

**“LA FILOSOFÍA SIEMPRE DICE LO MISMO”
(PLATÓN, *GORG.* 482B1):
LA REPETICIÓN COMO ESTRATEGIA ARGUMENTATIVA
PARA REORIENTAR EL DESEO
“PHILOSOPHY ALWAYS SAYS THE SAME THING”
(PLATO, *GORG.* 482B1): REPETITION AS ARGUMENTATIVE
STRATEGY FOR REORIENTING DESIRE**

MARTIN FORCINITI*

Resumen: Este trabajo analiza el rol clave que la repetición desempeña en la estrategia persuasiva que desarrolla Sócrates en el *Gorgias* para atraer a Calicles al modo de vida filosófico. Se determina en principio qué es el *eros* del pueblo, presente en el alma del orador, y por qué constituye un obstáculo para el éxito de la persuasión. Luego de encontrar su origen en la reiterada *mimêsis* del pueblo, se postula que Sócrates ofrece la *mimêsis* filosófica como antídoto e instrumento para reorientar el *eros* de Calicles.

Palabras Clave: Eros, Pueblo, Mímêsis, Filosofía.

Abstract: This paper analyzes the key role that repetition plays in the persuasive strategy developed by Socrates in the *Gorgias* in order to attract Calicles to the philosophical way of life. The paper first determines what that *eros* of the people is that is present in the soul of the orator, and why it constitutes an obstacle to the success of persuasion. After finding the origin of it in repeated *mimêsis* of the people, the paper then postulates that Socrates offers philosophical *mimêsis* as an antidote for, and an instrument to reorient, the *eros* of Calicles.

Keywords: Eros, People, Mimesis, Philosophy.

El diálogo *Gorgias* escenifica un constante desencuentro entre el modo de vida filosófico y el político-retórico. Este se profundiza con cada nuevo interlocutor de Sócrates; el orador que releva al anterior se muestra más desafiante, más convencido de la validez de sus propias opiniones y, por lo tanto, más impermeable a la crítica socrática. En ese sentido, mientras el tono de la conversación con Gorgias es cordial, el intercambio con Polo

* Investigador en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. E-mail: forci@hotmail.com.

es abiertamente conflictivo y, finalmente, la tensión con Calicles llega a tal punto que éste abandona la discusión, y Sócrates debe continuar hablando solo para que los argumentos no queden inconclusos.

Existe sin embargo un momento decisivo del diálogo, que nos permite dudar de que esta progresión geométrica hacia el desencuentro se produzca de manera lineal, exenta de ambigüedades y posibles reversiones. Luego de que Sócrates finaliza su soliloquio y Calicles vuelve a participar del diálogo, el filósofo postula que el poder y la técnica necesarios para no ser víctima de actos injustos (confiscaciones, destierros, asesinatos etc.) son profundamente distintos de aquellos que se requieren para no cometer ese tipo de actos. Cuando afirma que para lo primero es necesario "... gobernar uno mismo en la ciudad, ejercer la tiranía (*tirannein*) o ser compañero del sistema político vigente" (*Gorg.* 510a8-10) – en suma, ser político–, Calicles concuerda ardorosamente con su opinión. Pero inmediatamente Sócrates aplaca su fervor, explicándole que quienes conducen su vida de ese modo creen que lo más importante de todo es vivir el mayor tiempo posible; y que a pesar de que hay muchas técnicas que tienden a dicho objetivo y lo alcanzan, eso no las hace realmente valiosas. Lo serían si su efecto fuera una vida buena, no meramente una vida larga. Es entonces cuando se produce el siguiente intercambio, eje de este trabajo:

Cal.: – No sé por qué me parece que en cierto sentido tienes razón, Sócrates, pero me ha sucedido lo mismo que a la mayoría: no me persuades del todo.

Sóc.: - Es porque el *eros* del pueblo (*dê mou eros*), Calicles, que está en tu alma, se enfrenta a mí. Pero si examinamos repetidamente (*pollakis*), igual (*isos*) y mejor (*beltion*) estas mismas cuestiones (*tauta tauta*), te persuadirás. (513c4-d1).¹

Este pasaje nos ofrece dos datos fundamentales. Por un lado, Calicles admite que las palabras del filósofo lo hacen dudar de sus convicciones más profundas; por el otro, Sócrates confía en la posibilidad de modificarlas completamente, lo que implicaría que Calicles renunciara al modo de vida retórico y adoptara el filosófico. Esta confianza de Sócrates se debe a que, en primer lugar, ha identificado aquel elemento presente en el alma de su interlocutor que opera como un obstáculo para la persuasión filosófica: el "eros del pueblo". Dado que el término griego "*eros*" posee un campo

¹ Las traducciones son propias, a partir de la edición de Burnet.

semántico amplio, que incluye tanto al amor como al deseo sexual,² prefiero no traducirlo por ninguna de ambas acepciones, para evitar interpretaciones parciales del pasaje. Según veremos, este *eros* constituye el elemento hegemónico dentro del alma de Calicles, que aspira a arrastrar en su dirección a todo el resto de los deseos y opiniones particulares.³

En segundo lugar, la confianza socrática se explica porque el filósofo cree poseer el antídoto para eliminar dicho obstáculo erótico. Este parece ser el examen repetido, “igual y mejor”, de los mismos temas ya tratados. La bibliografía especializada ha dividido sus opiniones acerca de la factibilidad de esta pretensión socrática. Hay quienes sostienen que Calicles no puede ser persuadido, ya sea por las falencias de su disposición anímica⁴ o por las limitaciones del método socrático.⁵ Por el contrario, otros consideran que la persuasión racional es capaz de modificar la orientación deseante del alma de Calicles.⁶ En lo que sigue me inscribiré en esta segunda posición, profundizando en un tema que, a mi entender, los comentadores no han desarrollado suficientemente: el rol que la “repetición” juega en la estrategia persuasiva del filósofo. Postularé que esta repetición explica en qué sentido “la filosofía siempre dice lo mismo”, y constituye una característica esencial de esta actividad, tal como Sócrates la entiende y practica.

Comenzaré realizando un análisis del *eros* del pueblo, a partir del cual se revelará el rol clave que juega la repetición, específicamente en su sentido de imitación (*mimêsis*), a la hora de hacer surgir y reorientar los deseos. Sobre esta base se podrá comprender por qué Sócrates se vale de ella para intentar atraer a Calicles hacia la vida filosófica.

EL *EROS* DEL PUEBLO COMO *EROS* TIRÁNICO

La compleja fórmula griega *demou eros* requiere de una elucidación pormenorizada. Su significado inmediato parecería ser que Calicles orienta su *eros* “hacia” el pueblo, es decir que el pueblo constituye su principal objeto

² Ludwig (2002, 7-10), contra Dover (1989, 42-53), entre otros, que identifica a *eros* solamente con el deseo sexual.

³ Podría entonces trazarse un paralelismo entre este uso del término y el de *Rep.* IX, 572d-573b, en donde se habla de un *eros*-zángano que se convierte en el líder de los deseos y opiniones del alma, y la conduce hacia la tiranía.

⁴ Cfr. Dodds, 1959, Newell, 2000.

⁵ Cfr. Klosko, 1983.

⁶ Cfr. Irwin, 1995.

de deseo (amoroso y/o sexual). Pero también podríamos interpretar que el *eros* que domina el alma de Calicles, y explica sus acciones, no es propio de él como individuo sino “del” pueblo. El *dêmos*, ese ente colectivo siempre difuso y difícil de precisar, sería el verdadero sujeto deseante, habitando como un intruso el alma del orador. Propongo que no es necesario elegir entre ambas posibilidades de interpretación (genitivo objetivo y subjetivo respectivamente). Veremos a continuación que el desarrollo de la primera nos conducirá a la segunda, y que ambas resultarán articuladas en una unidad de sentido mayor.

Comencemos entonces analizando el *eros* de Calicles hacia el pueblo. Éste debe entenderse como aquello que motiva sus pretensiones de dominar políticamente a la multitud, a la mayoría de los ciudadanos atenienses. El pueblo es objeto de su *eros* en tanto objeto de dominio, de sometimiento político.⁷ La famosa doctrina de Calicles, según la cual es justo por naturaleza que “los fuertes” (entre los cuales se cuenta a sí mismo) sometan a “los débiles” (la mayoría, el pueblo), da voz a este *eros*. En una de sus múltiples formulaciones:

Cal.:- (...) Pero, según yo creo, la naturaleza misma muestra esto: que es justo que el mejor tenga más que el peor, y el más poderoso más que el menos poderoso. Y evidencia que tales cosas son así en muchos ámbitos, tanto en el resto de los animales como en todas las ciudades y razas humanas, que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte gobierne al débil y posea más (...) Pero yo creo que cuando un hombre nace con una naturaleza apropiada, habiéndose sacudido, atravesado y escapado de todo esto, y aplastando nuestros escritos, trucos, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, sublevándose, se revela como amo nuestro esclavo, y entonces resplandece la justicia de la naturaleza (483c8-d6; 484a2-b1).

Aquí Calicles evidencia las características decididamente “tiránicas” de su *eros*. El pasaje citado refiere a la toma del poder político de modo violento, al ejercicio del gobierno sin control de las leyes, y a un vínculo entre

⁷ Ludwig, 2002, p.171-191, explica que en la democracia ateniense se había apropiado y extendido para la totalidad de la ciudadanía la “moral de amos” aristocrática, que exaltaba la libertad (frente a la esclavitud) y la actividad (frente a la pasividad) como caracteres masculinos por excelencia. Pero, paralelamente, los reducidos núcleos socio-político-sexuales de las clases altas (las *betaireiai*) se arrogaban esas virtudes sólo para sí, por lo cual eran percibidos con desconfianza por los demócratas, ya que constituían un posible germen de iniciativas tiránicas en relación al *dêmos*. Calicles se inscribe con claridad en esta segunda posición.

gobernante y gobernados análogo al del dominio de un amo sobre sus esclavos. Todos estos constituyen rasgos típicos de la figura del tirano en la Grecia clásica.⁸ Recordemos que durante la discusión acerca de cuál sería la técnica apropiada para evitar padecer injusticias, la segunda opción mencionada por Sócrates era la de ejercer la tiranía (*tirannein*), lo cual había sido celebrado con entusiasmo por Calicles. Y ya Polo había puesto de relieve el rol arquetípico que la figura del tirano desempeña para el modo de vida de los oradores, elogiando a Arquelaos de Macedonia (470d-471d).

Existe otro rasgo típicamente tiránico del *eros* de Calicles: su desmesura (*hybris*).⁹ En el pasaje citado leemos que es justo “que el fuerte gobierne al débil y posea más” que él. Podemos afirmar que para Calicles el gobierno del fuerte sobre el débil es entendido justamente como la impunidad para satisfacer su deseo de poseer cada vez más. Dos pasajes apoyan esta lectura. El primero es aquel en el que el orador caracteriza la justicia por convención, establecida por los débiles, como la antítesis de su concepción de la justicia por naturaleza

Cal.: - (...) Pero creo que los que establecen las leyes son los hombres débiles y los muchos (...) Tratando de atemorizar a los hombres más saludables y a los capaces de poseer más, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho (*pleonektein*) es vergonzoso e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más (*pleon ekhein*) que los muchos. En efecto, se sienten satisfechos, según creo, con poseer lo mismo (*ison ekhôsin*) siendo inferiores (483b4-c6).

Lo justo y lo injusto se definen siempre a partir de la búsqueda y la posesión de los objetos de deseo. En el reino de la convención – la *polis* democrática – existen regulaciones al respecto. Todos tienen el mismo derecho a poseer, y la justicia consiste en el respeto de ese derecho, mientras que la injusticia es la violación del mismo. Inversamente, en el reino de la naturaleza, nada regula la búsqueda y la posesión de lo deseado más que la capacidad de los individuos. Así, lo único que podría conducir a un hombre a reprimir sus deseos de poseer algún bien sería la conciencia de ser más débil que sus competidores. Pero esto no constituiría una preocupación para el más fuerte, que sabe que puede sobreponerse a todos. De modo que el deseo de posesión de los más fuertes por naturaleza es, por definición, inmoderado. La dominación política del débil sobre el fuerte en democracia

⁸ Cfr. Morgan 2003, p. 59-94.

⁹ Sobre la *hybris* como característica del tirano, cfr. Morgan, 2003, p. 95-116.

se expresa en el hecho de que este último se encuentra obligado por las leyes a moderar ficticiamente aquello que no posee moderación alguna. Si el fuerte por naturaleza gobernara la *polis* en los términos en que pretende – tiránicamente – su deseo de posesión se desplegaría, como anticipábamos, con total impunidad. Un segundo pasaje confirma que para Calicles dominar políticamente equivale a ser capaz de poseer desmesuradamente:

Cal.:- (...) lo bello y lo justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con franqueza (*parrhesiazomenos*): que es necesario para el que va a vivir rectamente que sus deseos (*epithymias*)¹⁰ se hagan tan grandes como sea posible y no se repriman, sino que, siendo ellos lo suficientemente grandes, les sirva con valentía e inteligencia y los llene con lo que en cada ocasión se vuelva objeto del deseo (491e6-492a3).

En el contexto de la democracia Calicles puede desear desmesuradamente, pero no dispone del poder que sería necesario para “llenar” los vacíos que sus deseos le producen cada vez que se le presentan; en otras palabras, es incapaz de poseer todo lo que desea en la cantidad en que lo desea y, a la vez, no ser castigado por la injusticia que eso implica para el resto de los ciudadanos. Desde ya, tal castigo sería interpretado por Calicles como una injusticia cometida contra él, una afrenta contra la naturaleza. Es claro entonces que, de las tres vías delineadas por Sócrates para no padecer injusticia, Calicles se inclina por la segunda: ejercer la tiranía.

Recapitemos. Al explorar el *eros* de Calicles “hacia” el pueblo identificamos una serie de notas tiránicas: su pretensión de arrebatarle el poder político de modo violento y de gobernarlo como un amo a un esclavo. Pero mientras estas características remiten solamente al pueblo como objeto de deseo, la desmesura del *eros* calicleano parece trascenderlo. Existen otros objetos que Calicles también aspira poseer tiránicamente “sobre la base” del sometimiento político del pueblo. Para “ser libre” de las restricciones que el sistema político democrático impone a sus deseos, Calicles debe antes “esclavizar” al pueblo ateniense.¹¹ De modo que el “eros hacia el pueblo” constituye sólo una de las facetas de su *eros* tiránico.

¹⁰ Siguiendo a Cummins, 1981, contra Hyland, 1968, entiendo aquí *epithymia* como el nombre para cualquier tipo de deseo, y no necesariamente para aquél con el menor grado de racionalidad posible, por debajo del *eros* y de la aún más racional *pbilia*.

¹¹ Ya Polo había definido a la tiranía como “...tener la libertad en la ciudad para hacer aquello que uno piensa, de modo que mate, expulse y actúe en todos los asuntos de acuerdo a su propia opinión” (469c5-7).

¿Cuáles son esos otros objetos que el orador desea? Si bien nunca lleva a cabo una enumeración completa, los menciona en diversos momentos. Por ejemplo, cuando cuestiona la inutilidad de la vida filosófica, propone emular "... no a los hombres que refutan esas pequeñeces, sino a los que tienen vida, fama y muchos otros bienes" (486c8-d1). Ya antes habíamos mencionado que la vida prolongada, sin padecer injusticias, era un bien deseado por Calicles. Ante la pregunta de Sócrates "... ¿O crees tú que un hombre debe preocuparse, sobre todo, por esto: vivir el mayor tiempo posible (...)?" (511b7-9) respondió afirmativamente. Podemos asumir, entonces, que cuando Polo había admitido que llamaba buenas a "... la sabiduría, la salud, la riqueza y a otras cosas del mismo tipo..." (467e4-5), Calicles coincidió plenamente con él.

Tener una vida prolongada y sana, sin padecer injusticias; poseer sabiduría, fama y riqueza: se trata de bienes que podrían ser reconocidos como tales por cualquiera. En otras palabras, esos objetos constituyen bienes para el sentido común,¹² es decir para un modo acrítico de opinar, que aún no ha sido examinado filosóficamente. De modo que el pueblo, los muchos, ese ente tan despreciado por Calicles, comparte con él los mismos objetos de deseo. Encontramos así el *eros* "del" pueblo, que habíamos señalado antes como una de las dos posibles interpretaciones de la fórmula *dêmou eros*.

Estamos, entonces, en condiciones de concluir que el *eros* tiránico de Calicles posee dos facetas: por un lado, el *eros* "hacia" el pueblo – que aspira a someter políticamente a la mayoría - y por otro un *eros* del pueblo – que desea lo mismo que esa mayoría. Así, *dêmou eros* es, en boca de Sócrates, un sinónimo de "*eros* tiránico". Si bien en primera instancia esta conclusión puede resultar extraña, se volverá evidente luego de que establezcamos la naturaleza del *dêmos* en este diálogo platónico, tarea que acometeremos a continuación.

EL PUEBLO ATENIENSE

Encuentro dos comprensiones alternativas de lo que es el pueblo en el texto. Por un lado la de Calicles, que lo entiende como una multitud de hombres a los que Nietzsche¹³ denominaría "reactivos" o "del resentimiento". Ya hemos citado un pasaje en el que responsabilizaba a la multitud de débiles

¹² Al respecto, cfr. Vigo, 2009, p. 90-92.

¹³ Cfr. Nietzsche, 2005, p. 50-57.

de instaurar leyes y valores morales (como la vergüenza) con el sólo objetivo de limitar el afán de posesión de los fuertes. Calicles agregaba que esta acción les generaba placer, dada su propia impotencia (483bc). El pueblo sería entonces una mayoría de individuos que, conscientes de su inferioridad y resentidos contra la aristocracia de los fuertes, subvierten la legítima dominación de éstos, no mediante un enfrentamiento directo - tal sería la lógica de los fuertes - sino recurriendo a artificios y engaños como la ley y la moral. Así, el conjunto de los fuertes representaría aquel elemento radicalmente diferente del conjunto del pueblo, el cual, sin embargo, aseguraría su identidad y cohesión. Los fuertes serían el "otro", el enemigo, aquellos que de ser incorporados "en tanto fuertes" (es decir, en tanto sujetos deseantes desmesurados) destruirían el "nosotros". Solo pueden formar parte del pueblo "en tanto domesticados", sujetos a las leyes y a la moral. Si se rebelan contra esta domesticación, su destino será la expulsión del todo social. Podemos concluir entonces que el pueblo se conforma sobre la base de una común enemistad hacia los superiores, lo cual establece entre sus miembros - "los iguales" - lazos recíprocos de amistad. Se trata de aquello que los griegos denominaban *philia*: un vínculo afectivo - traducible por "amistad", "amor"¹⁴ o incluso "pertenencia"¹⁵ - que suponía obligaciones recíprocas para quienes se encontraban unidos por él.¹⁶ En ese sentido, ya desde la época arcaica se lo utilizaba para nombrar los lazos políticos y/o clientelares establecidos entre los miembros de un mismo *oikos* y, sobre todo, entre ellos y otras familias.¹⁷

Frente a esta concepción encontramos la de Sócrates. El filósofo retoma la caracterización de Calicles, reconociendo que el pueblo ateniense se conforma a través de lazos de *philia*, y que reprime las manifestaciones de desmesura individual en sus ciudadanos. Pero lejos de hallar la explicación de este fenómeno en una supuesta envidia hacia los fuertes, la encuentra en el *eros* "tiránico" colectivo propio del pueblo ateniense. Como veremos, la

¹⁴ Cfr. Dover 1989: 49-54.

¹⁵ Cfr. Ludwig 2002: 192.

¹⁶ Cfr. Halperin 1986:70.

¹⁷ La *philia*, al igual que la *betairía* con la que se encontraba directamente asociada, fue otro de los valores aristocráticos apropiados y resignificados por parte la democracia. Los *philoí* o *betairoi* eran, desde la perspectiva democrática, todos los ciudadanos, no un grupo reducido de ellos. Ya desde la época de Clístenes se opuso a la figura del *philetairos* aristocrático la del *philodemos*, es decir, la de aquél que hacía de todo el pueblo su *betairía* (Plácido, 2012: 41). En ese sentido, la propuesta de Sócrates en *Rep. V* de transferir los vínculos de *philia* desde el *oikos* a la *polis* no es más que una réplica del movimiento que ya había realizado la democracia (Ludwig, 2002, p. 214).

satisfacción de este *eros* a través del engrandecimiento del imperio requiere, como su condición de posibilidad fundamental, el mantenimiento de la *politeia* democrática en el orden interno. Y un individuo que orienta su *eros* tiránico hacia sus conciudadanos puede poner en riesgo toda esta necesaria articulación entre democracia e imperio. En el contexto de su crítica a los políticos del pasado se vuelve evidente la diferencia entre la caracterización socrática y la calicleana:

Sóc.-: Elogias a hombres que han deleitado a los atenienses, complaciéndolos con lo que deseaban (*epethymoun*). Y así dicen que ellos hicieron grande a la ciudad; pero que se está hinchando y está infectada, por culpa de dichos hombres del pasado, no se dan cuenta. Pues sin moderación y justicia, han colmado la ciudad de puertos, arsenales, murallas, tributos y otras nimiedades de ese tipo (518e2-519a4).

Sócrates menciona aquí deseos (*epithymiai*) y objetos de deseos que debemos considerar sin lugar a dudas como *colectivos*. Pues si los políticos del pasado “deleitaron” a los atenienses satisfaciendo sus deseos, eso significa que previamente éstos habían manifestado dichos deseos; y el lugar en que ello debe haber acaecido no es otro que aquel en que el pueblo ateniense demanda a los políticos la adopción de medidas que involucran a toda la *polis*: la Asamblea. Los atenienses han votado mayoritaria y consistentemente, a lo largo de su historia democrática, diversas medidas tendientes a engrandecer su propio poderío, consolidando así un imperio marítimo. Y sobre la base de los tributos de las *poleis* aliadas, han hecho “grande” a su ciudad: las grandes obras arquitectónicas y escultóricas, los juegos, las fiestas son el resultado de la prosperidad imperial de la Atenas del siglo V a. C.¹⁸ No hay aquí en términos nietzscheanos una concepción “reactiva” del pueblo sino, muy por el contrario, una activa y afirmativa.

Recordemos los ya mencionados objetos de deseo del sentido común: una vida prolongada, fama, riqueza, sabiduría. El imperio puede pensarse entonces justamente como un medio para alcanzar dichos objetos. Pues se trata de una construcción política que pretende perpetuarse en el tiempo (minimizando las acciones “injustas” en su contra), provee de renombre inmortal y riqueza cuantiosa a la ciudad de Atenas, y promueve el desarrollo de toda una serie de actividades culturales asociadas a la sabiduría.¹⁹

¹⁸ Yunis, 1996, p. 141-146.

¹⁹ Tengamos en cuenta que para el sentido común la sabiduría (*sophía*) no es aquello que la filosofía considera como tal. Por todo lo señalado, se explica que Yunis (1996: 136-153)

Si el planteo de Calicles proyectaba un futuro en el que un individuo excepcional tiranizará a sus conciudadanos, el de Sócrates revela en el presente la existencia de una *polis tyrannos*, motivo frecuente de la época para referirse a la Atenas imperial.²⁰ El pueblo ateniense manifiesta un claro *eros* tiránico. Comienza así a esclarecerse por qué Sócrates describía en esos términos el *eros* hacia/del pueblo de Calicles.

Habíamos dicho que Calicles consideraba que debía reprimir su *eros* tiránico para no ser castigado en la *polis* democrática. Ahora debemos agregar que dicha represión no es absoluta. La democracia ateniense ofrece a hombres tiránicos como Calicles la oportunidad para satisfacer en cierto sentido sus deseos, siempre y cuando se vean modificados. Pues si Calicles impone una medida a sus deseos, si renuncia a la desmesura de querer despojar a sus conciudadanos de todo aquello que él quiere sólo para sí, puede encontrar en el rol del político-orador el medio preciso para acceder a una vida prolongada, a la fama y a la riqueza. Esto supone que el pueblo debe dejar de ser considerado un objeto de sometimiento y convertirse en un *philos*, un sujeto colectivo vinculado con el político a través de la *philia* y la reciprocidad.²¹ En nuestro vocabulario, Calicles debe modificar su *eros* hacia el pueblo. Como consecuencia su *eros* del pueblo - sus deseos de vida prolongada, fama y riqueza - también se verá modificado, pues será mesurado. Pero esta medida tendrá lugar sólo en el interior de la *polis* y en relación con sus conciudadanos. En el plano colectivo todavía le será posible acceder a una satisfacción desmesurada de sus deseos, formando parte de ese pueblo cuyas políticas imperiales ayuda a llevar a cabo. Pues no existen límites para el engrandecimiento imperial más que la propia capacidad de la *polis* de someter al resto.²²

De modo que el pueblo otorgará fama, riqueza y larga vida a aquel orador que colabore, a través de su acción política, en la obtención de fama, riqueza

postule que las opiniones de Sócrates sobre el imperialismo ateniense tienen como contexto polémico inmediato el elogio de la Atenas imperial que realiza el personaje de Pericles en la obra Tucídides.

²⁰ Cfr. Morgan, 2003, p. 59-94;117-154.

²¹ La "reciprocidad" era un valor ético, político y económico que estructuraba todas las relaciones sociales en la Grecia arcaica. Se define como el principio y práctica de devolver favor por favor ("reciprocidad positiva") y daño por daño ("reciprocidad negativa") (Gill, Postlethwaite y Seaford 1998: 1-12).

²² En este sentido, la Atenas imperial es un excelente ejemplo del "fuerte por naturaleza" tal como Calicles lo concibe en 483c-d.

y larga vida para la ciudad y su imperio.²³ El orador puede aun engañarse, como Polo, pensando que es un tirano en la *polis* democrática, que logra que se apruebe lo que él quiere (466b-e). Pero Sócrates demuestra lo contrario: en la Asamblea se aprueba aquello que la multitud quiere, y el orador es en realidad un instrumento más al servicio del *eros* tiránico del pueblo.

Por todo lo desarrollado hasta aquí, postulo que el *eros* tiránico de Calicles se encuentra, a lo largo de toda su conversación con Sócrates, tensado entre dos posibles orientaciones: el interior de la *polis*, lo cual conduciría a Calicles por la senda del tirano, y el exterior de la *polis*, lo cual lo convertiría en un político-orador. Su doctrina del comportamiento “justo” que deben adoptar los fuertes por naturaleza en relación a los débiles, aplicada a su relación con el pueblo ateniense, favorece la primera orientación. Sin embargo, su desempeño cotidiano como orador en la Asamblea favorece la segunda. Existe así una inconsistencia entre la teoría y la práctica calicleana, que Sócrates identifica rápidamente y se dedica a exponer. Según veremos, el objetivo de esta exposición no es otro que persuadir a Calicles de que adopte otro modo de vida, distinto al que le ofrecen la tiranía y la democracia, renunciando completamente a su *eros* tiránico.

¿Cómo pretende llevar a cabo ese prodigio? Recurriendo a aquella misma actividad que produce oradores partidarios de un pueblo democrático e imperialista: la repetición y la imitación. Analizaremos entonces cómo la actividad de la *mimêsis* es capaz de producir, reproducir y reorientar los deseos, lo cual nos permitirá comprender en su totalidad el *eros* “tiránico” de Calicles y, sobre esa base, también la propuesta socrática.

EROS Y MIMÊSIS

Según lo visto, el pueblo ateniense es considerado un tirano, dado que a través del imperio somete a numerosas *poleis*, satisfaciendo sus deseos desmesurados. Mostraré ahora que también se comporta tiránicamente hacia el interior de la *polis*, en su relación con los ciudadanos que la habitan, incluyendo a los oradores. Abordemos el siguiente pasaje, en el que Sócrates describe la práctica político-oratoria de Calicles:

Sóc.- (...) Me doy cuenta que tú, aunque eres hábil, no puedes contradecir lo que tus amados (*ta paidika*) dicen cada vez ni cómo lo hacen, sino que cambias lo que dices en un sentido y en otro. En la Asamblea, si estás

²³ Se trata de una reciprocidad del tipo *do ut des*, “doy para que des”.

hablando y el pueblo ateniense dice que no es así, cambias lo que dices de acuerdo a lo que aquél quiere... (481d5-e2).

En la Asamblea, Calicles es incapaz de contradecir al *dêmos* porque éste es su "amado" (*paidika*); es decir que su *eros dêmou* es la causa de esta incapacidad. La contradicción erótica en la que se encuentra, ya señalada, consiste en que desea someter al pueblo y, a la vez, desea lo mismo que él. Más aún, su rol de orador lo ubica en la posición de tener que servir al pueblo, satisfaciendo el *eros* tiránico de éste. En su conversación con Polo, Sócrates ya había señalado esta característica distintiva de la retórica, definiéndola como una de las cuatro especies del género de la adulación (*kolakeia*), la cual simula ser una técnica política, siendo en verdad una mera práctica carente de conocimiento y fundamento (463a-466a). Según el filósofo, todos los oradores del pasado han sido también aduladores, diferenciándose mínimamente de los actuales:

Sóc.- (...) me parece que han sido más serviciales que los de ahora y más capaces de procurar a la ciudad lo que ella deseaba (*epethymei*). Pero en cuanto a aplacar los deseos (*epithymias*) y no alimentarlos, persuadiéndolos y forzándolos hacia aquello que los hará ser mejores, en nada se diferencian, por así decirlo, aquellos a estos (517b3-c1).

En este pasaje se enfatiza la maleabilidad de los deseos: estos pueden ser disminuidos o aumentados, modificados en su orientación por la persuasión o por la fuerza. Los políticos han optado por una sola de estas múltiples opciones en lo que respecta a los deseos populares y, como resultado, los atenienses se han vuelto más feroces (*agrioterous*), injustos y peores (516c), semejantes a animales mal domesticados. La ferocidad de esta gran bestia²⁴ se manifiesta en que ha atacado y castigado incluso a los próceres democráticos del pasado, aquellos que le habían proporcionado en mayor medida lo que deseaba: Pericles fue condenado por robo, Cimón y Temístocles fueron enviados al ostracismo, y Milciades casi arrojado al bátrato (516a-e). ¿Cómo esperar que se comporte entonces con el resto de los ciudadanos?

Sócrates responde a esta pregunta partiendo de una aclaración de lo que entiende por *philia*: "Me parece que es amigo (*philos*) de otro, en el mayor grado posible, como dicen los antiguos y los sabios, el semejante (*homoios*) de su semejante" (510b2-4). La *philia*, ese vínculo afectivo-político que deben establecer los ciudadanos entre sí, y los oradores con el pueblo, supone la

²⁴ Otra clásica comparación del pueblo con un gran animal se encuentra en *Rep.* VI 493a-d.

semejanza (*homoiôsis*). Ahora bien, "... donde sea gobernante un tirano feroz (*agrios*) e inculto (*apaideutos*), si hay en la ciudad alguien que sea mucho mejor que él, ¿no le temería, de cierto, y no sería el tirano en absoluto capaz de volverse sinceramente amigo (*philos*) suyo?" (510b7-c1). Tampoco podrá ser amigo de alguien mucho peor, pues lo despreciará (510c3-5). En consecuencia, el único *philos* de un tirano – lo cual vale desde ya para el pueblo ateniense – será aquél que logre "... acostumbrarse (*ethizein*) ya desde joven a alegrarse y disgustarse con las mismas cosas que su amo, y procurar hacerse lo más semejante (*homoios*) posible a aquél..." (510d6-8).

Podemos concluir sobre esta base que el pueblo tiraniza a los ciudadanos en tanto los obliga a adecuarse a sus valoraciones de lo que es bueno y deseable; en suma, a elegir los mismos objetos de deseo. El *dêmos* obliga a quienes habitan la *polis* a asemejarse en lo que respecta a su *eros*. Si algún ciudadano disiente al respecto, corre el riesgo de resultar excluido de los lazos de *philia* y, por ende, ser identificado como un enemigo que merece ser castigado, expulsado o incluso eliminado. Los ataques y castigos recibidos por los próceres democráticos del pasado pueden entenderse como respuestas del pueblo a intentos de aquellos de contrariarlo, de diferenciarse excesivamente de su *eros* tiránico.

Recordemos ahora las tres técnicas que Sócrates había mencionado para evitar padecer injusticia en una ciudad: gobernar (*archein*) uno mismo, ser tirano (*tirannein*) o ser compañero (*betairon*) de la forma de gobierno (*politeia*) existente. En la democracia ateniense, las primeras dos técnicas son las que utiliza el pueblo; la tercera es propia del ciudadano individual, y especialmente del político-orador, que sólo puede satisfacer su deseo de tener una vida prolongada y libre del padecimiento de injusticias, si se vuelve *betairos* de la democracia/imperio, es decir, *philos* del pueblo. Como anticipamos, el filósofo se opone tajantemente a quienes desarrollan este modo de vida. De acuerdo con sus palabras, a tal individuo "... le sobrevendrá el mayor mal, puesto que su alma es perversa y está corrompido por la imitación (*mimêsin*) de su amo y por el poder (*dynamin*).” (511a1-3).

Más allá de la valoración socrática, me interesa resaltar que el proceso de asemejarse al pueblo, denominado aquí *mimêsis*, supone una transformación anímica. Desde su juventud, el imitador “se acostumbra” (*ethizein*: hace parte de su *ethos*, de su manera cotidiana de comportarse) a desear la fama, las riquezas, la vida prolongada y, por lo tanto, el poder para procurárselas. El imitador no puede permanecer inmune, exterior a su actividad imitativa; es su propia alma la que está comprometida en ella. El alma es, justamente,

el lugar en el que arraigan los deseos; allí se encuentra el *eros* tiránico de Calicles. Por lo tanto, debemos concluir que la *mimêsis*, reiterada cotidianamente durante un período prolongado de tiempo, produce deseos en el alma del imitador. Imitar deseos ajenos vuelve propios tales deseos: he aquí la lección psicológica decisiva de la filosofía socrática.²⁵

Estamos finalmente en condiciones de comprender en qué sentido aquello que está presente en el alma de Calicles es un *eros del* pueblo. Él, como cualquier ciudadano ateniense, se ha acostumbrado desde joven a hacerse *philos* del pueblo, imitándolo en sus deseos. Podríamos llamar a esta imitación general, de la que participa toda la ciudadanía, *mimêsis* social. A su vez, Calicles la ha reforzado con un segundo tipo de imitación, que podríamos denominar *mimêsis* política, específica de los oradores que cambian su parecer en la Asamblea cuando sus palabras son contrariadas por la multitud. Por lo tanto el *eros* tiránico del pueblo ateniense, que dio nacimiento al imperio y sostuvo su expansión, se volvió parte del alma de Calicles, primero a partir de su reiterada *mimêsis* social, y luego gracias a su *mimêsis* política. Él desea desmesuradamente la vida prolongada, la fama y la riqueza porque *ya antes* lo deseaba el pueblo.

Queda un punto que dilucidar. Si el *eros* tiránico de Calicles se ha originado como un *eros* "del" pueblo, ¿por qué posee también otra faceta, la de ser un *eros* hostil "hacia" el pueblo, que tiende a someterlo? ¿Por qué no ha replicado la hostilidad imperial que el *dêmos* despliega hacia el exterior de la *polis*, y la dirige en cambio hacia su interior? Esto se explica porque ha articulado, de manera contradictoria, su *eros* tiránico-popular con su convicción aristocrático- sofística de ser un "fuerte por naturaleza". Deseando lo mismo que el pueblo ya antes de dedicarse a la política, Calicles compartía la creencia de Gorgias y Polo de que los oradores son lo más semejante a un tirano en una *polis* democrática, dominando al *dêmos* a través de la adulación. En ese sentido, concebía a la arena política como un campo en el que reina la justicia por naturaleza, dado que los individuos más capaces se imponen por sobre los inferiores. Su convicción de ser uno de esos fuertes por naturaleza lo habría impulsado entonces a valerse de la retórica adulatoria, considerándola como un medio para ejercer cierto tipo de tiranía.

Ahora bien, según dijimos, el adulator no es un dominador, sino un esclavo de aquél a quien adula. Más aún, la adulación es un tipo de imitación, pues consiste en decir lo que el adulado desea. De modo que Calicles se ha

²⁵ Lo mismo se establece, por ejemplo, en *Rep.* III 395d.

dedicado a imitar a los políticos aduladores, creyendo que eso lo distinguía de la masa y confirmaba su carácter de fuerte por naturaleza, sin advertir que no hacía otra cosa que reforzar la *mimêsis* social del pueblo con una segunda *mimêsis* política.

En suma, el *eros* tiránico de Calicles se ha originado en el pueblo,²⁶ pero se ha visto orientado en contra de este por la doctrina de la justicia por naturaleza. Lo único que le ha permitido conciliar la contradicción entre dicha doctrina aristocrática y su práctica política democrática ha sido la errónea creencia de que la retórica adulatoria era un instrumento de dominación del pueblo. Sócrates, como vimos, ha impugnado seriamente esa creencia. Según lo señalado en el apartado precedente, una de las posibilidades de que dispone Calicles para superar la contradicción en que encuentra consiste en modificar la orientación su *eros* y asumir de manera coherente su rol de orador y servidor del pueblo; la otra era intentar convertirse literalmente en un tirano, abandonando la mediación política. Analizaremos, para concluir, los términos en que Sócrates formula esa primera posibilidad, lo cual nos permitirá desarrollar la alternativa de vida que el filósofo le ofrece a Calicles, opuesta en igual medida tanto a la orientación de su *eros* “tiránico” hacia el interior de la *polis* como hacia su exterior.

LA MIMÊSIS FILOSÓFICA COMO ANTÍDOTO A LA MIMÊSIS POPULAR

Sóc.: - (...) [el que en verdad es hombre] debe examinar de qué modo viviría mejor durante el tiempo que vaya a vivir, si asemejándose (*exomoiôn*) a ese sistema político (*politeia*) de donde habite, y en ese caso es preciso que tú ahora te hagas lo más semejante (*homoiotaton*) posible al pueblo ateniense, si quieres volverte amigable (*prophilês*) para él y tener gran poder en la ciudad (...). Si tú crees que algún hombre puede enseñarte una técnica tal que te haga muy poderoso en esta ciudad, aunque seas diferente (*anomoion*) al sistema político (*politeia*), para mejor o para peor, no deliberas correctamente, Calicles, según creo. En efecto, no debes ser un imitador (*mimêtên*), sino semejante por naturaleza (*autophyôs homoion*) a ellos, si quieres hacer algo auténtico para conseguir la amistad (*philian*) del pueblo ateniense y también, por Zeus, la de Demo, el hijo de

²⁶ Sostengo que aquí se encuentra la crítica política fundamental que realiza diálogo: la democracia ateniense, por su manera de funcionar hacia el exterior y hacia el interior, engendra tiranos. La misma idea se reitera en *Rep.* IX 565a-566d.

Pirilampes. Así pues, el que te haga más semejante (*homoiotaton*) a ellos te hará ser también, como tú deseas (*epithymeis*), político y orador (...) (512e4-513a4; 513a7-c1).

Sócrates señala con claridad la contradicción en la que se halla Calicles. Si realmente quiere ser poderoso - lo que significa para el orador poseer la capacidad de satisfacer sus deseos (466b-e) - no puede continuar siendo un imitador del pueblo, que por un lado desea los mismos bienes que él y, por el otro, pretende destruir la *politeia* democrática e instaurar una tiranía. Sólo asemejándose al máximo a ese pueblo y a esa *politeia* podrá establecer con ellos una relación de *philia*, lo que le permitirá a su vez convertirse en un político y orador con el poder para satisfacer sus deseos.

Estas palabras, que podrían ser entendidas como un consejo, contienen en realidad una crítica implícita a la posibilidad que la democracia le ofrece a Calicles. Para explicitarla, debemos notar en primer lugar que Sócrates se vale de la misma distinción calicleana entre lo convencional (o ficticio) y lo natural. El actual comportamiento de Calicles –participar de las instituciones democráticas sin valorarlas, afirmándose superior por naturaleza al pueblo ateniense– es ubicado del lado de lo ficticio. Calicles actúa como un mero “imitador”, y eso no le otorgará el poder que desea. Para conseguirlo, debe abandonar la ficción y volverse semejante “por naturaleza” al pueblo.

De este modo, Sócrates se está apropiando de la doctrina calicleana para sugerirle al orador que sólo si acepta modificar su naturaleza (de “fuerte” a “débil”) podrá colmar su *eros* tiránico. Calicles es colocado así en una encrucijada entre su teoría y su práctica. Sus opciones se ven reducidas a dos: llevar hasta sus últimas consecuencias su dedicación a la vida política, renunciando a su convicción de ser un fuerte por naturaleza, o conservar esta idea de superioridad con respecto al pueblo y abandonar, consecuentemente, las instituciones políticas atenienses.

Cabe aclarar que Sócrates no sostiene la dicotomía entre lo natural y lo convencional, cuyo origen es sofístico.²⁷ La utilización que hace de ella tiene un objetivo claramente persuasivo: reforzar la creencia de Calicles de ser superior al pueblo, para que lo abandone como modelo de imitación. Sólo sobre esa base podrá comenzar a transitar el camino hacia el modo de vida filosófico. La efectividad de la táctica socrática es inmediata. En este punto

²⁷ Dodds, 1959: 266. De hecho, de acuerdo a lo desarrollado en el apartado precedente, la *mimêsis* supuestamente “ficticia” (exterior) es capaz de producir, a fuerza de repetición, una *homoiôsis* “auténtica”, “por naturaleza” (interior, anímica).

de la conversación se produce aquel intercambio decisivo que citamos al comienzo, y que reproducimos ahora:

Cal.: – No sé por qué me parece que en cierto sentido tienes razón, Sócrates, pero me ha sucedido lo mismo que a la mayoría: no me persuades del todo.

Sóc.: – Es porque el deseo del pueblo (*demou eros*), Calicles, que está en tu alma, se enfrenta a mí. Pero si examinamos repetidamente (*pollakis*), igual (*isos*) y mejor (*beltion*) estas mismas cuestiones (*tauta tauta*), te persuadirás. (513c5-d2).

Sócrates confía en alcanzar sus objetivos dialogando con Calicles sobre los mismos temas, en reiteradas ocasiones y de una forma “igual y mejor”. El vocabulario de la mismidad y la repetición es omnipresente y profuso en estas breves líneas. Calicles se encuentra sumido en una lógica repetitiva; Sócrates le está proponiendo salir de ella internándose en otra. ¿Cuáles son sus características?

Identifiquemos en primer lugar cuáles son las “cuestiones” que Sócrates y sus interlocutores han examinado y volverían a examinar. En términos generales son: la naturaleza y status de saber de la retórica, su vínculo con la justicia y la injusticia en la *polis* y, sobre esa base, la contraposición entre el modo de vida retórico y el filosófico. En segundo lugar, la “forma” en que las han examinado ha sido el diálogo filosófico. En diversas ocasiones Sócrates explicita las “condiciones formales” que deben regirlo. Las principales son que se desarrolle a través de preguntas y respuestas breves (*brachylogia*: 449b, 461d-e) y que uno de los dos interlocutores formule las preguntas, mientras que el otro se dedique a responder.²⁸ Dichas condiciones distan de satisfacerse. Calicles desarrolla una larga exposición de su doctrina (482c-486d) y Sócrates un largo mito sobre el destino del alma después de la muerte (523a- 527e), incumpliendo ambos la *brachylogia*. A su vez, en el momento en que Calicles abandona la conversación, Sócrates se pregunta y responde a sí mismo, violando así la condición de división de roles (506c-509c). Es por esto que la forma de examinar las mismas cuestiones debe ser reiterada, pero también mejorada (“igual y mejor”). Existen, en tercer lugar, una serie de “condiciones anímicas” para el diálogo filosófico. Según Sócrates, su interlocutor debe poseer “... conocimiento (*epistêmen*),

²⁸ Si bien durante parte de la conversación entre Polo y Sócrates, aquél se dedica a preguntar y éste a responder, mostrando que tales roles serían en principio reversibles, el filósofo cuestiona constantemente el modo en que el orador conduce el diálogo (462b-463d). Queda así establecido implícitamente que el que pregunta debe estar ya iniciado en la vida filosófica.

benevolencia (*eunoian*) y franqueza (*parrhesian*).” (487a2-3). De poseer dichas virtudes, los acuerdos entre ambos serían la misma “consumación de la verdad” (487e8), pues el interlocutor jamás habría concedido ningún punto “... ni por falta de sabiduría (*sophias*), ni por exceso de vergüenza, ni tampoco lo concederías intentando engañarme; eres amigo (*philos*) mío, como tú mismo dices.” (487e4-6). Como sostienen diversos comentaristas, la adjudicación a Calicles de estas tres características es exagerada de parte de Sócrates.²⁹ También ellas operan como un horizonte regulativo, no como una descripción de lo efectivamente acontecido en el diálogo.

¿Qué se requiere, entonces, para que las condiciones anímicas y formales sean satisfechas en mayor grado, y las mismas cuestiones sean abordadas con resultados más persuasivos? Sócrates ha sido claro al respecto: el puro hecho de la repetición garantiza la mejora de los diálogos. Esta tesis que puede resultar extraña se sostiene firmemente en los desarrollos previos. Si la repetición a la que Calicles es invitado posee los rasgos de una *mimêsis*, en ella se encontrará la clave para modificar su *eros* “tiránico”, principal obstáculo para que adopte la vida filosófica.

De todas las condiciones mencionadas, nos interesa particularmente la de que los interlocutores filosóficos deben ser “amigos” (*philoî*). Recordemos que para Sócrates la *philia* suponía la semejanza entre los *philoî*. La democracia ya le había propuesto a Calicles establecer una relación de *philia* política con el pueblo, profundizando su semejanza con él. Pero Sócrates le sugirió que este objetivo era imposible (o indeseable), dada su naturaleza de “fuerte”. Podemos sospechar que ahora le estaría ofreciendo una *philia* alternativa y, por ende, un modelo de semejanza e imitación opuesto al del pueblo: el filósofo. Una importante sentencia de Sócrates durante su conversación con Polo refuerza esta sospecha: “... con los muchos no dialogo” (474b1). Volverse filósofo significa entonces colocarse en una posición desde la cual resulta imposible ser *philos* del pueblo, por dos razones. En primer lugar, porque la *philia* filosófica requiere del diálogo, y con el pueblo no es posible entablarlo. En segundo lugar porque en la *philia* política el orador debe satisfacer los deseos populares, y Sócrates propone exactamente lo contrario:

Sóc.: - Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que utiliza la verdadera técnica política, y el único que practica la política

²⁹ Cfr. Stauffer, 2002, p. 634.

en estos tiempos; pero como no hablo para agradar, sino que cada uno de los discursos que enuncio son para el mayor bien y no el mayor placer... (521d6-e1).

Sócrates se está presentando a sí mismo como un modelo de imitación profundamente antitético al pueblo, enfatizando que los modos de vida filosófico y político-retórico son incompatibles. El filósofo exhibe una multiplicidad de características indudablemente positivas: posee conocimiento, benevolencia, franqueza, busca la verdad, no comete injusticias, es capaz de mejorar a los ciudadanos. Sobre esta base se opone claramente al orador, al menos en dos cuestiones decisivas para los intereses calicleanos. Eligiendo la senda del orador, Calicles debe resignarse a convertirse en un “débil”; adoptando el modo de vida filosófico, puede conservar esa convicción de superioridad con respecto a la masa que caracterizaba a su “fuerte por naturaleza”. Por otro lado, la “verdadera política” promete brindarle el “verdadero poder”, que consiste en conocer y realizar lo mejor para sí mismo y para otros, y no en hacer meramente “lo que a uno le parece mejor”, en palabras de Polo (466a-467a). Así, el hecho de que Sócrates bautice a la filosofía con el nombre de la actividad que su interlocutor desarrolla para obtener un gran poder, debe ser entendido como parte de su estrategia persuasiva.

De modo que Sócrates pretende encauzar y orientar hacia la filosofía la convicción calicleana de ser superior al pueblo y su interés en convertirse en político, proponiéndole una resignificación de ambos. La figura del filósofo es revestida así de una apariencia bella y atractiva, a la medida del *eros* de Calicles, para incitarlo a sumirse en un nuevo tipo de práctica mimética. Tengamos en cuenta que, además de que la *mimêsis* es el procedimiento adecuado para reorientar el *eros*, la filosofía, por su propia naturaleza, no puede ofrecer más que su propia repetición a sus potenciales iniciados:

Sóc.: - (...) no te extrañe que yo diga estas cosas, antes bien, impide que la filosofía, que es mi amada (*paidika*), las diga. Pues dice, querido compañero, lo que ahora me has oído decir, y es para mí mucho menos impulsiva que otros amados. Porque este hijo de Clinias³⁰ cada vez dice algo distinto; al contrario, la filosofía siempre dice lo mismo (*tôn autôn*). (482a3-b1).

He aquí la última característica de Sócrates como modelo de imitación filosófico: es un gran repetidor de las palabras de su amada. Por eso insiste: “Mi argumento ya lo he expresado muchas veces (*pollakis*), pero nada impide

³⁰ Alcibiades, el otro amado de Sócrates.

decirlo una vez más (*kai eti*)" (508d5-6) o "...mi discurso es siempre el mismo (*ho autos logos estin aei*)..." (509a4-5). Sócrates ama la mismidad filosófica e invita a Calicles a que también lo haga, imitándolo en su renuncia a la *philia* con el pueblo y en la reiteración de los diálogos, repitiendo lo mismo sobre las mismas cuestiones. De la repetida *mimêsis* filosófica surgirá el *eros* filosófico, tal como de la *mimêsis* popular surgió el *eros* tiránico; y el nuevo *eros* motorizará una nueva repetición.

Carecemos de elementos dramáticos para determinar el resultado de la estrategia persuasiva de Sócrates. Sin embargo, espero haber ofrecido aportes para considerar que el *Gorgias* podría no ser la escenificación de la imposibilidad de la filosofía socrática para modificar el *eros* de sus interlocutores, dado su supuesto carácter intelectualista en los "diálogos tempranos". La repetición, una actividad que de acuerdo a nuestra caracterización no puede ser reducida a ninguno de los polos de la dicotomía racional-pasional, es un elemento esencial tanto de la erótica como de la filosofía.³¹ Es por ello que Sócrates ha recurrido a ella para librar esta batalla de su larga disputa con el pueblo ateniense.

Enviado em abril 2017; Aceito em junho 2017

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BURNET, J. (1900-1905), *Platonis Opera. Tomus III*, Oxford: Clarendon Press, pp. 447-527.
- CUMMINS, W. J. (1981), "*eros, epithymía and philia* in Plato", en *Apeiron*, Vol. 15, N° 1, pp. 10-18.
- DODDS, E. R. (1959), *Plato. Gorgias*, Oxford: Clarendon Press.
- DOVER, K. J. (1989), *Greek Homosexuality*, Cambridge: Harvard University Press.
- GILL, Ch., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.) (1998), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: University Press.
- HALPERIN, D. M. (1986), "Plato and Erotic Reciprocity", en *Classical Antiquity*, Vol. 5, N° 1, pp. 60-80.

³¹ Es importante aclarar que las conclusiones alcanzadas acerca de la filosofía socrática pretenden valer únicamente para el *Gorgias*, y no para el resto del *corpus* platónico. Hemos visto que el personaje de Sócrates enfatiza aquí la repetición por sobre la innovación en su concepción de la filosofía. Si este hecho revela una característica general de esta concepción, aplicable a otros diálogos, o si, por el contrario, se explica a partir de las particularidades dramáticas del *Gorgias* (en términos de que Sócrates pretende contraponer tajantemente el discurso filosófico al discurso camaleónico y adulator de los oradores) es una cuestión que queda abierta para futuras investigaciones.

- HYLAND, D. A. (1968), "eros, *epithymía* and *philia* in Plato" en *Pbrónesis*, Vol. 13, N° 1, pp. 32-46.
- IRWIN, T. (1995), *Plato. Gorgias*, Oxford: Clarendon Press.
- KLOSKO, G. (1983). "The Insufficiency of Reason in Plato's *Gorgias*", en *Political Research Quarterly*, pp. 579-595.
- LUDWIG, P. W. (2002), *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge: University Press.
- MORGAN, K. (ed.) (2003), *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin: Texas University Press.
- NEWELL, W. R. (2000), *Rulling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Oxford: Rowan & Littlefield.
- NIETZSCHE, F. (2005), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid: Alianza.
- PLÁCIDO, D. (2012), "Las relaciones de amistad en la ciudad griega. Entre arcaísmo y helenismo", en *Páginas. Revista Digital de la Escuela de Historia*, N° 6, pp. 35-46.
- STAUFER, D. (2002), "Socrates and Callicles: A Reading of Plato's *Gorgias*", en *The Review of Politics*, Vol. 64, N° 4, pp. 627-657.
- VIGO, A. (2009) "Medios y fines en el *Gorgias* de Platón" en *Hypnos*, n. 22, pp. 73-97.
- YUNIS, H. (1996), *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Greece*, Ithaca: Cornell University Press.