tribunal popular que tanto Sócrates como Calicles prevén que lo condenará de modo injusto [486a–c, 521b–c, 522b–c] o, de modo más general, el pueblo de Atenas), sino, en todo caso, a si es o no capaz de mejorar la condición de sus interlocutores particulares (cf. 513e, 514b–c y esp. 515d–e y 527d [citado en n.28]). Como prueba de su supuesto saber (514d), por tanto, Sócrates debe aducir un *resultado* de sus interacciones privadas que evidencie que su actividad es capaz de generar un efecto político. En efecto, es preciso aplicar a Sócrates el mismo tipo de examen que él considera adecuado realizar con Calicles para comprobar si en su práctica privada manifiesta poseer un saber auténticamente político. Se trata de ver ahora si el filósofo puede mostrar a alguien que, *antes* de entrar en contacto con su actividad, *fuera peor* y que, precisamente *a través* del contacto con él, *haya devenido mejor* según los parámetros establecidos para la actividad política genuina (*ἔστιν ὅστις πρότερον πονηρὸς ὢν, ἀδικός τε καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄφρων, διὰ Καλλικλέα καλὸς τε κάγαθός γέγονεν*) (515a). Bajo esta perspectiva, difícilmente puede pasarse por alto que la conversación de Sócrates con Calicles constituye ella misma

¹⁹ Ya Olimpíodoro menciona este problema en su comentario al *Grg.* (41.3), haciendo referencia, muy probablemente, a la crítica a Platón que realiza Aristides en *Or.* 2, 331–336 desarrollando este mismo punto (cf. Jackson et al. 1998, 261, n.774).

²⁰ “...Plato practically directs the reader to examine Socrates’ effects on others by having him raise the question without pursuing it (515a3–4; cf. 514d6–8)” (Shaw 2011, 194).

²¹ “...pues no padecerás nada terrible si eres realmente bueno y noble, practicando la virtud (*ἀσκῶν ἀρετῆν*). Y tras haberla *practicado juntos de esta manera* [esto es, cuidando y acudiendo en ayuda de la propia alma, cf.526d–e] (*κάπειτα οὕτω κοινῇ ἀσκήσαντες*), en ese momento (*τότε ἤδη*), si parece necesario, nos dispondremos a participar en los asuntos políticos [esto es, públicos, cf. Echeñique 2019, 241], o deliberaremos sobre lo que sea que nos parezca, ya que seremos *mejores* que ahora para deliberar (*βελτίους ὄντες βουλευέσθαι ἢ νῦν*) (527d)”. Cf. también 514a–b y 515a (mencionados arriba).

una práctica del diálogo filosófico realizada entre particulares y que representa, por tanto, un objeto especialmente idóneo para someter a la actividad socrática al tipo de examen que, como se ha visto, le corresponde. No parece, pues, accesorio ni meramente incidental la insistencia del texto en caracterizar a Calicles como un caso claro de alguien que inicialmente se encuentra, según los criterios socráticos, en una situación *peor* (481d-482a, 491e-492c, 499c) y en señalar la incansable voluntad por parte de Sócrates para conducir a su interlocutor, a través de los modos y exigencias propios de su particular manera de dialogar, a una situación *mejor* (482a-c, 494a, 500c-d, 505c, 506b-c, 522d-e, 527d).

Antes de proceder con el examen de los resultados de la actividad de Sócrates con su joven interlocutor, conviene señalar, no obstante, que un importante número de estudios sobre el *Grg.* coincide en orientar su interpretación a partir de la asunción de que Calicles no experimenta ningún cambio significativo a través de su conversación con el filósofo²². De ser esto así, en tal caso habría que asumir, por lo dicho anteriormente, que el resultado de la práctica del diálogo tiene sobre su interlocutor desacredita la adscripción a Sócrates de una técnica efectivamente política. Ahora bien, la asunción interpretativa que se acaba de mencionar descansa, por lo general, sobre una consideración global de la actuación de Calicles en el diálogo y tiende a pasar por alto los importantes signos que, a lo largo de los pasajes que siguen a 509c y hasta el final del diálogo, ponen de manifiesto un significativo cambio de actitud por parte del interlocutor de Sócrates²³. Dada su relevancia para el argumento que se desarrolla en este estudio, los siguientes epígrafes están destinados a mostrar, con cierto nivel de detalle, de qué modo y hasta qué punto Sócrates logra efectivamente hacer *mejor* a Calicles, según queda reflejado en esos pasajes, mediante la práctica del diálogo filosófico.

4.2. Examen de la actividad socrática (parte 1). Análisis de la situación inicial de Calicles

Calicles no es únicamente el defensor, en un plano meramente teórico, de la tesis de que la mejor forma de vida consiste en desarrollar la mayor cantidad

de intensidad de deseos y contar con la capacidad para satisfacerlos (491e-492a, 494b y c), sino también alguien cuyo modo de actuar en la práctica del diálogo se orienta conforme a dicho ideal y trata de realizarlo²⁴. En efecto, y como él mismo afirma, parte esencial de dicho ideal es ser capaz de obtener ventaja sobre otros (πλεονεκτεῖν) y, por tanto, de valerse de la propia capacidad discursiva para salir victorioso en las interacciones privadas y públicas (486a-d). No resulta extraño, por tanto, que Calicles se rehúe a responder y a proseguir con el diálogo en todas aquellas ocasiones en las que Sócrates parece haber logrado una cierta ventaja sobre él, conduciéndolo a una autocontradicción y, por consiguiente, a una clara derrota en términos dialécticos (490c-e, 491a-c, 494d-495b, 497a-b, 499b-c, 501c, 504c, 505c-d). Él mismo insiste en señalar que, cuando prosigue la discusión y consiente en responder para que Sócrates termine de exponer su argumento, lo hace únicamente para satisfacer el interés manifestado por Gorgias en escuchar al filósofo desarrollar hasta el final su argumentación (497b-c, 501c, 505c, 506a-b) y en ningún caso porque considere que sus aportaciones puedan tener algún un valor (497b-c). La persistente resistencia por parte de Calicles a aceptar los pasos del argumento y, por tanto, a involucrarse activamente en el diálogo ajustándose al proceder fijado por Sócrates es un claro reflejo de la convicción, vehementemente anunciada al inicio, de que la práctica de la refutación socrática carece de valor, puesto que trata sobre nimiedades y no capacita a los hombres para lograr ninguna ventaja con respecto a la adquisición de recursos, fama y bienes de este tipo (486c-d)²⁵.

Por su parte, Sócrates identifica claramente la condición de su interlocutor y revela desde el inicio un decidido interés en que, a pesar de su obstinada oposición, Calicles se introduzca en la ejercitación del discurso filosófico y se atenga a las exigencias de consistencia y franqueza que dicha práctica lleva consigo (482a-c, 486e-487a, 491b-c, 499c, 515b-c y d, 516b, 517c-d, 518e, 520a, 521a, 522d, esp. 487e-488a y 495a). Especialmente ilustrativo resulta, en este sentido, el pasaje en el que Calicles se resiste a admitir la refutación de su ideal de vida hedonista (494d y ss.). A partir de la tesis hedonista manifestada por Calicles (parafraseada al inicio del párrafo anterior), Sócrates extrae la consecuencia de que su interlocutor debe aceptar necesariamente que toda vida entregada a la consecución sin tasa de cualquier tipo de placer será feliz, incluida la vida del camita (494c-e). En este punto se produce el siguiente intercambio:

[T4] Calices: ¿No te avergüenzas, Sócrates, de conducir las discusiones hacia este tipo de cosas?

Sócrates: ¿Soy yo, acaso, el que la conduce hasta este punto, noble amigo, o es el que diga sin más consideración que los que sienten placer, del modo que sea que lo sientan, son felices, y el que no distingue qué placeres

²² Cf., entre otros, Klosko (1993, 593), Cooper (1998, 74); Scott (1999, 19-22); Woolf (2002, 30-1); Moss (2007, 229-30); Trivigno (2009, 94-9). Carone (2004), Schofield (2017) y, de modo especialmente destacado, Sheffield (2023a y 2023b) han ofrecido una interpretación positiva de los efectos de la dialéctica socrática sobre Calicles en el *Grg.* El comentario que se desarrolla a continuación responde a un estudio independiente de los textos que prosigue y desarrolla la perspectiva abierta por Schofield y Sheffield en los artículos mencionados.

²³ Cf. Schofield (2017), quien desarrolla una detallada defensa de la relevancia filosófica de la conversación que entre Sócrates y Calicles a partir de 509c. Como señala este mismo autor, los comentarios sobre la relación entre el filósofo y el joven retórico se han centrado en los dos primeros tercios de la conversación (482-509), mientras que el último tercio apenas ha recibido atención (509-522) (cf., p.ej., Kahn 1996, Klosko 1993, Cooper 1998, Jenks 2007). Además de Schofield, Kamtekar (2005), Irani (2017) y Sheffield (2023a y 2023b) también han llamado la atención, desde perspectivas diferentes, sobre la crucial relevancia de la última parte del diálogo para la interpretación general de los efectos de la dialéctica socrática.

²⁴ Cf. Kobusch (1978, 88), Kauffman (1979), Cooper (1998, 74) y Vigo (2001, 20-30).

²⁵ Cf. Lodge (1896, 150).

son buenos y cuáles malos? Pero ahora dime: ¿sostienes todavía que el placer y el bien son lo mismo, o hay alguna cosa placentera que no sea buena?

Calicles: Sólo para que mi respuesta no esté en desacuerdo conmigo (ἵνα δὴ μοι μὴ ἀνομολογούμενος ἢ ὁ λόγος), si digo que son distintos, digo que son lo mismo.

Sócrates: Calicles, anulas lo que decías inicialmente, y ya no estás en condiciones de examinar las cosas conmigo (οὐκ ἂν ἐπι μετ' ἐμοῦ ἰκανῶς τὰ ὄντα ἐξετάζοις), si lo que dices es contrario a lo que a ti te parece (εἴπερ παρὰ τὰ δοκοῦντα σαυτῷ ἐρεῖς) (494e-495a).

Como se advierte en este fragmento, la investigación a través del intercambio de λόγοι, tal y como Sócrates la desarrolla, está sujeta a dos criterios de actuación discursiva conectados entre sí. En primer lugar, Calicles *debe* comprometerse con las posiciones que se siguen de sus posiciones anteriores. Se trata, en efecto, de un criterio de consistencia al que se vincula normativamente el asentimiento de los interlocutores del diálogo; si se admite la posición A, y si la posición A implica la posición B, entonces todo aquel que admita la posición A *debe* admitir también B. Ahora bien, y como se destaca en el pasaje citado, este criterio de consistencia debe ir acompañado, a su vez, por la efectiva disposición del interlocutor a ser franco y a manifestar aquello que cree (τὰ δοκοῦντα). Según este segundo criterio normativo, las admisiones de las posiciones que el sujeto *realiza* en el discurso *deben* corresponderse con el estado real del asentimiento por parte de tal sujeto con respecto a las posiciones manifestadas. En este caso, Calicles cumple efectivamente con el primer criterio, pero no respeta el segundo, pues la afirmación de su posición no corresponde, en este caso, a lo que él realmente cree (cf. 499b), sino que se debe, como él mismo indica, a su interés por evitar contradecirse y, en definitiva, por no ser derrotado dialécticamente por su interlocutor. Este modo de proceder, como Sócrates señala, lo incapacita (οὐκ...ικανῶς) para participar en la investigación común (μετ' ἐμοῦ) que el filósofo pretende desarrollar. En efecto, la conducta discursiva de Calicles desactiva por principio el potencial heurístico que posee la aplicación del criterio de consistencia al examen de las posiciones de un interlocutor que manifiesta lo que cree realmente y, en este sentido, impide por principio que él mismo pueda convertirse en un testigo válido, en términos socráticos (cf. sección 3.2), de la verdad del asunto sobre el que se está discutiendo (487d-e, 489a, 494d). En efecto, sólo si el sujeto afirma lo que cree y trata de ser consistente en sus afirmaciones podrá poner efectivamente a prueba las posiciones vertidas en los λόγοι y estará así en condiciones de *advertir* si estas se ajustan o no a la verdad de las cosas.

Por otro lado, y como Sócrates indica de modo explícito más adelante, el atenerse a los criterios discursivos propios de la actividad dialógico-filosófica representa en sí mismo un modo de recibir disciplina (κολάζεσθαι) (505b) y, en esta medida, una manera de experimentar cierta moderación en los deseos

desenfrenados por parte de los que participan en el diálogo (504d-e, 505b-c). Este carácter disciplinar del diálogo filosófico recibe tratamiento expreso por parte de Sócrates inmediatamente después de argumentar que lo mejor para el alma es lograr que esta posea justicia y moderación, y que por tanto lo mejor para un alma que carezca de esta condición no es, como piensa Calicles, dar rienda suelta al desenfreno, sino recibir disciplina, esto es, que no se le permita satisfacer todos sus deseos sino únicamente hacer aquello que le dirija hacia la justicia y la moderación (504d-505b). Ante este argumento, el joven interlocutor se desvincula de la conversación y pide al filósofo que pregunte a otro (505c). Sócrates responde como sigue:

[T5] Sócrates: ¿Este hombre no soporta ser beneficiado (οὐχ ὑπομένει ὠφελούμενος) y experimentar esto mismo (αὐτὸς τοῦτο πάσχων) sobre lo que trata el argumento: recibir disciplina (κολαζόμενος)! (505b-c).

Al tematizar de este modo la acción discursiva, Sócrates revela de modo inequívoco que concibe la práctica de la conversación filosófica como una actividad que, debidamente ejercida y experimentada, puede representar un modo de aplicar y recibir disciplina y, en este sentido, un modo de introducir el orden debido en los deseos de aquellos que participan en ella. Esta imagen implica también, por tanto, que el rol discursivo que en este contexto el filósofo se atribuye a sí mismo, en la medida en que su modo de conversar se orienta a desarrollar diálogos de acuerdo con las exigencias de consistencia y franqueza anteriormente descritas, es el de brindar a su interlocutor la oportunidad de recibir disciplina y, en esta medida, la posibilidad de mejorar la condición de su alma liberándola de los males propios de ella (cf. 476e-477a).

Ahora bien, el aspecto quizás más notable de este pasaje reside en que Sócrates caracteriza en él de modo expreso la actitud antidialógica de Calicles como un caso de lo que antes, en la conversación con Polo, ha descrito como la peor de las situaciones en las que puede encontrarse un individuo, a saber, padecer una enfermedad y *no estar dispuesto* a recibir el tratamiento adecuado para curarse (478e-479a, 479c y 479d). Aquellos que rehúyen los tratamientos para hacer más justa al alma, asegura el filósofo, lo hacen cegados por el miedo al dolor que producen, desatendiendo el beneficio (τὸ ὠφέλιμον) que dicho tratamiento lleva consigo (479b-c). En la medida en que rechaza someterse a la refutación y a admitir las contradicciones en las que se encuentra, Calicles pone de manifiesto, bajo la perspectiva socrática, que se encuentra dominado por un miedo insensato, esto es, por un estado emocional que le impide atender al bien que supone para él la práctica adecuada del diálogo filosófico. Mediante este modo de presentar a Calicles a través de su modo de dialogar, el texto enfatiza que este personaje no se encuentra inicialmente en condiciones de tratar con la práctica del intercambio dialógico de modo tal que le sea posible experimentar los efectos “curativos” propios de ella²⁶.

²⁶ Cf. Bell (2021, 80-81).

De modo significativo, Sócrates se muestra convencido de que esta situación es, desde un punto de vista general, y por lo menos durante un tiempo, reversible y que, por tanto, debe ponerse todo el empeño en que el sujeto que se encuentra en ella se someta voluntariamente (ἐκόντα) al tratamiento necesario para evitar que la enfermedad se cronifique y se vuelva incurable (480a-b). Sorprendentemente, el filósofo asegura que para este propósito sí resulta *útil* (χρήσιμος) la retórica (480b); a diferencia de lo que creen Polo y Calicles, la utilidad y el beneficio propios de esta última no residen en que quien la practica pueda usarla para cometer injusticia y salir indemne, sino en que pueda servirse de ella para poner de manifiesto la injusticia propia y ajena, y para *forzar* (ἀναγκάζειν) a otros a no acobardarse y a presentarse con absoluta confianza y valentía (μύσαντα εὖ καὶ ἀνδρείως) al tratamiento requerido para recuperar la salud (480b-c).

4.3. Examen de la actividad socrática (parte 2). Análisis de la conducción de Calicles hacia el tratamiento dialógico

A la luz de lo anterior, y a juzgar tanto por la insistencia de Sócrates en modificar la actitud de Calicles como por la mención de que la dedicación de este último a los asuntos políticos es muy reciente (cf. 515a), es razonable suponer que cuando el filósofo describe en T5 la resistencia de su interlocutor al tratamiento del diálogo filosófico, le está atribuyendo una situación reversible y, por tanto, lo está viendo como a un amigo que, sin saberlo, padece una enfermedad todavía curable y al que, por tanto, se ha de forzar a someterse voluntariamente al tratamiento que necesita. Desde esta perspectiva, no resulta extraño que tras haber quedado patente que Calicles, lejos de ser el interlocutor que sirve de piedra de toque de la verdad (486d-487a), resulta ser alguien dominado por tendencias antidialógicas que lo incapacitan para hablar de modo franco y consistente, Sócrates trate de reformular su estrategia y, anticipando aquello que Calicles está en condiciones de aceptar –y sirviéndose, por tanto, de cierta pericia retórica–, reconstruya su exhortación apelando ahora a acuerdos a los que su interlocutor *sí se siente inclinado* a asentir y, de este modo, pretenda conducirlo hacia la aceptación del tratamiento que supone la práctica del diálogo filosófico. Esto último es lo que ocurre, precisamente, tras la ruptura casi definitiva del diálogo en 505d-506c por parte de Calicles. En estos pasajes, el joven interlocutor deja claro que no tiene ningún interés en seguir dialogando con Sócrates, por lo que, a continuación, el filósofo se ve obligado a desarrollar en solitario una larga argumentación en la que recapitula ordenadamente su propia posición, enfatizando su consistencia (507a-509c). Al terminar la repetición del argumento, y de modo ciertamente inesperado, el filósofo logra reintroducir nuevamente a su interlocutor en la conversación a través de una serie de acuerdos cuidadosamente preparados (509b-c). De modo significativo, y a diferencia de las ocasiones anteriores en las que Calicles ha sido recuperado para la conversación, en este caso su reincorporación se logra apelando a posiciones con las que este se identifica genuinamente,

consiguiendo con ello, por primera vez, involucrarlo activamente en la práctica del diálogo.

El proceso de reincorporación de Calicles requiere ser desarrollado con algo más de detalle. Como ha señalado Schofield (2017, 12-13), el reingreso del joven interlocutor se debe a una cuidadosa estrategia por parte del filósofo. Tras mencionar Sócrates expresamente los puntos de su posición que precipitaron la interrupción inicial de Calicles y que, por tanto, son capaces de despertar su interés (508b-c), el filósofo formula una serie de preguntas que logran suscitar un acuerdo al que su interlocutor asiente genuinamente. Sócrates empieza recapitulando el reproche que inicialmente ha recibido por parte de Calicles, a saber, que no es capaz de defenderse a sí mismo ni a sus seres queridos de los peores males (508d, cf. 485e-486d), aclarando ahora que el contenido del reproche era erróneo, puesto que el argumento ha mostrado que el peor de los males es cometer injusticia (509a-b). Llegado a este punto, sin embargo, el filósofo evita deliberadamente preguntar si Calicles está de acuerdo con la caracterización material del peor mal, y se muestra interesado por saber, en cambio, si acepta el principio formal presupuesto en las posiciones de *ambos* y sobre el que trata de llamar la atención mediante una detallada serie de repeticiones (cf. 509b-c). El principio es el siguiente:

[T6] Sócrates: Tal como resulte ser la magnitud (μέγεθος) de cada mal, así de grande será el carácter admirable (κάλλος) del ser capaz de protegerse de él y la vergüenza (αἰσχύνη) de no serlo. ¿Es así, Calicles, o de otro modo?

Calicles: No es de otro modo (509c).

Mediante esta formulación, como apunta Schofield (2017, 12), Sócrates ofrece a Calicles un punto de acuerdo al que este puede asentir sin verse obligado a aceptar, al mismo tiempo, el contenido material que, según el argumento citado, corresponde al mal de mayor magnitud (lo cual, como ha quedado claro, dada la condición en la que se encuentra Calicles, no resulta razonable esperar que haga). Además, este acuerdo también permite a Sócrates, como se ve, reformular su convicción de que es peor cometer injusticia que padecerla, ahora, *en términos de poder y capacidad* (cf. 509c-d), términos por los que Calicles se ha mostrado realmente interesado (cf. 484a-e, 490a, 491b, esp. 492b).

En este punto, Calicles empieza a manifestar una actitud dialógica notablemente más participativa. En efecto, y aunque sigue mostrando desinterés con respecto al poder necesario para no cometer injusticia, no se desvincula del diálogo al ser preguntado por ello, sino que acepta la posición para que Sócrates pueda llevar a término el “argumento” (λόγος) (510a)²⁷. Llama a la atención aquí que la con-

²⁷ Calonge (1987, 120), Serrano y Díaz de Cerio (2000, 510) y Dalfen (2004, 84) asumen que Calicles habla aquí de poner fin no al “argumento”, sino a la “conversación”. Ahora bien, el tono positivo y nada distante de Calicles tanto en las respuestas precedentes como en las que siguen ponen de manifiesto que Calicles está interesado *en el argumento* que Sócrates está desarrollando y que, por eso, está dispuesto a

tinuidad de la conversación no queda asegurada, a diferencia de lo que ha ocurrido en las interrupciones anteriores, por referencia al interés de Gorgias en que Sócrates termine su argumento (cf. 497b-c, 501c, 505c, 506a-b), sino en virtud de lo que parece ser una primera muestra de interés del propio Calicles por el argumento que está desarrollando su interlocutor. Esto queda corroborado por el hecho de que, cuando Sócrates, a continuación, caracteriza el tipo de poder necesario para evitar *padecer* injusticia apelando a una posición de dominio en línea con la que Calicles ha alabado en su discurso inicial: “gobernar o ser amigo del régimen vigente” (510a, cf. 492b), este último manifiesta enfáticamente estar de acuerdo²⁸:

[T7] Calicles: ¿Ves, Sócrates, que estoy dispuesto a aplaudirte, cuando tienes razón (ἄν τι καλῶς λέγῃς)? En esto me parece que tienes toda la razón (πάνυ καλῶς εἰρηκέναι) (510a-b).

El logro de esta admisión resulta crucial, pues permitirá a Sócrates, como se verá continuación, dar un paso decisivo en la conducción de Calicles hacia la posibilidad de someterse al tratamiento “curativo” propio de la práctica del diálogo filosófico. En efecto, el suelo común hábilmente preparado por Sócrates hasta este momento sirve para introducir a Calicles en el examen de una nueva cuestión, derivada del acuerdo anterior, para ver si en este caso su interlocutor también cree que tiene razón (ἔάν σοι δοκῶ εὖ λέγειν) (510b). Se trata ahora de dilucidar cuál es el modo de alcanzar el poder para evitar padecer injusticia en una ciudad gobernada por un tirano salvaje e ineducado (ἄγριος καὶ ἀπαιδευτός) (*ibidem*). En esta situación, el mejor modo de alcanzar el poder que Calicles desea consistirá en hacerse amigo del tirano, haciéndose igual a él, adoptando sus costumbres y elogiando y censurando las cosas que él elogia y censura (510c). Para un joven que quiera alcanzar el poder en una situación semejante, será necesario acostumbrarse desde temprana edad a disfrutar e irritarse por las mismas cosas que el tirano (510d). De este modo, asegura Sócrates, y Calicles asiente, este joven logrará con toda seguridad el poder necesario para protegerse efectivamente a sí mismo y a sus allegados de quien quiera cometer injusticia contra ellos (510e)²⁹. Con este argumento, Sócrates ha desarrollado y precisado el contenido de la posición, expresada por Calicles en su intervención inicial, según la cual hay que practicar (ἄσκειν) y emular (ζηλοῦν) lo que hacen no los filósofos, sino los hombres poderosos y capaces de protegerse de injusticias (486b-d). Ateniéndose al principio de Calicles, según el cual es preciso alcanzar el poder para protegerse, Sócrates muestra que, en una ciudad gobernada por un tirano despótico, lo conveniente y debido será, por tanto, identificarse todo lo posible

con el tirano. Calicles asiente, nuevamente de manera firme, a esta posición (πάνυ γε) (510e).

Sócrates muestra, sin embargo, que, si el argumento anterior es correcto, entonces el joven que imita al tirano se estará poniendo a sí mismo en las peores condiciones en lo que respecta a ser capaz de evitar cometer injusticia (510e), pues habrá devenido más capaz que nadie en la ciudad para cometer injusticia sin pagar justa retribución por ello (511a). Calicles objeta que esta no es la peor condición, puesto que, si no imita al tirano, el joven terminará con toda seguridad siendo asesinado por él (511a-b), e insiste en aconsejar a Sócrates que procure por todos los medios conseguir el poder necesario para protegerse de este peligro (511c). El filósofo le recuerda que, de nuevo según el argumento anterior, el hombre sensato –aquel que comprende los bienes en juego– no considerará peor, ni por tanto tampoco más irritante, como piensa Calicles (511b), padecer injusticia que cometerla. Este último insiste con vehemencia en que su recomendación es correcta (ὀρθῶς), enfatizando así, una vez más, su activa identificación con la posición expresada con respecto al poder que es necesario perseguir (511c). Sócrates aprovecha la insistencia de Calicles para revisar nuevamente su postura, desarrollando una segunda serie de consecuencias que se desprenden de esta.

El argumento que sigue se divide en dos partes. En primer lugar, Sócrates expone cuál debe ser la actitud propia del hombre sensato (ἐν μετρίῳ σχήματι) (511e) en posesión de una técnica o habilidad que, como la retórica según Calicles, permite evitar la muerte y da inicio, con ello, a un decisivo proceso de personalización del argumento. El sujeto competente en las actividades que, como la navegación, la construcción o la medicina, permiten salvar la vida y protegerla y que, por tanto, detentan el mismo poder que la retórica (511d-e, 512a-b), no considera que su actividad merezca una consideración especial, como sí hace, en cambio, Calicles (512c). Aquel no lo hace porque “sabe tomar en consideración” (λογίζεσθαι...ἐπίσταται)³⁰ la falta de certeza (ὅτι ἄδηλόν ἐστιν) con respecto a si ha producido efectivamente un beneficio o no a aquellos cuyas vidas ha logrado proteger (511e-512b). Esto se debe a que el hombre sensato, asegura Sócrates, no ignora que hay casos –el de quien sufre una enfermedad corporal dolorosa e incurable y, más todavía, el de quien sufre una enfermedad incurable en el alma, por ejemplo–, en los que preservar la vida difícilmente puede considerarse como preferible y más beneficioso que perderla (512a). En este sentido, lo sensato para quien posee una técnica o habilidad que capacita para salvar y proteger la vida propia y ajena no es comportarse *como si* estuviera en posesión de una capacidad cuyo uso resultara siempre y bajo toda consideración beneficioso, sino *reconocer* que no está realmente en condiciones de saber con certeza cuándo el éxito en su actuación redundará efectivamente en una situación beneficiosa para quien participa de él.

El argumento que se acaba de mencionar concierne personalmente a Calicles. La repetida apelación por parte de Sócrates a su modo de comportarse y de

conceder la posición arriba mencionada, no porque la comparta, sino para que Sócrates pueda desarrollar de manera completa la argumentación y, en particular, la parte referida a evitar padecer injusticia, con la que, como se ha visto, sí está de acuerdo. Echeñique (2019, 199), Irwin (1979, 88), Zeyl (1997, 853) traducen también por “argumento”.

²⁸ Cf. Kamtekar (2005, 337 n.36).

²⁹ Cf. Irani (2017, 362) y esp. Kamtekar (2005, 330–334).

³⁰ Así traduce Echeñique (2019, 203).

considerar la retórica³¹ no deja lugar a dudas acerca del resultado al que apunta el argumento socrático; en la medida en que Calicles persigue y aconseja perseguir la retórica *porque* permite salvar y proteger la vida propia y ajena, no se encuentra en una situación mejor que la de los pilotos, médicos y constructores. En consecuencia, el joven interlocutor se pone a sí mismo en una situación ridícula (καταγέλαστος) (512c-d) cuando, como recuerda Sócrates, desprecia esta clase de oficios³². El ridículo consiste en que, al comportarse así, está despreciando, sin darse cuenta, la misma habilidad que él mismo alaba y en vistas a la cual practica y recomienda la retórica. Al mismo tiempo, resulta ridículo también porque está adoptando, además, una posición insensata sobre el verdadero alcance de su propia actividad, demostrando ser más ignorante que aquellos que desprecia, ufanándose y comportándose como si su habilidad tuviera un valor que, en realidad, él mismo reconoce –o debería reconocer– que no posee (512b-c).

En la segunda parte del argumento, Sócrates extrae una conclusión todavía más personal. Si, como Calicles ha insistido en asegurar, el mejor modo de vivir consiste en poner todo el empeño en sobrevivir la mayor cantidad de tiempo posible (512e), entonces él mismo deberá empeñarse en tratar de asimilarse con el pueblo ateniense (ὡς ὁμοίωτον γίνεσθαι τῷ δήμῳ τῷ Ἀθηναίων) (513a), puesto que es el “tirano” que gobierna la ciudad. No debe conformarse, en consecuencia, con parecerse al pueblo, sino que, como se ha dicho antes, debe tratar de identificar todo lo posible su propio modo de ser con el de este (αὐτοφυῶς ὅμοιον τούτοις) (513b). En este punto, Sócrates le devuelve a su interlocutor la recomendación que él mismo ha estado haciéndole desde el inicio de la conversación, pero reformulada ahora a partir de lo que se sigue consecuentemente de lo que este realmente cree; Calicles debe buscar a alguien que le convierta verdaderamente en un retórico y político como el que él desea ser (ὡς ἐπιθυμεῖς πολιτικὸς εἶναι), alguien que, consecuentemente, logre llevarlo a un grado máximo de identificación (ὁμοιότατος) con el pueblo (*ibidem*).

Como señala Dodds (1959, 350), este argumento conduce a una conclusión del todo inesperada para Calicles: el tirano con el que debe identificarse para obtener el poder necesario para protegerse de modo efectivo, según sus propios criterios de lo que resulta máximamente temible, es la multitud que tanto desprecia (482c, 483b) y que, según él mismo asegura, un hombre de verdad debería ser capaz de dominar (492a). Como se puede apreciar, la condición humillante y servil³³ con la que Sócrates describe aquí la figura del retórico, desarrollando posiciones que reflejan lo que Calicles realmente piensa, colisiona directamente con la ferviente defensa inicial por parte de su interlocutor de la justicia natural así como de la naturaleza despótica y la posición dominante que, según él, corresponden al hombre que es realmente tal; este último será el más capaz de dominar a

la multitud (483e–484a), puesto que la dependencia servil con respecto a otros manifiesta una condición vergonzosa e indigna de un hombre realmente capaz (484b-c) y representa, en definitiva, una posición miserable (491e). Al hacer patentes, mediante los argumentos anteriores, las implicaciones que tiene *para Calicles* su elección (αἴρεσις) de poder –el tipo de poder que busca conseguir y considera admirable, le conduce a adoptar una posición servil y que, por tanto, él mismo considera vergonzosa–, Sócrates le pone abruptamente ante los ojos la existencia de una contradicción fundamental en las motivaciones que le conducen a ser retórico y que subyacen, en último término, a su ideal de vida.

Calicles responde como sigue:

[T8] Calicles: No sé cómo, Sócrates, me parece qué tienes razón (οὐκ οἶδ' ὄντινά μοι τρόπον δοκεῖς εὖ λέγειν), pero me encuentro en el mismo estado que la mayoría: no terminas³⁴ de convencerme (πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος: οὐ πάνυ σοι πειθομαι) (513c).

Difícilmente puede pasarse por alto la importancia que tiene, en el contexto general de la conversación, el hecho de que Calicles reconozca aquí abiertamente que vacila³⁵. En efecto, el joven *confiesa experimentar* un contraste entre lo que *acepta genuinamente*³⁶, puesto que se sigue del argumento, y aquello a lo que, por otro lado, *se siente dispuesto a asentir*. Tras ser *conducido por Sócrates* a una consideración efectiva de las implicaciones contradictorias del ideal de poder que motiva su dedicación a la retórica, Calicles *reconoce* que se encuentra en un momento de genuina perplejidad. Esto último queda corroborado por el significativo cambio de actitud que pone de manifiesto la franca expresión de su desconcierto³⁷ y, más todavía, por el notable hecho de que, en este caso, y a diferencia de las ocasiones anteriores en las que ha sido conducido a una autocontradicción, no rehúye responder ni reacciona

³¹ Cf. Altman (2018, 243) y Dalfen (2004, 244).

³² Cf. el desprecio de Calicles por los oficios técnicos y artesanales en 490c–491b. En estos pasajes los minusvalora, precisamente, por no proporcionar a su poseedor un poder significativo en el contexto de la ciudad.

³³ Cf. Irwin (1979, 232).

³⁴ La traducción de Οὐ Πάνυ en este pasaje requiere comentario. Serrano y Díaz de Cerio (2000, 221) traducen “de ninguna manera”, mientras que Calonge (1987, 125) y Echeñique (2019, 206) traducen “no...del todo”. Ambas traducciones son posibles, pero la última parece ajustarse mejor, como sugiere Austin (2013, 42 n.16), al sentido general de la frase, puesto que Calicles acaba de *conceder* que Sócrates tiene razón (εὖ λέγειν). Esta misma traducción es también preferida en Irwin 1979, 92, Hamilton 2004, 115, Dalfen 2004, 88, Kamtekar 2005, 337–8, Sachs 2009, 106, Schofield 2017, 24 n.18 e Irani 2017, 362.

³⁵ Cf. Kamtekar 2005, 338n37. Tanto Lodge (1896, 230) como Dodds (1959, 352) señalan el paralelo con *Menón* 95c, un pasaje en el que el estado de indecisión ante el asentimiento a dos contenidos contradictorios se vincula explícitamente con hallarse en la misma situación que la mayoría; al preguntar Sócrates a Menón si cree que los sofistas son maestros de virtud, este último responde que no es capaz de dar una respuesta (οὐκ ἔχω λέγειν), puesto que (γὰρ) se encuentra en la misma situación que la mayoría (αὐτὸς ὅπερ οἱ πολλοὶ πέπονθα): “unas veces pienso que lo son (τοτέ μὲν μοι δοκοῦσιν), y otras veces pienso que no (τοτέ δὲ οὐ)”. Como señala un revisor anónimo, en *República* 532d, Glaucón manifiesta un estado de vacilación semejante al de Calicles en T8.

³⁶ Cf. 510a–b, citado más arriba.

³⁷ Lodge (1896, 230) llama la atención sobre el marcado contraste entre el “candor” de la respuesta de Calicles en este punto y la “obstinación” que ha manifestado a lo largo del diálogo anterior.

negativamente contra Sócrates. La respuesta manifiesta, más bien, un cierto giro reflexivo con respecto a la relación discursiva que mantiene con su interlocutor. Desde esta misma perspectiva, lo más relevante del pasaje no reside, como parecen asumir algunos intérpretes³⁸, en la mera constatación por parte de Calicles de no haber quedado plenamente convencido (οὐ πᾶν σοι πείθομαι) a pesar de reconocer que Sócrates tiene razón (μοι...δοκεῖς εὖ λέγειν), sino en su expresa declaración del *desconcierto* que le produce esta situación (οὐκ οἶδ' ὄντινά...τρόπον) y, sobre todo, en la afirmación, con inequívocas resonancias médicas, mediante la que *reconoce* estar afectado (πέπονθα) por un estado afectivo o condición (πάθος) que comparte con la mayoría y que vincula explícitamente con su capacidad de asentimiento.

No menos significativa es la reacción de Sócrates a esta respuesta:

[T9] Sócrates: Es que (γὰρ) el eros por el pueblo (δήμου ἔρωσ), Calicles, que hay en tu alma se opone a mí (ἐνὼν ἐν τῇ ψυχῇ τῇ σῆ ἀντιστατεῖ μοι). Pero si investigamos en común (διασκοπώμεθα) estas mismas cosas más veces y mejor (πολλάκις...καὶ βέλτιον), te convenirás (πεισθήσῃ) (513c-d).

El filósofo responde situando la causa de la incapacidad por parte de su interlocutor para asentir a los resultados del argumento en el hecho de que este se ha asimilado afectivamente al pueblo de Atenas. La distancia que se abre entre lo que Calicles mismo considera un buen resultado de la argumentación y aquello a lo que está dispuesto a asentir se debe a que ya se ha dado en él, como Sócrates ya había sugerido al inicio de la conversación (481d-e)³⁹, un proceso de identificación con el pueblo ateniense que le dificulta cuestionarse la jerarquía de bienes que irreflexivamente comparte con este⁴⁰. Como se ve en la segunda parte de T9, el filósofo acompaña su diagnóstico con una reafirmación del tratamiento que considera adecuado y cuyos efectos curativos Calicles ya ha empezado a experimentar. En esta medida, Sócrates sugiere que la experiencia de "autoreconocimiento" (Kamtekar 2005, 337) lograda brinda una ocasión a su interlocutor para autodistanciarse del efecto que tiene en él el ἔρωσ por el pueblo. De este modo, el filósofo sitúa a Calicles ante la posibilidad, que en este momento del diálogo deviene por primera vez *realizable*, de someterse a un tratamiento adecuado para liberarse de su servidumbre.

4.4. Examen de la actividad socrática (parte 3). Análisis de la aplicación del tratamiento dialógico

Como el filósofo apunta en su respuesta, la administración del tratamiento adecuado para el estado de Calicles consiste en examinar nuevamente, "más veces" y "mejor" (πολλάκις...καὶ βέλτιον), las mismas

cuestiones (T9). Esta parece ser la razón por la que, en este punto, Sócrates decide reintroducir el argumento principal y volver a examinar, punto por punto, esto es, "más veces" (πολλάκις), la cuestión de la naturaleza y valor práctico del poder que proporciona la retórica. Por lo demás, y a la vista seguramente de la incipiente actitud cooperativa demostrada por Calicles hasta el momento, resulta razonable pensar que Sócrates cree que su interlocutor está en condiciones de realizar un examen más adecuado, esto es, "mejor" (βέλτιον), que el anterior. Esta reiteración del examen ocupa una parte nada despreciable de la conversación de Sócrates y Calicles (513c-522e), y si bien este último está lejos de exhibir en ella una orientación dialógica completamente asentada, en el transcurso del nuevo intercambio, y hasta el final, manifiesta una actitud notablemente más dócil y abierta en su modo de responder a su interlocutor y, en especial, en su disposición a admitir, llegado el caso, conclusiones que contradicen abiertamente su posición, aceptando así su tratamiento curativo en forma de refutación dialógica (cf. esp. 521d).

Para empezar, destaca que Calicles no oponga ninguna resistencia a retomar un argumento que, como se ha visto, anteriormente había declarado no tener ningún interés en proseguir. Por otro lado, y si bien sus respuestas a la repetición del argumento por parte de Sócrates son ocasionalmente distantes cuando se mencionan explícitamente algunos puntos de divergencia (514a, 515b, 516c y d), esto mismo no impide el avance del diálogo y, de hecho, las respuestas de Calicles demuestran, por lo general, una adhesión activa al desarrollo del argumento que estaba notoriamente ausente en la conversación anterior al momento de su reincorporación en 509c (citado más arriba) (cf. 514e y 515d). Cuando, en dos ocasiones, Calicles se muestra reacio a responder, Sócrates logra reincorporarlo fácilmente a la conversación redirigiendo su argumento hacia posiciones que su interlocutor acepta sin oposición (cf. 516b-d, 519d-e). Llama particularmente la atención que han desaparecido las interrupciones abruptas y que, cuando Calicles muestra alguna resistencia a contestar, no se requiere de la intervención de Gorgias, como ocurría en las ocasiones anteriores a 509c, para retomar la conversación. Para ello, basta con que Sócrates le recuerde que, para comportarse de modo realmente amistoso, y por tanto para beneficiar realmente a su interlocutor y dejarse beneficiar por él, Calicles debe respetar las exigencias de consistencia propias del tipo de diálogo que se está desarrollando (515d, 516b-c, 517c-d, 520b), de modo que sus respuestas se sigan de los puntos establecidos en el argumento (ἐκ τούτου τοῦ λόγου) (516d)⁴¹.

En este contexto dialógico significativamente más cooperativo, la conversación recalca, finalmente, en una repetición del argumento principal sobre el carácter servil de la retórica, cuya importante conclusión será aceptada por Calicles de modo expreso como término de una concatenación de argumentos⁴². La reiteración del argumento se introduce tras un nuevo distanciamiento de Calicles con respecto a

³⁸ Cf. Klosko (1993, 593).

³⁹ Cf. Kamtekar (2005); Irani (2021, cap. 3) complementa la lectura de Kamtekar desarrollando una comparación de Sócrates y Calicles como diferentes tipos de *amantes*.

⁴⁰ Cf. Kamtekar (2005, 237).

⁴¹ Cf. también 515d: ...ἀνάγκη ἐκ τῶν ὡμολογημένων...

⁴² Sorprendentemente, Dodds (1959), Irwin (1979) y Dalfen (2004) no se refieren a ella en sus comentarios.

las exigencias de consistencia del diálogo. En efecto, a lo largo de la primera parte de la ya mencionada crítica que Sócrates dirige a Pericles y otros políticos atenienses, Calicles concede los puntos fijados por el filósofo, pero se manifiesta explícitamente ajeno a su contenido, dejando claro que no asiente a ellos de manera genuina (515d-517e). A continuación, y con ánimo declarado de provocar a su interlocutor (519e), Sócrates desarrolla un largo argumento (517b-519d) para mostrar nuevamente que Calicles incurre en dos contradicciones manifiestas. Primero, asegura alabar y admirar a figuras políticas que, lejos de haber demostrado ser superiores a la multitud, han adoptado una actitud servil hacia sus deseos e inclinaciones (518e-519a). En segundo lugar, Sócrates le muestra, de manera implícita pero clara, que coincide con los sofistas en mantener una posición absurda (ἄτοπος) (519c-d) al acusar a aquellos a quienes supuestamente se ha hecho más justos y se ha incapacitado para cometer injusticia, precisamente, de cometer injusticia (519d). Tras ello, Sócrates vuelve a incorporar sin dificultad a Calicles en la conversación repitiendo la conclusión anterior en forma de pregunta impersonal y logrando así su asentimiento rotundo (“Así me parece” [ἔμοιγε δοκεῖ]) (519e).

A continuación, valiéndose del desprecio que siente Calicles por los sofistas (cf. 520a), Sócrates consigue, mediante el desarrollo de una crítica a las pretensiones educativas de estas figuras, que su interlocutor asiente a una serie de acuerdos decisivos. En primer lugar, los sofistas, en tanto que autoproclamados maestros de virtud, sólo pueden acusar de ser injustos a los que han aprendido con ellos si, al mismo tiempo, se acusan a sí mismos de no haber logrado beneficiar a los que aseguran hacerlo; “así es, por supuesto” (πάνυ γε), responde Calicles (520c). Además, si dicen la verdad, los sofistas no deberían preocuparse por recibir una retribución (monetaria) a cambio de su enseñanza, puesto que, si fuera realmente efectiva en los términos que ellos la anuncian, lograrían que aquellos que la reciben fueran justos y desearan, por tanto, retribuir el beneficio recibido; las respuestas con las que Calicles manifiesta seguir el argumento son todas afirmativas: “sí” (ναί), “en efecto” (φημί) (520d), “así parece ser” (ἔοικέ γε), “sí” (ναί) (520e), “lo es” (ἔστιν) (521a). En definitiva, Sócrates acusa a los sofistas de comportarse y hablar de modo insensato, en la medida en que demuestran no reconocer, ni de palabra ni de obra, la verdadera condición de su actividad.

Habiendo acordado con Calicles que los sofistas son insensatos porque no están en claro sobre la verdad de su propia ocupación, e imprimiendo nuevamente un giro personal al argumento, Sócrates pregunta ahora a su interlocutor cuál es verdaderamente la naturaleza del tipo de actividad que él practica y recomienda practicar:

[T10] Sócrates: Así pues, aclárame a cuál de estas formas de cuidado (θεραπεία) de la ciudad me estás invitando: ¿a la de esforzarse, como un médico, en que los atenienses lleguen a ser lo mejor posible, o a la de servirles (ὡς διακονήσοντα) y asociarse con ellos para agradarles (καὶ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντα)? Dime la verdad, Calicles, pues es justo (δίκαιος) que, igual que has empezado hablándome con

franqueza, termines ahora diciéndome lo que piensas (διατελεῖν ἃ νοεῖς λέγων). Habla ahora con rectitud y nobleza (εὖ καὶ γενναίως).

Calicles: Digo entonces que a la de servirles (ὡς διακονήσοντα) (521d).

A diferencia de lo que se ha visto que ocurría en T9, Calicles admite aquí un contenido preciso y bien determinado: la retórica es una actividad servil. Como se ve, el joven interlocutor se muestra receptivo ahora a la petición socrática de ser franco y manifestar lo que piensa (ἃ νοεῖς) y, por tanto, según la equivalencia que establece Sócrates, a cumplir con lo que es justo (δίκαιος) hacer en este punto del diálogo. La aceptación, por parte de Calicles, de la obligación discursiva resulta tanto más extraordinaria si se tiene en cuenta que lo que admite equivale, precisamente, a renunciar a la motivación principal por la cual él mismo persigue y recomienda perseguir la retórica. El alcance de la concesión resulta aún mayor, pues al desposeer a la retórica de su pretendida posición de poder, Calicles está desacreditando con ello también la defensa de la retórica realizada por Gorgias (452d-e) y por Polo antes que él (466b-c), sobre la segura promesa de que esta proporciona la mayor libertad y el máximo poder en la ciudad. Ahora se acaba de admitir que, en realidad, proporciona exactamente lo contrario.

Sin embargo, Calicles añade de inmediato que, si Sócrates no adopta esta actitud servil, se pondrá a sí mismo en grave peligro de muerte, revelando así de manera definitiva que en realidad el interés que le mueve a practicar la retórica no es otro que el miedo a morir (521b-c, cf. 522d-e)⁴³. Sócrates justifica su posición asegurando que, por su parte, sabe perfectamente las consecuencias que se siguen de no adoptar una actitud servil ante el pueblo, y que él es, por ello, el único cuya actividad en Atenas puede caracterizarse verdaderamente como política (T1), puesto que no busca complacer a quienes le escuchan, sino únicamente que estos sean mejores en lo que respecta a la justicia (521d-522a). Sócrates se expone a la muerte, por tanto, a sabiendas de que lo hace, esto es, de modo sensato. Ante esta posición, Calicles pregunta, no sin cierta perplejidad, por la motivación de Sócrates para exponerse de este modo:

[T11] Calicles: Así pues, Sócrates, ¿te parece admirable [deseable] (καλῶς) la posición del hombre que se encuentra de este modo en la ciudad y es incapaz de auxiliarse a sí mismo? (ἀδύνατος ὦν ἑαυτῷ βοηθεῖν;)

Con esta pregunta, Calicles parece querer igualar la balanza; antes ha reconocido que él está en una posición vergonzosa por ponerse al servicio del pueblo, ahora sugiere que Sócrates también lo está por exponerse a la muerte como lo hace. Al mismo tiempo, y si tras su formulación hay un mínimo de sinceridad –y no hay por qué suponer que no es así–, la pregunta expresa también que Calicles siente cierto interés real por saber qué motiva a Sócrates a adoptar una actitud ante la muerte como la que adopta. Así como

⁴³ Cf. Austin (2013, 33–4).

en su propio caso servir al pueblo (algo vergonzoso) está motivada por su deseo de evitar la muerte (algo también vergonzoso [cf. 483a-b])⁴⁴, ¿qué es aquello que explica motivacionalmente que Sócrates elija actuar como un político verdadero, a costa de exponerse con ello a una muerte casi segura?

En su respuesta, Sócrates alude explícitamente a un punto que Calicles ha acordado ya muchas veces (ὁ σὺ πολλάκις ὠμολόγησας) (522c): quien se encuentra en esta posición en la ciudad se encontrará en una situación admirable y deseable porque será capaz de protegerse (βεβηθηκώς) del peor de los males, esto es, de cometer injusticia (ἄδικον) (522c-d). En una clara alusión a la situación de su interlocutor, Sócrates asegura que aquello que realmente le avergonzaría (αἰσχουσίμην) no sería que alguien le acusara de ser incapaz de servir al pueblo para evitar la muerte, sino que alguien le demostrara que es incapaz de protegerse de cometer injusticia (ἐξελέγχοι...ταύτην τὴν βοήθειαν ἀδύνατον ὄντα ἑμαυτῷ καὶ ἄλλω βοηθεῖν) (522d) y, por tanto, de llegar al Hades con el alma repleta de injusticias (522e) y enfrentarse a una situación mucho más penosa que perder la vida o cualquiera de los bienes asociados a la supervivencia (523a y ss.). Tras consentir en que Sócrates lleve a término un relato sobre esto último (522e), Calicles permanece en silencio hasta el final del diálogo.

4.5. Examen de la actividad socrática (parte 4). Análisis de los efectos del tratamiento dialógico

El análisis de la conversación entre Sócrates y Calicles realizado en los tres epígrafes precedentes permite adjudicar a la actividad socrática una verdadera efectividad política. Si el efecto propio de la actividad socrática debe medirse, ante todo, y como se ha mostrado anteriormente, en términos políticos, esto es, en función de si logra *mejorar* o no a sus interlocutores, haciéndolos más moderados y justos, entonces puede decirse que, a pesar de no haber convencido a Calicles, la práctica del diálogo ha demostrado ser efectiva con su interlocutor. En efecto, como se ha podido comprobar, el joven ha experimentado una mejora significativa en la medida en que, con la ayuda de Sócrates, ha devenido progresivamente capaz de vincularse de modo cada vez más activo con las exigencias de moderación y justicia tal y como estas toman forma en la práctica del diálogo. En primer lugar, demuestra ser más moderado al ser capaz de reconocer su estado de genuina perplejidad en T9, así como al mostrarse mucho más proclive, a partir de ese momento, a restringir el deseo de victoria dialéctica, sometiéndolo progresivamente, como se ha visto, al interés por el desarrollo de la discusión misma (e incluso, si la interpretación ofrecida de T11 es correcta, por conocer los motivos de Sócrates). Por otro lado, Calicles manifiesta comportarse de modo más justo en el diálogo al estar dispuesto a

cumplir las normas establecidas para la investigación en común, diciendo lo que realmente piensa y aceptando las consecuencias que se siguen de ello, aun cuando estas conlleven, como en T10, reconocer que se está en el error. Si esto es así, el joven interlocutor de Sócrates demuestra entonces haber atravesado un cambio decisivo a través de la conversación; en efecto, en marcado contraste con su modo inicial de dialogar (T5), ahora sí acepta recibir disciplina y se hace capaz, por tanto, de experimentar los efectos curativos de la práctica dialógica (cf. T9 y, sobre todo, T10).

Desde esta perspectiva, puede afirmarse que, si bien el tratamiento curativo de Calicles por medio de la práctica socrática del diálogo filosófico no es completo ni ha quedado asegurado, sí ha demostrado ser efectivo. En este sentido, y si bien Calicles permanece en silencio y no da muestras de estar persuadido de modo expreso por el ideal de moderación y justicia que su interlocutor ha propuesto reiteradamente, sí manifiesta, mediante el cambio experimentado en su modo de participar en la práctica del diálogo filosófico, que cada vez tienen menos peso en él las consideraciones de la mayoría y que se siente más inclinado hacia el ejercicio de la verdad (ἡ ἀλήθεια ἀσκεῖν) y, por tanto, hacia las formas de actuación mediante las que el ideal socrático de moderación y justicia se realiza de modo concreto en el uso de la propia capacidad discursiva (cf. 526d)⁴⁵. Si esta interpretación es correcta, puede afirmarse, entonces, que Sócrates ha probado ser capaz de mejorar políticamente a su interlocutor a través de la práctica privada del diálogo filosófico.

5. Conclusiones

El objetivo del presente estudio era defender que en el *Grg.*, y más particularmente en T1, Sócrates se atribuye a sí mismo un saber genuinamente político con verdaderos efectos políticos. A partir del análisis de la caracterización socrática de la política auténtica en el *Grg.*, esta ha sido definida como un saber técnico capaz de mejorar el alma, haciéndola más moderada y más justa y, de este modo, más capaz en lo que respecta a establecer lazos comunitarios (sección 2). Se ha justificado, también, que en T1 Sócrates se atribuye a sí mismo la posesión de un saber técnico que le capacita para producir un determinado tipo de intercambio de λόγοι –el diálogo orientado a esclarecer la verdad de un asunto– que permite generar un asentimiento genuino por parte de sus interlocutores y, de este modo, suscitar acuerdos genuinamente compartidos (sección 3). Por último, mediante el análisis de la última parte de la conversación con Calicles (509c y ss.), se ha mostrado que el tipo de conversación privada que Sócrates es capaz de desarrollar conduce a su interlocutor a ejercitarse en la práctica de la moderación y de la justicia en la acción dialógica y a asimilarse así progresivamente con estos valores, contribuyendo de este modo a mejorarlo efectivamente en términos políticos (sección 4).

⁴⁴ El sentimiento de vergüenza, ante la mirada ajena y ante la propia, ocupa un lugar central en la estrategia refutatoria de Sócrates a lo largo del diálogo. Cf. Kobusch (1978), Race (1979), Kahn (1996), McKim (1988), Futter (2009) y el detallado estudio monográfico de Tarnopolsky (2010).

⁴⁵ Sócrates sugiere que, gracias a la práctica conjunta del diálogo, y en la medida en que esta se ha realizado de acuerdo con sus exigencias propias, Calicles ha logrado también mejorar su capacidad para deliberar (βουλευέσθαι) y está en mejores condiciones que antes, por tanto, para participar en la vida pública de la ciudad (527d).

6. Referencias bibliográficas

- Aelius Aristides. *Orations, Volume I*. Edited and translated by Michael Trapp. Loeb Classical Library 533. Harvard University Press, 2017.
- Altman, W. *Ascent to the Good. The Reading Order of Plato's Dialogues from Symposium to Republic*. Lexington Books, 2018.
- Austin, E. A. "Corpses, Self-Defense, and Immortality: Callicles' Fear of Death in the *Gorgias*." *Ancient Philosophy* 33, no. 1 (2013): 33–52. <https://doi.org/10.5840/ancientphil20133313>
- Bell, J. "Parrhēsia and Statesmanship in Plato's *Gorgias*." *Ancient Philosophy* 41.1 (2021): 63–82. <https://doi.org/10.5840/ancientphil20214114>
- Calonge, J. *Gorgias* en Calonge, J, et al. *Platón: Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Gredos, 1987.
- Carone, G. R. "Calculating Machines or Leaky Jars? The Moral Psychology of Plato's *Gorgias*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 (2004): 55–96.
- Cooper, J. M. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton University Press, 1998. <https://doi.org/10.1515/9780691223261>
- Dalfen, J. *Platon werke. 6/3. Gorgias. Übersetzung und Kommentar von Joachim Dalfen*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2004
- Dodds, E. R. *Plato: Gorgias. A revised text with introduction and commentary*. Clarendon Press, 1959.
- Echeñique, J. *Gorgias*. Editorial Universitaria de Chile, 2ª ed., 2019.
- Emlyn-Jones, C. *Plato: Gorgias*. Penguin Books, 2004.
- Euben, J. P. "Democracy and Political Theory: A Reading of Plato's *Gorgias*". En J. P. Euben et al. (eds.). *Athenian Political Thought and the Reconstitution of American Democracy*, 198–226. Cornell University Press, 2018. <https://doi.org/10.7591/9781501723995-008>
- Futter, D. B. "Shame as a Tool for Persuasion in Plato's *Gorgias*". *Journal of the History of Philosophy* 47, no. 3 (2009): 451–461.
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*. IV Platón. El hombre y sus diálogos: primera época. Trad. A. Vallejo Campos y A. Medina González. Gredos, 1998.
- Hamilton, W. *Plato: Gorgias*. Penguin Books, 2004.
- Irani, T. "Socrates's Great Speech: The Defense of Philosophy in Plato's *Gorgias*." *Journal of the History of Philosophy* 59, no. 3 (2021): 349–369. <https://doi.org/10.1353/hph.2021.0045>
- Irani, T. *Plato on the Value of Philosophy: The Art of Argument in the Gorgias and Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. <https://doi.org/10.1017/9781316855621>
- Irwin, T. *Plato: Gorgias. Trans. with Notes by T. Irwin*. Clarendon Press, 1979.
- Jackson, R. et al. (eds.). *Olympiodorus: Commentary on Plato's Gorgias*. Vol. 78. Brill, 1998. <https://doi.org/10.1163/9789004321038>
- Jenks, R. "The Sounds of Silence: Rhetoric and Dialectic in the Refutation of Callicles in Plato's *Gorgias*". *Philosophy & Rhetoric* 40, no. 2 (2007): 201–215. <https://doi.org/10.1353/par.2007.0022>
- Kahn, C. H. "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*." In *Socrates. Critical assessments of leading philosophers*, edited by William J. Prior. Routledge, 1996. Reimpr. "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983):75–121.
- Kamtekar, R. "The profession of friendship." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25, no. 2 (2005): 319–339. <https://doi.org/10.5840/ancientphil200525225>
- Kauffman, C. "Enactment as Argument in the 'Gorgias'." *Philosophy & Rhetoric* 12, no. 2 (1979): 114–29.
- Klosko, G. "Persuasion and Moral Reform in Plato and Aristotle." *Revue Internationale de Philosophie* 47, no. 184 (1), Aristotle's Rhetoric/ Rhétorique d'Aristote (1993): 31–49.
- Kobusch, T. "Sprechen und Moral. Überlegungen zum platonischen *Gorgias*". *Philosophisches Jahrbuch* 85, no. 1 (1978): 87–10.
- Kobusch, T. *Kommentar*, en Erler, M. y Kobusch, T. (eds.) *Platon: Gorgias*. Stuttgart 2011.
- Kraut, R. *Socrates and the State*. Princeton, 1984. <https://doi.org/10.1515/9780691242927>
- Krämer, H. *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg, 1959.
- Lodge, G. *Plato: Gorgias. Introduction, Text and Commentary*. Gin and Company, 1896.
- McCoy, M. *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. New York: Cambridge University Press, 2007. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511497827>
- McKim, Richard. "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*". En *Platonic Writings/Platonic Readings*, edited by Charles L. Griswold, 34–49. New York: Routledge, 1988.
- Moss, J. "The Doctor and the Pastry Chef: Pleasure and Persuasion in Plato's *Gorgias*." *Ancient Philosophy* 27, no. 2 (2007): 229–249. <https://doi.org/10.5840/ancientphil20072721>
- Race, W. H. "Shame in Plato's *Gorgias*." *The Classical Journal* 74, no. 3 (1979): 197–202.
- Rowe, C. "Self-examination" en Morrison, D. *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press, 2011, pp. 201–214. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521833424.009>
- Sachs, J. *Plato: Gorgias and Aristotle: Rhetoric. Translation, Glossary, and Introductory Essay*. Newburyport: Hackett Publishing Company, 2009.
- Schleiermacher, F. *Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Sonderausgabe. Band 2*. WBG, 1990.
- Schofield, M. "Callicles's Return: *Gorgias* 509–522 Reconsidered". *Philosophie Antique* 17 (2017): 7–30. <https://doi.org/10.4000/philosant.277>
- Scott, D. "Platonic Pessimism and Moral Education". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17 (1999):15–36.
- Sedley, D. "Myth, punishment, and politics in the 'Gorgias'". En C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009, pp. 51–76.
- Serrano, R. y Díaz de Cerio, M. (eds.). *Platón: Gorgias*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- Shaw, J. C. "Socrates and the True Political Craft". *Classical Philology* 106 (2011): 187–207. <https://doi.org/10.1086/661542>

- Sheffield, F. C. C. "Desire and Argument in Plato's *Gorgias*." En Shaw, J. C., *The Cambridge Critical Guide to Plato's Gorgias*. Cambridge University Press, 2023a. (en prensa)
- Sheffield, F. C. C. "The Politics of Collaboration: Dialogue, Community Building and Justice". In *Collaboration in Ancient Literature*, edited by Nelson Leventhal, 2023b. (en prensa)
- Tarnopolsky, C. H. *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*. Princeton University Press, 2010. <https://doi.org/10.1515/9781400835065>
- Trivigno, F. V. "Paratragedy in Plato's *Gorgias*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36 (2009): 73–105.
- Vigo, A. G. "Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo." *Tópicos* 8/9 (2001): 5–38. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i8-9.7404>
- Vlastos G. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cornell University Press, 1991. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511518508>
- Woolf, R. G. "Callicles and Socrates: Psychic (Dis) harmony in the *Gorgias*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18 (2002): 1–40.
- Zeyl, D. *Gorgias*. En J. M. Cooper, D. S. Hutschinson (eds.). *Plato: Complete Works*. Hackett Publishing, 1997.