

La confrontación entre sofística y filosofía

María Elena Díaz
y Pilar Spangenberg

En torno a la noción de *dynamis*

«Si quieres que un joven viva entre los dioses, enséñale filosofía;
si entre los hombres, enséñale retórica.» (Antístenes)¹

En el siglo V a.C. Atenas fue escenario de un fenómeno pedagógico-político que signaría el debate sobre la definición de politicidad en los escritos de Platón y Aristóteles: el nacimiento y auge de lo que se dio en llamar «el movimiento sofístico».² Este movimiento constituyó el blanco predilecto de ataque de ambos filósofos, una de cuyas acusaciones centrales contra aquél era que, partiendo de una concepción errada del poder (*dynamis*), confundía política y retórica. Este trabajo se propone establecer el límite entre sofística y filosofía respecto del poder, lo cual permitirá comprender sus respectivas visiones de la politicidad y la democracia. El *Gorgias* de Platón es el diálogo en que se apoyará este estudio, pues allí se patentizan, a raíz de la disputa en torno de la naturaleza de la retórica, las dos concepciones enfrentadas del poder y de la politicidad y se exhibe con nitidez la oposición entre, por un lado, la ecuación entre retórica y política propuesta por los oradores, y por otro, la estrecha relación establecida por Platón (que será retomada más tarde por Aristóteles) entre filosofía, política y educación ética de los ciudadanos. Ambas concepciones se enfrentan allí de manera irreductible respecto de la noción de *dynamis*, de tal modo que cada una de ellas implica la negación del carácter político de la otra.

1. Frg. 173 en Gabriele Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, Roma, Ateneo, 1983, tomo I, p. 386.

2. Fue George B. Kerferd (*The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge UP, 1981) quien se refirió a «movimiento» para dar cuenta de este grupo de educadores profesionales, extranjeros itinerantes que comerciaban con su sabiduría, su cultura y su capacidad para desenvolverse en las prácticas políticas. Este «movimiento» engloba, sin duda, a pensadores heterogéneos que no sólo no se agruparon nunca, sino que probablemente ni siquiera se conocieron entre sí.

La identificación entre retórica y política postulada por la sofística es sólo comprensible en virtud del contexto histórico en que se inserta: es en la *pólis* democrática donde el orador aparece como el símbolo del dominio político. Es por eso que en la primera sección (I) de este trabajo intentaremos dar cuenta de algunos aspectos del contexto histórico que consideramos relevantes para emprender el análisis de la disputa mencionada.

La segunda sección (II) girará en torno del *Gorgias*. Allí daremos cuenta de algunos elementos del *Encomio de Helena*, tratado en el cual Gorgias se refiere a la *dynamis* del *lógos*, las cuales, según entendemos, operan como trasfondo de las concepciones defendidas por el sofista en el diálogo platónico y, en consecuencia, contribuyen a aclarar los términos del pensamiento frente al cual se erige la *pólis* ideal platónica. En segundo lugar, analizaremos la concepción del poder (*dynamis*) sostenida por los tres oradores que se presentan en el diálogo como interlocutores de Sócrates (Gorgias, Polo y Calicles), para finalmente detenernos en la posición socrático-platónica que culmina en una concepción normativa de la política y, como contracara, en un rechazo a toda acción política concreta en un mundo que no se ajuste a las condiciones de la *pólis* ideal. Frente a la pura *práxis* del orador, que impugna la posibilidad de una aproximación teórica y moral al fenómeno de la *dynamis*, Platón termina rechazando, al menos en tanto tarea filosófica, un análisis de las condiciones *efectivas* del ejercicio del poder y reduce la *dynamis* al ejercicio del bien, instaurando así una profunda escisión entre filosofía y política.

En la siguiente sección (III) nos referiremos a los ecos de esta polémica en los escritos de Aristóteles. Analizaremos allí las aporías en torno a la noción de *dynamis* en las discusiones con Polo y Calicles. En el intercambio con Polo, Sócrates sostenía que los oradores no poseen ningún poder, mientras que en la disputa con Calicles, luego de realizar el giro hacia la interioridad, afirmaba que dar rienda suelta a los deseos equivale a ser esclavo de sí mismo. Procuraremos mostrar que por medio de su distinción entre dominio despótico y político, Aristóteles daría cuenta de los problemas suscitados en ambas discusiones con relación a la dimensión ético-política de la *dynamis*, coincidiendo con su maestro en la primacía del conocimiento y en la crítica a la identificación sofística de política y retórica. Desde el punto de vista aristotélico la retórica no se identifica con la política, si bien, reconoce Aristóteles, posee una *dynamis* propia y constituye una *téchne* en pleno derecho. Para Aristóteles, a diferencia de Platón, tanto el orador como el intemperante ejercerían un dominio efectivo. Mas la concepción del poder sustentada por los interlocutores de Sócrates, al no estar fundada en el conocimiento del fin del hombre y de la *pólis*, no es propia de los ciudadanos libres, sino otra forma de dominio despótico.

I.

La identificación entre retórica y política defendida por los oradores en el Gorgias sólo es concebible en el contexto de la *pólis* democrática en la cual el *lógos* se convierte en la herramienta política por excelencia. Al referirnos a la democracia en Atenas debemos atender al sentido que asumía ese término en el siglo V a.C. La forma de gobierno democrática no constituía el *a priori* de la vida política como hoy en día, pues se trataba de un fenómeno relativamente reciente que se erigía sobre un trasfondo de patente oposición y una constante tensión.³ Desde principios del siglo VI, con las reformas instauradas por Solón,⁴ se había iniciado en Atenas un proceso de democratización progresiva impulsado por la creciente fuerza que fueron asumiendo los sectores populares. Hacia finales de ese siglo, Clístenes había introducido importantes modificaciones de carácter político que implicaban una participación activa del ciudadano en los asuntos públicos al instaurar los *démoi* (aldeas o barrios) como núcleos básicos de una administración democratizada, cuya Asamblea (*ekklesía*) estaba integrada por todos los ciudadanos. A través del *démos* se accedía, además, al Consejo (*boulé*) y a las

3. Es Michel Narcy en su artículo «¿Qué modelos, qué política, qué griegos?» quien hace hincapié en las diferencias entre la actual concepción de la democracia como *a priori* de la vida política, y la concepción de la democracia por parte de los griegos, en quienes es inhallable lo que nosotros consideraríamos una teoría democrática de la democracia, pues se trataba más bien de una teoría aristocrática de la democracia. Por otro lado, sostiene que Marx es uno de los pocos que ofreció una traducción verdadera del griego *demokratía* en lugar de conservarlo bajo una forma simplemente transliterada. La traducción más literal es «el dominio ejercido por el *démos*» (más literalmente, habría que hablar de «la fuerza» ejercida por el *démos*); en términos marxistas, aventura Narcy, se trataría de «la dictadura del proletariado», en B. Cassin (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos*, Buenos Aires, Manantial, 1994, pp. 73-84.

4. El último rey de Atenas había depuesto su mando cerca del 700 y había sido reemplazado por un colegio de nueve arcontes seleccionados anualmente. No se sabe cómo eran seleccionados ni que relación guardaban entre ellos los nobles (*eupátridai*) que debían controlar la elección. Aparentemente, existía también una Asamblea que no tenía mayor peso. Las principales reformas instauradas por Solón son dos: la primera de ellas es la *seisákhtheia* o condonación de deudas a quienes habían sido esclavizados a causa de ellas y, como complemento de tal medida, la distinción legal entre el status del esclavo y del ciudadano. La segunda, fue la modificación de los requisitos para ejercer cargos públicos sobre la base de una distinción en cuatro clases de acuerdo con la renta anual establecida en base a la producción agrícola. Podían aspirar al arcontado y las principales magistraturas sólo los miembros de las dos primeras clases (*pentekosiomedimnoi* y *hippeis*). La última clase (*thêtes*) no podía ejercer ninguna magistratura y sólo se le permitía participar de las asambleas y los tribunales (Aristóteles., *Const. Aten.*, VII), pero sin el derecho a la palabra (cf. M. Rostovtzeff, *Greece*, New York, Oxford University Press, 1963, p. 90; Conrado Eggers Lan, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Eudeba, 1974, pp. 45-47 y Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 55-65).

magistraturas del Estado. Hacia mediados del siglo v, Efiltes profundizó la democratización al introducir una serie de leyes que limitaban drásticamente los poderes del Areópago, un consejo de origen aristocrático tradicionalmente conservador que había retenido importantes atribuciones de carácter político y que ya desde la época de Solón rivalizaba con el Consejo por las funciones legislativas. Las competencias sacadas al Areópago –controlar la administración pública, garantizar la constitución y juzgar a los magistrados– fueron transferidas a la Asamblea, el Consejo y los tribunales. Estas medidas, junto con la implantación de una remuneración diaria para los jurados, ampliaban aún más el poder del *démos*. Pericles radicalizó este proceso a través de dos medidas: la primera de ellas fue extender la práctica del sorteo directo entre los ciudadanos, tanto para la determinación de los magistrados como de los miembros del Consejo, suprimiendo así la elección previa de los candidatos; y la segunda fue la extensión de la paga diaria a todos los magistrados y cargos elegidos por sorteo, es decir a los miembros del Consejo y a los arcontes.⁵

Así se fue ampliando la base democrática al punto de admitir el derecho de participación de aquellos que, aun siendo libres, se dedicaban a tareas manuales tradicionalmente identificadas con la esclavitud. La participación en la Asamblea estaba abierta a todos los sectores de la clase de los libres, sean cuales fueren el nivel económico y la dedicación del ciudadano. En la democracia ateniense se produjo una diferenciación entre las actividades para las que se requería una *téchne* o preparación, por un lado, y la actividad política como tal, desempeñada colectivamente por el *démos* en la Asamblea, por otro. Sólo eventualmente y ante problemas puntuales se solicitaba la competencia de los especialistas en terrenos no referidos directamente a la decisión política. La actividad pública, por el contrario, no exigía ningún saber específico.⁶ Se había

5. Tal reforma fue llevada a cabo por Pericles para competir con Cimón, prototipo del *evérgeta* o benefactor aristocrático, frente a quien logra definir una nueva situación económica al disponer como medio principal de redistribución la *mosthophoria* o pago de salarios o indemnizaciones a cambio de servicios de tipo diverso. Este nuevo esquema económico sólo era posible como reverso del dominio del Egeo, que se presentaba como el fundamento material del equilibrio social entre los ciudadanos libres. (Cf. Domingo Plácido, *La sociedad ateniense durante la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Cátedra, 1995, p.16). Eggers Lan subraya el papel decisivo del imperialismo en el panorama económico que posibilitó la democracia ateniense, minorizando el rol desempeñado por la esclavitud (Conrado Eggers Lan, *op. cit.*, p. 104)

6. Al respecto cf. el mandato de Zeus a Hermes en el mito de Prometeo que pone Platón en boca de Protágoras: «A todos (debes infundir la justicia y el sentido moral), dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad» (*Protágoras*, 322c-d).

roto, pues, la limitación que equiparaba los derechos políticos no sólo a la posesión de la tierra y la nobleza de origen, sino también a ciertas cualificaciones intelectuales específicas.

Estas transformaciones políticas tuvieron lugar como respuesta al creciente peso de las clases inferiores. Los años en que se desarrolló la guerra del Peloponeso (431-404), así como los cincuenta años precedentes que median entre las guerras médicas y aquélla, llamados Pentecontecia,⁷ favorecieron la progresiva acumulación de poder por parte del *démos*. En este período, Atenas había agrupado las fuerzas de sus aliados bajo una nueva confederación, la liga de Delos, con el objetivo de continuar la guerra contra los persas y eliminarlos del mar Egeo. Progresivamente los atenienses fijaron los modos de colaboración de las distintas ciudades y establecieron un tributo para devastar los territorios del rey como represalia por los males sufridos. La liga de Delos, originariamente preventiva, fue dando lugar de este modo al imperio ateniense.⁸ Tucídides muestra cómo Atenas tuvo que luchar desde el principio contra sus propios aliados para conservar la cohesión del grupo.⁹ En este contexto la flota ateniense, compuesta mayoritariamente por *thêtes* que constituían la clase inferior que no participaba en el ejército hoplítico,¹⁰ cobra una importancia inusitada. Este grupo consolidó su posición y extrajo beneficios gracias al rol central que asumió la flota tanto en las acciones militares como en los crecientes intercambios extendidos por el Egeo. El poderío marítimo ateniense proporcionó, pues, ventajas a la población libre en su conjunto, pero benefició más fuertemente a las clases inferiores, para quienes significó una garantía de su propia libertad. Imperio y democracia fueron, pues, inescindibles y conformaron las dos caras de un mismo fenómeno.

Hacia mediados del siglo v, la vida política ateniense era regida por la Asamblea, foco de la discusión política pública, el debate y la decisión.¹¹ La democracia no sólo admitía, sino que favorecía el desarrollo de los protagonismos individuales sin necesidad de un reconocimiento institucional o formal del cargo. Esto parece explicar la afirmación de Tucídides según la cual en la época de Pericles la ciudad

7. Así lo denomina Tucídides en el primer libro de su *Historia de la Guerra del Peloponeso* al narrar lo ocurrido en los cincuenta años que median entre el fin de las Guerras Médicas (toma de Sesto en 478) y el inicio de la Guerra del Peloponeso con el objeto de analizar las causas de la guerra.

8. Respecto al «imperialismo ateniense» cf. Conrado Eggers Lan, pp. 99-102.

9. Con relación a la liga de Delos, cf. Tucídides I 96, Aristóteles, *Const. Aten.* xxiv, 2 y Pseudo Jenofonte, *Constitución de los atenienses*, I, 18.

10. Tal ejército estaba compuesto por la clase de aquellos que se podían costear su propio armamento (Plácido, *ibid.*, p. 120).

11. Ober, *op. cit.*, pp. 78-79.

era democrática de nombre, pero de hecho estaba gobernada por un solo hombre.¹² La destreza en el discurso público constituía el arma y la condición central de liderazgo, puesto que los asuntos más importantes de la política de estado eran decididos en base a discursos proferidos en la Asamblea. Pericles representa de manera acabada el modelo que alcanza el triunfo personal en la buena gestión de los asuntos de la *pólis* y sintetiza de manera perfecta acción y palabra.¹³ Todos los ciudadanos atenienses poseían el derecho de *isegoría*, que implicaba la libertad de palabra para dirigirse a la Asamblea, de modo tal que si algunos de ellos no hablaban en público, no se debía en ningún caso a una restricción legal.¹⁴ La *isegoría*, en tanto derecho de todos los ciudadanos a hablar, dio lugar a una participación más activa del ciudadano en la Asamblea, al autorizarlo a exponer y defender su punto de vista acerca de todos los asuntos de importancia para la *pólis*. Este concepto habría surgido en el contexto de la competición intra-élite,¹⁵ aunque posteriormente, con la fragmentación de las bases institucionales de la aristocracia de Atenas, la Asamblea ganó poder y se convirtió en el escenario de

12. Tucídides narra los desastres ocurridos en la guerra luego de la muerte de Pericles, y justifica los aciertos anteriores en estos términos: «La causa era que Pericles, que gozaba de autoridad gracias a su prestigio y a su talento, y resultaba además manifiestamente insobornable, tenía a la multitud en su mano, aun en libertad, y no se dejaba conducir por ella, sino que era él quien la conducía; y esto era así porque, al no haber adquirido el poder por medios ilícitos, no pretendía halagarla en sus discursos, sino que se atrevía incluso, merced a su prestigio, a enfrentarse con su enojo» (Tuc., II, 65, 8).

13. En *Tuc.* I, 139, 4, Pericles es presentado como «el de mayor capacidad para la palabra y para la acción [*légein te kai prássein dunótatos*]» afirmación que pone en evidencia la inextricable relación entre *práxis* y *lógos* en la democracia ateniense. Cf. también la asociación entre *práxis* y *lógos* en *Fedro* 269e, *Protágoras* 319a, Jenof. *An.*, III, 1, 45. Es posible rastrear tal asociación hasta la *Iliada* cuando se elogia a un joven guerrero: «Era experto en la lanza, valeroso en el cuerpo a cuerpo, y en la asamblea pocos aqueos lo superaban cuando los jóvenes discutían sus pareceres» (*Il.* xv 282-285). Cf. también *Iliada*, IX, 443 y Píndaro. *Nem.*, VIII, 8.

14. Cf. Eurípides, *Suplicantes*, 430-42, Platón, *Protágoras* 319 d y Josiah Ober, *op. cit.*, p.108. Incluso se alentaba la participación, tal como se manifiesta en el discurso de Pericles, según el relato de Tucídides: «Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil» (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 40, 2). En este contexto cobran sentido las acusaciones que le profieren los oradores a Sócrates, quien alentaba el carácter «libre» de los filósofos que «desconocen desde su juventud el camino que conduce al ágora y no saben dónde están los tribunales ni el Consejo ni ningún otro de los lugares públicos de reunión que existen en las ciudades» (*Teeteto*, 173 c-d). A los ojos del orador Calicles el hombre de edad que aún filosofa debe ser azotado, pues, «pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de las asambleas donde, como dijo el poeta, los hombres se hacen ilustres» (*Gorgias*, 485d).

15. Cf. Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1981, p. 98, quien se refiere a la *isegoría* en la sociedad homérica: «En las asambleas [de guerreros] la palabra es un bien común, un *koinón* depositado “en el centro”. Cada uno se apodera de ella por turno con el acuerdo de sus iguales».

la competencia entre posibles líderes. Dado que ahora la mayoría de los cargos públicos eran atribuidos por sorteo, la elite encontró en el ejercicio del *lógos* una manera de resguardar su hegemonía ante el resto de los ciudadanos.¹⁶ El resultado fue la convicción en los círculos aristocráticos de que una mayor libertad en el debate político era una buena medida para conservar el poder, así como la paradójica convicción de que el reino de la *areté* está más asegurado en la democracia.¹⁷ Este régimen se convierte pues en el escenario del *agón* aristocrático y es por eso que cuando habla de sí misma de lo único que dispone es del discurso de la aristocracia. Incluso los demócratas intentan demostrar que son ellos los que mejor aplican el principio de la *politeía* aristocrática.¹⁸ Sin embargo, más allá de las intenciones de los círculos aristocráticos, la *isegoría* fue considerada por los atenienses como el fundamento de la democracia. Aunque la mayoría de los ciudadanos atenienses no ejercitaban de hecho su derecho a hablar, la *isegoría* cambió la naturaleza de la experiencia de las masas en la Asamblea: de la aprobación o negación pasiva a propuestas de medidas de gobierno, pasó a una escucha atenta de los argumentos que competían. Estas condiciones explicarían, entonces, el lugar central que asume el perfecto manejo de la palabra a fin de alcanzar el liderazgo político durante la democracia ateniense.

Los discursos proferidos ante la Asamblea y los tribunales, como evidencian los debates antilógicos de la tragedia y la historiografía de Tucídides, implicaban una contraposición de opiniones y argumentos que refleja la concepción imperante según la cual es posible hablar con razón de una manera y de la contraria sobre el mismo tema.¹⁹ El hecho de que acerca de cualquier asunto sean posibles y legítimos dos discursos enfrentados entre sí abrió un espacio a la profesión de personajes que enseñaba a los jóvenes de las clases dominantes atenienses a actuar en el marco de la democracia y ejercer su dominio a través de la persuasión, para poder imponer el propio discurso sobre el otro y presentar como más fuerte

16. En tiempos de Clístenes, las elites reconocen las ambiciones de la masa como una nueva arma para usar unos contra otros. Las elites promueven entonces reformas democráticas, a la vez que respaldan sus pretensiones políticas con ostentaciones públicas de su riqueza y nobleza ancestral. (Josiah Ober, *op. cit.*, p. 85).

17. Cf. Michel Narcy, *op. cit.* p. 76.

18. Esta paradójica concepción de los atenienses se manifiesta con absoluta claridad en el personaje de Calicles que presenta Platón en el *Gorgias*, joven político perteneciente a una importante familia que aspira a una carrera brillante. Aunque se trata de un demócrata (Sócrates le atribuye en dos ocasiones «amor al *démos*»), su discurso se apoya en pilares netamente aristocráticos como el desprecio hacia la multitud y los débiles.

19. En estas raíces agonales de la democracia ateniense tiene su origen el pensamiento protagórico que enuncia que acerca de cualquier cuestión son posibles dos *lógoi antikeimenoí*, dos discursos enfrentados (DK 80A20). Cf. Aristófanes, *Nubes* 888-1130; y Tucídides, III, 36-48.

aquel que a los ojos de la Asamblea era originariamente más débil.²⁰ Estos personajes, en su mayoría extranjeros, que según el testimonio platónico se autoproclamaban sofistas u oradores,²¹ asumieron plenamente el carácter competitivo que comportaba la vida pública en la democracia ateniense e intentaron ofrecer un nuevo modelo pedagógico acorde al régimen democrático en que la educación tradicional había quedado desfasada e insuficiente.²²

El término *sophistés* con que se los designaba en un principio era sinónimo de *sophós*,²³ vocablo que refería a aquellos que poseen un saber general acerca de los asuntos humanos que se traduce en la capacidad para gobernar y aconsejar con prudencia. El sofista era el sabio que enseñaba y ofrecía al conjunto de la ciudadanía ateniense la posibilidad de adquirir saberes políticos relativos a los discursos (*lógoi*) a cambio de dinero. Es en este sentido que se constituyeron fundamentalmente como maestros de retórica, el arte que rige los usos del discurso tendientes a la persuasión.²⁴ Los términos usuales para designar a los políticos reflejan la importancia del ejercicio de la palabra en la labor pública, al punto que los oradores políticos son referidos en muchos casos como «los hablantes [*hoi légontes*]». ²⁵ Aunque el político ateniense puede ser llamado *demagogós* (aquel que dirige el *démos*) o *he-*

20. El discurso más fuerte (*kritton lógos*) representa el triunfo de la clase dominante a través de los oradores capaces de alcanzar el éxito en la Asamblea, de hacerse ilustres en la ciudadanía y de adquirir capacidad de persuasión para que el *démos* vote lo mejor. Protágoras, según el testimonio de Aristóteles, era quien enseñaba a convertir el argumento más débil en el más fuerte (cf. *Retórica*, II, 24, 1402a= DK 80A21).

21. Cf. *Protágoras* 317b «reconozco ser sofista» y *Gorgias* 449a: «*rhétor* es lo que me ufano de ser». Ya hemos deslizado la sospecha de que este grupo heterogéneo de intelectuales quizás no se haya concebido a sí mismo en tanto tal. El término «*sophistés*» tenía un sentido amplio que se superponía prácticamente con el de *sophía*, como veremos a continuación. Probablemente sólo luego del testimonio platónico asume cierto sentido «profesionalizado», al igual que el término *philosophós*. Cf. *supra* nota 1.

22. M. Rostovtzeff sostiene que los sofistas deben ser considerados los verdaderos padres de la teoría política (*op. cit.*, p. 90). Cf. también Thomas Cole, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Londres, The Johns Hopkins University Press, 1995, pp.139-140.

23. Aunque, según aclara Kerferd, el término «*sophós*» era un poco más amplio, pues incluía la habilidad o la destreza en cualquier campo, mientras que «*sophistés*» estaba confinado a aquellos que de una manera u otra funcionaban como los Siete Sabios, los exponentes del conocimiento en las comunidades arcaicas. Es por eso que podemos hablar de «sofistas pre-sofísticos» según Kerferd. Más tarde aludiría más específicamente a aquellos maestros itinerantes que daban lecciones por dinero, es decir a los miembros del movimiento que aquí estudiamos. Cf. Kerferd, «The first Greek Sophists», *The Classical Review*, 64 (1950), pp. 8-10; Andrew Ford, *op. cit.*, pp. 33-38 y Edward Hussey, «La época de los sofistas», en *Los sofistas y Sócrates*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991, p. 19.

24. Hacia mediados del siglo V *rhétor* es un término que designa a los individuos reconocidos como políticos expertos: aquellos que se dirigen a la Asamblea frecuentemente y que compiten en asuntos políticos con otros *rhétores*. Cf. Ober, *op. cit.*, p. 105.

25. Lisias 18, 18; 28, 9; 29,6. Demóstenes, I, 28, XXIV, 37, XXV, 41. Un orador también podía ser designado como hábil para dirigirse al público (*deinón o dunámenos legein*, Lisias 12, 86; 14, 38; 30, 24; Isócrates 21, 5)

gemón (aquel que gobierna), la primacía de términos descriptivos que enfatizan la habilidad para hablar y la función de consejeros sugiere que el discurso público era un aspecto central de su liderazgo. El vocabulario del activismo político en Atenas revela que la habilidad para la comunicación pública directa era condición de cualquier poder, autoridad o influencia política.²⁶ Uno de sus principales exponentes, Protágoras, se presentaba como maestro de *areté*, virtud que denotaba plenitud en el desarrollo de las propias potencias, la cual, en el caso del hombre, refiere específicamente a aquellas concernientes a la actividad política. El objetivo de sus enseñanzas era, pues, convertir a los hombres en buenos ciudadanos.²⁷

Los sofistas y los oradores adquirieron un lugar preponderante en la Atenas de la segunda mitad del siglo v. En Pericles encontraron protección y promoción, al punto que le encomendó a Protágoras la redacción de la constitución de la colonia de Turios.²⁸ Pero a medida que el desarrollo de la guerra del Peloponeso se fue revelando adverso a los atenienses y se empezó a derrumbar el imperio, sus cimientos entraron en discusión. Ya a la muerte de Pericles en el 429 comenzó una persecución política de su círculo intelectual, al cual pertenecían entre otros Anaxágoras y Protágoras, quienes fueron sometidos a procesos por impiedad entre el 420 y el 410.²⁹ Hacia finales de la guerra en el 404, Atenas em-

26. Cf. Ober, *op. cit.* p. 106-107.

27. Cf. *Protágoras* 318e-319a: «Lo que enseño es el discernimiento acerca de los asuntos domésticos [...] y también de los del Estado de modo que llegue a alcanzar el máximo poder en los asuntos del Estado tanto si se trata de hablar como si se trata de actuar». Soc: «Si realmente sigo tu razonamiento, me parece –añadí– que te refieres al arte de la política y que pretendes convertir a los hombres en buenos ciudadanos». Prot: «Ése es, efectivamente, el compromiso que asumo». A diferencia de Protágoras, Gorgias nunca se consideró un maestro de virtud, «por el contrario, se ríe de los demás cuando oyes esas promesas. Lo que él cree es que hay que hacer hábiles a las personas en el hablar». (*Menón*, 95c). Quizás esta podría ser una diferencia fundamental entre los oradores y los sofistas. Sin embargo tal distinción no parece del todo clara ni siquiera a Platón, quien en *Gorgias* 465c afirma: «como están muy próximos se confunden en el mismo campo y sobre los mismos objetos, sofistas y oradores y ni ellos mismos saben cuál es su propio empleo ni los demás hombres cómo servirse de ellos». Y en 520a afirma: «sofista y orador son dos cosas iguales o muy cercanas y semejantes». Sin embargo, aunque las considera muy próximas, Platón establece una diferencia de naturaleza y una jerarquía entre ellas: mientras la sofística implica un simulacro de la legislación, que pretende enseñar lo que mantiene sano a un Estado, pero sin un conocimiento real, la retórica es un simulacro de la justicia, pues pretende engatusar con la apariencia de justicia a los miembros de los tribunales. Puesto que el arte imitado por la sofística es mejor, esta es superior a la retórica (520a).

28. Cf. DK 80 A 1. Diógenes Laercio se apoya en el testimonio de Heráclides del Ponto, autor del siglo IV a.C. Acerca de la autenticidad de este testimonio y de la relación entre Protágoras y Pericles cf. José Solana Dueso, *Protágoras de Abdera, Dissoi Lógoi, textos relativistas*, Madrid, Akal, 1996, pp. 19-23.

29. Los dos intelectuales, junto con Sócrates y probablemente Eurípides, fueron acusados de *asébeia*, término amplio que se suele traducir por «impiedad» o «irreligiosidad». A lo largo de los últimos treinta años del siglo v se desarrolló una serie sugestiva de procesos contra herejías que, como señala la mayoría de los helenistas, encubre un trasfondo político contra el pensamiento «progresista» de Ate-

prendió un cuestionamiento a las prácticas ligadas a la democracia imperante en los años de la guerra de la cual la sofística y la retórica no podían salir ilesas por dos motivos: en primer lugar, porque se consideraba que habían sido los oradores formados por estos maestros los que han convencido a la Asamblea de tomar las medidas que han conducido al desastre en la guerra. Y, en segundo lugar, porque a la primera generación de sofistas extranjeros había sucedido una nueva generación que había trasladado los principios del imperio hacia el interior de la *pólis*.³⁰ El orador era visto entonces como el personaje que privilegiaba sus propios intereses por sobre los intereses comunes. El ambiente de polémica en torno a la retórica se refleja tempranamente en la discusión que, según Tucídides, tuvo lugar en la ciudad después de que se enviara una expedición de castigo contra los rebeldes de Mitilene. Allí se reprocha al *démos* ateniense el haberse hecho esclavo del brillo de las palabras y de los atractivos que lo acompañan, lo cual lo conducirá a su propia destrucción.³¹

Es en este contexto que escriben Platón y Aristóteles. La democracia ha sufrido dos cortas interrupciones en 411 y 404 a causa de revoluciones oligárquicas, de las cuales ha logrado sobreponerse, pero sus fundamentos han sido corroídos por la derrota en la guerra y por la consecuente precariedad económica que atra-

nas (cf. Eggers Lan, «Estudio preliminar» a la traducción de la *Apología de Sócrates* de Platón, Buenos Aires, Eudeba, 1978, pp. 26-33 y Eric Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston, Beacon Press, 1957, pp. 189 y ss.). En torno al proceso de Protágoras cf. José Solana Dueso, *op. cit.*, pp. 23-27.

30. En el último tercio del siglo cuarto aparece por primera vez el término «sofista» usado en sentido peyorativo en la comedia ateniense. Las *Nubes* de Aristófanes, que se exhibió por primera vez en el 423 se centra en el intento de Sócrates de convertir a un nuevo rico en un «hábil sofista [*sophistên dexion*]» (*Nubes*, 1111) a fin de evadir sus deudas en la corte. Este sentido peyorativo aparece también en un fragmento del comediógrafo Eupolis (frag. 353 Kock) que probablemente se haya estrenado también en el último cuarto del siglo V. En Platón, Jenofonte e Isócrates el sentido peyorativo de «sofista» es una constante y de allí continuó hasta nuestros días (Cf. Andrew Ford, «Platonic Insights : sophistic» en KLMR, New York, Oxford University Press, 1993, pp. 37-39). Con respecto al descrédito en que han caído los oradores políticos cf. Josiah Ober, *op. cit.*, pp. 170-177.

31. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* III, 36-49. Los discursos de Cleón y Diódoto que allí se presentan polemizando poseen la peculiaridad de que ambos critican el mal uso de la retórica y, en el caso de Cleón, la propensión del *démos* ateniense a dejarse encantar por los *lógoi*. Cleón profiere estas duras acusaciones a los miembros de la Asamblea: «No hay como vosotros para dejarse engañar por la novedad de una moción ni para negarse a seguir adelante con la que ya ha sido aprobada; sois esclavos de todo lo que es insólito y menospreciadores de la normalidad. Por encima de todo cada uno de vosotros anhela poseer el don de la palabra, o, si no es así, que, en vuestra emulación con estos oradores de lo insólito, no parezca que a la hora de seguirlos quedáis rezagados en ingenio, sino que sois capaces de anticiparos en el aplauso cuando dicen algo agudo; sois tan rápidos en captar anticipadamente lo que se dice como lentos en prever sus consecuencias. Buscáis, por así decirlo, un mundo distinto de aquel en que vivimos, sin tener una idea cabal de la realidad presente; en una palabra, estáis subyugados por el placer del oído y os parecéis a espectadores sentados delante de sofistas más que a ciudadanos que deliberan sobre los intereses de la ciudad» (III, 38, 5-7).

viesa la *pólis*. La democracia restaurada sin su base imperialista es sólo expresión de una crisis de la cual surgirá la filosofía política de Platón y de Aristóteles, quienes encuentran en los sofistas los interlocutores predilectos a la hora de discutir las prácticas políticas democráticas. Sin embargo, no debe pasarse por alto que la primera generación de sofistas, representada fundamentalmente por Protágoras y Gorgias, fue contemporánea de Sócrates³² y que Platón y Aristóteles discuten sus doctrinas en un marco histórico que ha cambiado radicalmente: del imperio ateniense se ha pasado a una *pólis* herida de muerte. Tampoco se debe olvidar que fue el régimen democrático el que condenó a muerte a Sócrates,³³ el más excelente de los hombres a los ojos de Platón, en el 399. Pero, a pesar de esta separación en el tiempo y la abierta hostilidad que manifiestan Platón y Aristóteles a los sofistas y al régimen por ellos defendido, paradójicamente, es gracias a la radical oposición que ejercieron ambos filósofos ante la postura de sus adversarios sofistas que nos ha llegado la mayor parte de los textos conservados de estos últimos. La tarea de rastrear y recortar el pensamiento sofístico en la obra de los filósofos se revela entonces como una tarea ardua, porque los contextos en que nos son transmitidos los textos sofísticos son aquellos en que se debaten. En los escritos de Platón aparecen varios sofistas discutiendo con Sócrates sobre diversos temas éticos, políticos o pedagógicos, y los ecos de esta querrela llegan a las obras de Aristóteles, siempre con un fuerte sesgo polémico. Ambos filósofos nos ofrecen, pues, la posibilidad de reconstruir hasta cierto punto las características de la enseñanza sofística y su concepción de la actividad política, así como la de entender en qué medida la reacción contra los sofistas influyó en la constitución de su propia teoría política.

II.

En esta sección trataremos de dar cuenta de las dos concepciones acerca de la política que se oponen en el *Gorgias* sin atender al esquema argumentativo total del

32. Gorgias nació entre el 485 y el 480 y, según la tradición, vivió hasta los 109 años, de manera que debe haber muerto cerca del 375. Protágoras nació c. 490 a.C y vivió aproximadamente hasta el 421. Sócrates nació c. 470 y murió en el 399, de manera que ambos sofistas eran, al menos, diez años mayores que él.

33. Es Meleto, respaldado por Anito, renombrado líder demócrata, quien presenta la acusación contra Sócrates en 399 por los delitos de *asébeia* (impiedad) y corrupción de los jóvenes (cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 1). Los lazos de amistad que lo habían unido a políticos tan denostados por los demócratas como Alcibiades y Critias fueron, seguramente, la principal causa de la acusación. La acusación religiosa tenía un claro trasfondo político y así se manifestaba en el escrito que publicó Policrates diez años después de la muerte de Sócrates y que discute Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates* (cf. Conrado Eggers Lan, «Estudio preliminar»..., *op. cit.*, pp. 10-43).

diálogo, pues un examen pormenorizado de éste nos impediría pasar por alto puntos que, si bien constituyen los escalones de la refutación llevada a cabo por Sócrates, escapan al objeto de este trabajo. La exposición de las dos concepciones enfrentadas acerca de la politicidad que aquí se propone supone la obvia dificultad de tomar como fuente principal un diálogo platónico que constituye uno de los más encendidos alegatos en favor de la filosofía (lo cual, a partir de la rígida oposición postulada por Platón supone un rotundo rechazo a la retórica). Los obstáculos que se desprenden de aquí son dos: el lugar de debilidad en que son situados los oradores y la posición ofensiva que asume Sócrates en desmedro de una presentación acabada de su concepción acerca de lo político. En lo que se refiere al primer obstáculo, ya la imposición del formato dialógico por parte de Sócrates deja al sofista en clara situación de desventaja al no permitirle desplegar su principal recurso, la elocuencia, como arma defensiva. Sócrates fija desde el comienzo el ritmo de la conversación y sus interlocutores se avienen a respetarlo. Por otro lado, la posición defendida por los oradores en muchos puntos se sirve de argumentaciones que, por un lado, parten de presupuestos claramente cínicos (recurso con el que Platón buscaría generar un rechazo moral en el lector), y por otro, manifiestan una ostensible debilidad en cuanto a su consistencia. Sus defensores son personajes que ante el examen de Sócrates se revelan absolutamente inescrupulosos, o, en el mejor de los casos, de una ingenuidad sospechosa. En lo que se refiere a esta dificultad, trataremos de, obviando los rasgos caricaturescos del retrato trazado por Platón en esta obra militante, ir extrayendo del diálogo los pilares sobre los cuales se sustentan las concepciones retórica y filosófica acerca de la política sin distorsionar la presentación platónica. Para contrabalancearla recurriremos al *Encomio de Helena* de Gorgias, cuyo análisis nos permitirá reponer algunos elementos relevantes de la posición defendida por los oradores. El segundo obstáculo que se desprende de la toma de partido platónica es que la retórica en este diálogo asume una clara posición defensiva: Sócrates constriñe a sus adversarios a presentar los supuestos y los principios de su disciplina e inmediatamente se lanza al ataque, con lo cual la posición socrática se iría delineando como contracara de la posición sofística. Sin embargo, sobre todo hacia el final del diálogo, Sócrates despliega varios discursos en los cuales ofrece elementos positivos de su doctrina, de manera que este diálogo no se agota en su carácter refutativo, sino que ofrece elementos sustantivos en lo que se refiere a la concepción política socrático-platónica.³⁴

34. En 465e-466a Sócrates reconoce haber desarrollado largos discursos, ejercitando así la *macrología* que les había censurado a sus adversarios, y los justifica en función de la insuficiencia dialéctica

La primera pregunta que se desprende de la lectura del *Gorgias* se dirige a establecer la relación que guardan entre sí las diferentes secciones que lo conforman. El diálogo, en que se suceden tres interlocutores de Sócrates (Gorgias, Polo y Calicles) parece escindirse en torno a dos ejes claros, el primero de los cuales está constituido por la noción de retórica y el segundo por la noción de felicidad o buena vida.³⁵ El diálogo parece virar de tema en la discusión con Polo. Sin embargo, rara vez encontramos en el contexto de la obra platónica un diálogo que no guarde una férrea unidad, aunque en muchos casos se vaya componiendo a la manera de una espiral que aparenta alejarse del tema de investigación originariamente propuesto. Aquí postularemos como punto neurálgico e hilo conductor la noción de *dynamis*, que no sólo articula los dos ejes mencionados, sino que también oficia como bisagra entre retórica y filosofía, por un lado, y sus respectivas concepciones de lo político, por el otro.

El análisis de la noción de *dynamis* en los discursos de los tres oradores, por un lado, y en el de Sócrates, por otro, nos permitirá ofrecer una consideración acerca de la relación que establece Platón entre filosofía y política. El término *dynamis*, que significa capacidad, poder, potencia o habilidad para hacer, va sufriendo deslizamientos semánticos que, lejos de situarnos frente a un caso de mera homonimia, evidencian el punto en el cual la retórica encuentra sus raíces: una cierta concepción del *lógos* a la luz de la cual la distancia que lo separa de la *dynamis* política o *práxis* es eliminada. Desde el punto de vista de la retórica, el discurso, el poder y la acción se identifican: tener la capacidad de encontrar las palabras adecuadas en el momento adecuado es acción.³⁶ Sólo a partir de esta ecuación entre *lógos* y *práxis* postulada por la sofística los dos ejes que atraviesan el diálogo no sólo encuentran un punto de contacto, sino que se iluminan el uno al otro.

Comenzaremos entonces refiriendo brevemente a la posición gorgiana respecto al *lógos*, a la luz de la cual se aclarará la posición defendida por el personaje de Gorgias en este diálogo.³⁷ En la caracterización del *lógos* del *Encomio de Helena*

de su interlocutor, pues cuando se expresa brevemente, sostiene, Polo no comprende ni puede utilizar sus respuestas.

35. Al respecto, cf. el esquema que ofrece Dodds para describir la combinación de estos dos temas en el cual se manifiesta en la primera mitad del diálogo una primacía del problema de la retórica y en la segunda mitad, en especial en la conversación con Calicles, una clara primacía de la buena vida. (p. 3)

36. Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 26, quien subraya el peso político del *lógos* en el pensamiento griego.

37. Robert Wardy le confiere tanta importancia a la relación entre el *Encomio de Helena* y el *Gorgias* que sugiere que la *epideixis* de Gorgias a la que se refiere Calicles a la que han llegado tarde Sócrates y Querofonte debía tratarse del *Encomio*. Cf. R. Wardy, *The Birth of Rhetoric*, London, Routledge, 1996, p. 58.

en tanto máximo soberano (*mégas dynastés*) se pone de relieve la superposición entre retórica y política concebida por Gorgias. «Es capaz [*dynatai*], afirma allí, de acabar con el miedo, suprimir el dolor, producir alegría e intensificar la compasión» (*Helena*, 8). En tal caracterización aparece en dos ocasiones la noción de *dynamis*. Esta vinculación entre *dynamis* y ejercicio de la palabra es central para comprender la posición gorgiana en el diálogo platónico. El segundo punto que interesa señalar aquí de la concepción gorgiana es la equiparación entre la palabra y otras formas de compulsión: los dioses, la necesidad, la violencia, el amor. Todos ellos aparecen, junto con el *lógos*, como posibles causas de las desventuras de Helena, a quien la tradición se ha equivocado al culparla de haber causado la guerra de Troya, pues ha sido víctima de la compulsión ejercida por alguna de estas causas a las cuales ningún mortal puede oponerse: «Lo persuasivo tiene, por un lado, un nombre contrario a la necesidad, pero por otro, su misma *dynamis*. Entonces, el *lógos* que persuadió al alma fuerza a la que persuadió tanto a someterse a las cosas dichas como a consentir en las cosas hechas» (*Helena* 12).³⁸ La persuasión somete tanto como la fuerza, constituyendo una suerte de *páthos* del que resulta imposible escapar. Gorgias reconoce así la imposibilidad de una distinción clara entre violencia y persuasión.³⁹ Un tercer elemento que debemos mencionar aquí es el rol que asume la *dóxa* en este esquema postulado por Gorgias: «no es posible recordar el pasado, ni examinar el presente ni adivinar el fu-

38. He seguido para la traducción del *Encomio* el texto establecido por Untersteiner. Sin embargo, en la traducción de este pasaje sigo el texto establecido por Blass. El pasaje, muy corrompido, presenta diversas reconstrucciones, pero la más convincente a nuestro entender, es ésta. Cf. Untersteiner, *Sofisti*, Testimonianze e frammenti, II, Florencia, La nuova Italia, 1949-1962, pp. 88-113.

39. Contra esta afirmación cf. Hannah Arendt, quien sostiene una tajante oposición entre *lógos* y violencia en el pensamiento griego, pues mientras la violencia era concebida como un modo-prepolítico que suponía una dimensión despótica, el *lógos* es la forma política que supone una relación entre pares. (*op. cit.*, pp. 26-27). Tal oposición es de raíz aristotélica y será analizada en la sección que sigue. Pero, según considero, no puede ser extendida al pensamiento griego en general, pues la violencia y la persuasión ejercidas por el *lógos* son homólogos y a la vez diferentes en el pensamiento griego. Es evidente que en el caso de Gorgias la oposición entre persuasión y violencia no es tan clara, a menos que reduzcamos toda violencia a violencia física. El presupuesto según el cual la palabra excluye una dimensión violenta supone un interlocutor racional inmune a las pasiones a la hora de deliberar en lo que concierne a los asuntos públicos. Esto no está presente al menos en el caso de la tragedia (cf., por ejemplo, Esquilo, *Agamenón* v. 385-387), ni en el de la retórica, y, nos atreveríamos a afirmar, tampoco en el caso de Platón, quien considera peligrosos ciertos empleos «hechizantes» de la palabra (razón que lo ha conducido a una crítica feroz de la retórica y la poesía). En la misma línea que la autora, Josiah Ober opone dos clases de poder diferentes: el de la persuasión (ejercida por la retórica) y el de la violencia. A la luz de estos pasajes de Gorgias aquí estudiados tal oposición se descubre también inexistente. («Power and Oratory in Democratic Athens: Demosthenes 21, Against Meidias» en Ian Worthington (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in action*, London, Routledge, 1994, pp. 85-108, 86 y 87).

turo. De suerte que, en la mayor parte de los casos, la mayoría de los hombres toman la *dóxa* como consejera del alma. La opinión, que es vacilante e incierta, envuelve a quienes de ella se sirven en suertes vacilantes e inciertas» (*Helena*, 11). Esta crítica a la *dóxa* parece adelantar la crítica a la que será sometida en la obra platónica. Sin embargo, a diferencia de Platón, Gorgias no ofrece ninguna alternativa al engaño que podría postularse como correlato objetivo de la *dóxa*, ni profiere ningún juicio moral contra esta forma lábil de conocimiento, que en sí misma no podría ser calificada de justa ni injusta. Sólo el empleo que de ella se haga admitirá una calificación en esos términos. El engaño es considerado en sí mismo moralmente neutro; sólo el fin con el que se lo utilice podrá ser calificado de justo e injusto. Quien logra producir el engaño en el ámbito de la tragedia, establece un fragmento de Gorgias, es más justo que el que no lo logra y el engañado más sabio que quien no lo es.⁴⁰ Vale traer a colación aquí la llamada por Untersteiner «tragedia gnoseológica» que subyace al planteo gorgiano acerca del *lógos*.⁴¹ En el *Tratado sobre el no ser* Gorgias había postulado la escisión total entre ser y *lógos*, al afirmar que aunque algo fuera y pudiera ser conocido, no podría ser comunicado a otro, lo cual desembocaría, sin embargo, en lo que Barbara Cassin ha denominado una «logología» que invierte la ontología parmenídea: el ser, antes soberano, pasa a ser un efecto del decir.⁴² Los discursos de los políticos, los físicos, los poetas y los filósofos,⁴³ se medirán también por su poder de persuasión y no ya por dar cuenta de una verdad. Para recapitular entonces, hemos relevado tres aspectos del discurso gorgiano que, según entendemos, operan como trasfondo en el diálogo platónico: la caracterización del *lógos* en términos de poder (*dynamis*), la asimilación del *lógos* a otras formas de violencia y la postulación de la *dóxa* como «consejera del alma» en lo que concierne a los asuntos en los que la persuasión actúa.⁴⁴

40. Cf. DK 82B23 y 23a. Este último fragmento transmitido por Plutarco relata una anécdota sugestiva. Ante la pregunta de por qué los tesalios eran los únicos a quienes no engañaba, Gorgias habría respondido: «son demasiado ignorantes para ser engañados por mí».

41. Cf. Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, tomo I, Paris, Vrin, 1993, p. 213.

42. Cf. Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 11-15.

43. Sobre el sentido que adquiere el término «*philosophós*» en este contexto pre-platónico cf. Pierre Hadot, ¿*Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 27-34.

44. Varios intérpretes han entendido que Platón considera a Gorgias un pensador de poca monta. Gorgias estaría presentado meramente como un viejo *gentleman* (Dodds, *Plato's Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford Press, 1959, p. 9) o un hábil orador (J. M. Robinson, «On Gorgias», en E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos y R. M. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument*, Assen, 1960, pp. 49-60). Sin embargo, por detrás de ciertos rasgos caricaturescos, el sofista es presentado defendiendo una doctrina acerca de la retórica y la política que, por cierto, a los ojos de Platón resulta peligrosa a la luz de la afanosa refutación que ofrece contra ella a lo largo del diálogo (aun en las discusiones con los otros dos oradores). Por otro lado, es extraño que los comenta-

Retomemos ahora el *Gorgias*.⁴⁵ La pregunta acerca de la *dynamis* de la *téchne* retórica abre el diálogo entre Sócrates y Gorgias: «¿cuál es la *dynamis* (poder) de la *téchne* (arte) que practicas y enseñas?» (447c),⁴⁶ a lo cual el orador responde que es experto en el arte de la retórica (*retoriké*) y que en consecuencia es un orador (*rhétor*) y que es *capaz* (*dynatos*) de hacer oradores a otros (449a-b). Ante las preguntas de Sócrates que tienden a determinar sobre qué (*peri ti*) trata la retórica, Gorgias responde que es sobre los discursos (*peri lógous*, 449d). Sin embargo, esta respuesta no satisface a Sócrates, pues hay otras artes que se ocupan de los discursos, de manera que Gorgias se ve en la obligación de especificar el objeto del *lógos* que, a su vez, es objeto de la retórica. Afirma pues que se trata de un arte en la cual «toda la acción (*práxis*) y ejecución (*kyrosis*) se producen a través de la palabra [*dia lógon*]» y en la cual la palabra y la acción son casi iguales (450d-e). Este arte *hace capaces* para hablar (*légein ge poiêi dynatoús*) y para pensar (*phronêin*, 449e) y es el mayor bien, pues no sólo procura libertad sino que permite dominar a los demás en el ámbito de la *pólis* en la medida en que «es *ser capaz* de persuadir por medio del *lógos* a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el consejo y en toda otra reunión en que se traten los asuntos políticos [*politikós xúllogos*]» (452d-e). Aquello que confiere *dynamis* a la retórica es su capacidad de persuasión, en virtud de la cual el resto de los hombres queda a merced del orador. Gorgias especifica de qué persuasión se trata y revela el nexo entre retórica y política: se trata de la persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas sobre lo que es justo e injusto (454b). De manera que en estos pasajes, en primer lugar, se establece el lenguaje del dominio, planteado fundamentalmente en términos de la relación libre-esclavo, que atravesará todo el diálogo; en segundo lugar, se anticipa la asimilación entre la palabra y la acción; y por último, se delimita claramente la política como ámbito de acción del orador.

Interesa especialmente aquí desarrollar el segundo punto que concierne a la relación entre palabra y *práxis*. Gorgias caracteriza la retórica como vínculo ejecutivo entre discurso y realidad: la retórica, en cuanto único medio de imponerse

dores se sirvan de la caracterización platónica de Gorgias para evaluar la importancia real concedida por el filósofo a este adversario. Platón aparenta una indiferencia absoluta hacia sus grandes rivales (Antístenes y Demócrito, por ejemplo, no son mencionados jamás en sus diálogos aunque es posible rastrear una discusión de sus doctrinas en toda la obra platónica).

45. Para el texto griego del *Gorgias* seguimos la edición de E. Dodds, *op. cit.*

46. Thomas Cole señala que esta es la primera vez que aparece este término «*rheteriké*» en la historia, lo cual se ofrece como sustento de su tesis de la invención de esta *téchne* por parte de Platón. Sin embargo, este diálogo se manifestaría como un sinsentido si, al margen del nombre que se le confiera, la retórica no estuviera ya constituida como una actividad ya existente ejercida por un grupo de hombres que de hecho la concebían como una *téchne*. De lo contrario deberíamos hablar, antes de Platón, de rétores sin retórica (*op. cit.*, p. 2).

ante la *pólis*, confiere *dynamis* al resto de las *téchnai* (artes o técnicas, 456a). Es, entonces, la que otorga al discurso estatus de acción. Aunque Gorgias le reconoce un espacio a las otras *téchnai*, sostiene, sin embargo, que la retórica abraza y tiene bajo su dominio la *dynamis* de todas ellas, pues sin su auxilio, serían absolutamente inoperantes (456a). Dado que tal poder, continúa Gorgias, se impone frente a las demás técnicas, cualquier otro técnico queda reducido a esclavo frente a tal poder.⁴⁷ Es la retórica, entonces, la que permite al resto de las técnicas intervenir en el curso de las cosas en la medida en que se presenta como el nexo ejecutivo necesario en el contexto de la *pólis* democrática. Frente a la posición de Sócrates, para quien en cada elección se debe preferir al más hábil en su oficio, por lo cual el orador no debe intervenir cuando se celebra una asamblea para elegir médicos, constructores de naves, arquitectos, estrategas, o cualquier otra clase de técnicos, Gorgias defiende al orador-político como aquel que debe decidir acerca de estos puntos. Aunque reconoce la necesidad del consejo de los técnicos, sostiene que en la elección de tales personas son los oradores quienes hacen prevalecer su opinión (456a). De manera que siempre hay una decisión previa a la del técnico en lo que concierne a los asuntos de la *pólis* y es la decisión del orador-político. Por eso las decisiones militares, respecto a los arsenales, las murallas de Atenas y la construcción de los puertos proceden de los consejos de Temístocles y de los de Pericles, y no de los expertos en estas obras (455d-e), pues es el político quien decide en lo relacionado con el bien de la *pólis*. Pero, aunque el orador es capaz de hablar contra toda clase de personas y sobre todas las cuestiones, hasta el punto de producir en la multitud mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él quiera, esta *dynamis* no lo autoriza a privar de su reputación al resto de los técnicos, sino que se debe emplear con justicia. Si alguien, aprovechando la *dynamis* de este arte, obrara injustamente, no por ello se debe odiar ni desterrar al que le instruyó, pues este transmitió su arte para un empleo justo, aun cuando el discípulo lo utilice con el fin contrario (457a-c). La retórica se revela así como un poder moralmente neutro a los ojos del sofista.

Otro punto relevante en el discurso de Gorgias es la importancia que adquiere la *dóxa* en su planteo. Gorgias acepta la distinción socrática entre conocimiento (*epistéme*) y opinión (*dóxa*) (454d) y admite que ambos suponen la persuasión, pues para saber o creer algo es necesario estar persuadido de ello. Pero, mientras

47. Es interesante un pasaje de *Teeteto* 172c-177c en que Sócrates invierte este planteo: los oradores son esclavos de la multitud y de la política porque hablan siempre con la urgencia del tiempo, no pueden componer sus discursos sobre lo que desean, ya que la parte contraria está sobre ellos y los obliga a atenerse a la acusación escrita. Sus discursos versan siempre sobre algún compañero de esclavitud. Desde jóvenes sufren esclavitud.

la *epistème* no puede sino ser verdad, la *dóxa* puede comportar verdad o falsedad. Se trata de un conocimiento incierto. Ahora bien, tanto el orador como la multitud a la que intenta persuadir se mueven en el ámbito de la *dóxa*, de la pura creencia. El orador que, a los ojos de Sócrates desconoce los objetos acerca de los cuales habla: lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, ha inventado cierto procedimiento de persuasión que ante los ignorantes le permite parecer más sabio que los que saben (459b-d).⁴⁸ Sócrates establece así una oposición entre quien sabe y quien dice saber acerca de las cuestiones que conciernen a la política, oposición esta que, podríamos pensar, desde el punto de vista del orador sería considerada absurda: en el ámbito de la política, la distinción entre ser y apariencia se disuelve y el eximio político es aquel que parece serlo. Justamente la «habilidad» y el «conocimiento» político se miden siempre en términos de la opinión; por eso, desde este punto de vista, la facultad humana que concierne a las cuestiones políticas es la *dóxa* y no la *epistème*. Detienne subraya la importancia que asume el término «*dokēin*» en el vocabulario político griego. Se trata del verbo de la «decisión» política por excelencia, pues implica un saber inexacto de lo que es inexacto.⁴⁹ Para Sócrates, en cambio, es imposible enseñar retórica si previamente no se conocen las materias acerca de las cuales trata, es decir lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. Ante esto Gorgias responde que si las desconoce las aprenderá también con él. A partir de *Menón* 71e podemos inferir que aquello acerca de lo cual podía llegar a instruir era

48. Las cualidades estéticas y morales aquí mencionadas son los objetos «discutibles» acerca de cuya definición inquiría Sócrates y en busca de cuya explicación Platón postulará la teoría de las Ideas en los diálogos inmediatamente posteriores al *Gorgias*. Es claro, entonces, que el sofista pretende erigirse como una voz autorizada en el mismo ámbito y respecto de los mismos objetos que el filósofo y es a la luz de tal pretensión como debe interpretarse la batalla emprendida por Platón contra los sofistas. Por otro lado, al margen de la teoría de las Ideas, la posición socrática y sofística frente a la pregunta por el «qué es» es diametralmente opuesta y podría entenderse que acá entra en juego una disputa a nivel ontológico, siempre subyacente: al universal paradigmático que intenta alcanzar la pregunta socrática se opone la enumeración de casos presentados por Gorgias como respuesta a la pregunta por el qué es (cf. *Menón*, 71e).

49. Cf. Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1981: «La sofística y la retórica, que surgen con la ciudad griega, están una y otra fundamentalmente orientadas a lo ambiguo, ya que se desarrollan en la esfera política, que es el mundo de la ambigüedad misma, y a la vez, porque se definen como instrumentos que, por una parte, formulan en un plano racional la teoría, la lógica de la ambigüedad y, por otra permiten actuar con eficacia sobre este mismo plano de ambigüedad.» (p. 122). Detienne agrega que con el verbo *dokéo* que denota siempre la actitud frente a la ambigüedad de lo real se vincula estrechamente la noción de *kairós*, medular tanto en el pensamiento de Gorgias como en el de Protágoras. El *kairós*, según un testimonio de Dionisio de Halicarnaso de raíces presuntamente gorgianas, «no se da a la *epistème*, sino a la *dóxa*». Acerca de la noción de *kairós* en Gorgias, cf. Mario Untersteiner, *op.cit.*, pp. 176-179.

sobre los valores socialmente admitidos, recogidos empíricamente no en una definición, sino en una enumeración.⁵⁰ Gorgias defendería pues, como señala Poratti, una suerte de «ética de la situación», de fenomenología moral en donde se aceptan sin más y se presuponen los valores socialmente admitidos, dando por supuesto el conjunto contingente de capacidades socialmente estimadas.⁵¹ Este es el punto central de la crítica de Sócrates a Gorgias: que en desconocimiento de las cosas *en sí mismas* y las materias que conciernen a lo justo y lo injusto inventó un procedimiento persuasivo que ejerce su poder sobre los ignorantes. Frente a la afirmación de Gorgias, según la cual él enseñará a quien no lo posea el conocimiento acerca de lo justo e injusto, Sócrates opone una de las más claras formulaciones del llamado «intelectualismo socrático»: difícilmente el orador pueda enseñar acerca de los justos si no hace más justos a los hombres, pues de la misma manera que quien aprendió medicina es médico, y quien aprendió arquitectura arquitecto, es preciso que quien aprendió qué es lo justo sea justo (460a-b). Dejando a un lado la discusión de esta tesis socrática, interesa evidenciar la premisa implícita del pensamiento gorgiano que Sócrates ataca aquí. La posición de Gorgias, análoga a la sostenida por Protágoras en el diálogo que lleva su nombre, supone que en lo que concierne a los asuntos políticos todos los hombres cuentan *a priori* con cierta competencia: en este sentido todo aquel que se aboque a la tarea retórico-política podrá participar y decidir acerca de los asuntos de la *pólis*. Lo justo y lo injusto se deben determinar en el marco de la comunidad, son productos de la interacción política que supone en todos los casos una homología, es decir, una dimensión discursiva que se despliega en los ámbitos políticos de discusión. El conocimiento acerca de lo justo y lo injusto nacería, pues, a partir de la práctica retórico-política.

Así, para concluir con este primer episodio del diálogo, en el discurso de Gorgias la *dynamis* se encarna en la figura del orador, encuentra su espacio de acción en el ámbito político y es presentada como aquello gracias a lo cual la palabra converge con la acción.

Los otros dos interlocutores de Sócrates son Polo y Calicles. Ambos pertenecen, aparentemente, a una generación posterior a la de Sócrates y Gorgias, es decir a la generación de Platón, la cual ha sufrido ya la derrota en la guerra y la consecuente crisis de la *pólis* ateniense. Platón caracteriza esta nueva generación

50. Cf. Aristóteles, *Política*, 1,1 1260 a: «se engañan a sí mismos los que dicen en términos generales que la virtud es la buena disposición del alma, o la rectitud de conducta, o algo semejante. Mucho mejor hablan los que enumeran las virtudes, como Gorgias que los que las definen así».

51. Cf. Armando Poratti, «De la sofística antigua a la aldea global» en *El pensamiento antiguo y su sombra*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, p. 96.

de oradores de manera diferente a la de Gorgias, quien había mantenido con Sócrates una conversación cordial y, a no ser por ciertos intentos de escabullirse de la discusión, se había sometido educadamente al interrogatorio socrático. Los otros dos oradores, en cambio, no manifiestan ni los escrúpulos de Gorgias, ni su buena educación. La violencia, ya sugerida desde la primera línea del diálogo,⁵² irá agudizándose en las sucesivas conversaciones, al punto que Calicles, al cabo de una serie de insultos a Sócrates, abandona la discusión. Sin embargo, a pesar de las diferencias de actitud entre Gorgias y los otros dos oradores, creemos que en cuanto a la concepción del poder y de la retórica no hay diferencias sustanciales y que Platón intenta exhibir la verdadera naturaleza de la retórica encarnando los principios enseñados por Gorgias en estos dos personajes que ya no revisten sus discursos de los buenos modales gorgianos. En general se ha visto entre Gorgias y sus dos discípulos una diferencia fundamental: en Polo y Calicles sería posible encontrar un compromiso ético-político ausente en Gorgias. Tal principio establecería que la retórica ofrece el secreto del éxito, que se identifica con la *dynamis*. En Gorgias, en cambio, habría una suerte de tensión entre una retórica formal y una sustantiva; su discurso encubriría una suerte de dilema ante el cual ofrecería una respuesta la posición «sustantiva» adoptada por Polo y Calicles.⁵³ Es innegable que Polo y Calicles insertan elementos sustantivos, vinculados, fundamentalmente, con una exaltación del deseo y del individuo, totalmente ausentes en el esquema delineado por Gorgias. Sin embargo, como hemos intentado demostrar en las consideraciones precedentes, el desplazamiento del sentido de *dynamis* como capacidad a *dynamis* como poder, la introducción del lenguaje del dominio y el lugar central asumido por el orador en la *pólis* se exhibían con toda claridad en su discurso. Tales consideraciones conforman el esqueleto del esquema que retomarán Polo y Calicles, quienes no revertirán el planteo acerca de la política y la retórica sostenido por Gorgias, aunque llevarán aún más lejos su consideración acerca de la *dynamis*.

Dejando al margen muchos de estos elementos sustantivos que se ofrecen en el discurso de Polo y Calices, relevaremos sólo lo que concierne al tratamiento que se hace de la *dynamis* y de la concepción acerca del dominio. En la discusión con Polo la *dynamis* es el punto de inflexión entre la posición socrática y la del

52. El diálogo se abre con la afrenta de Calicles a Sócrates que llega tarde para escuchar la *epideixis* de Gorgias. «Así dicen que conviene llegar a la guerra y al combate (*polémou kai máches*), Sócrates» (447a), poniendo ya de relieve el espíritu polémico que se manifestará a lo largo del diálogo.

53. Nos referimos aquí, fundamentalmente, al artículo de Stephen Halliwell, «Philosophy and Rhetoric» en Ian Worthington (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, London, Routledge, 1994, pp. 222-243, pp. 228 y 229. Cf. también Monique Canto-Sperber, *op. cit.*, p. 59, en que encuentra que el discurso sobre el poder aparece con nitidez en Polo y Calicles.

orador: es en torno a ella que se produce el enfrentamiento entre los dos personajes. A poco de comenzar el diálogo, Polo exalta el poder de los oradores en las ciudades ante la afronta socrática que le niega incluso el carácter de arte y la considera una mera práctica adulatoria (466 a-b). El orador y el tirano son quienes poseen el mayor poder (*tò méga dúnasthai*), pues son «quienes pueden condenar a muerte al que quieran [*hon àn boúlontai*] y despojar de sus bienes y desterrar a quien les parezca [*hòn àn dokê*]». Esta asociación entre el querer (*boúlontai*) y la opinión o parecer (*dóxa*) va a ser central en el discurso de Polo: la *dynamis* será definida como «hacer lo que uno quiere [*ha boúletai*]», lo cual es identificado con aquello que a uno le parece mejor (*ha dokeî béltiston*). Para Polo lo bueno es aquello que la opinión considera tal. Hay pues una ecuación entre la *dynamis*, el bien y el objeto de la voluntad. En el plano político la *dóxa* y la voluntad son, pues, las que imperan. Para Sócrates, en cambio, lo que a uno le parece (la *dóxa*) difiere de lo que se quiere, pues lo que le parece puede tratarse de un mal o un bien, mientras que el objeto del querer se trata en todos los casos del bien. La *dóxa* no es pues infalible: el bien no es lo que parece bien. A través de esta distinción Sócrates deslinda un bien aparente de un bien verdadero iniciando una operación que analizaremos más adelante. Los oradores hacen lo que les parece y no lo que quieren, pues no realizan el bien. Para Polo esta distinción es incomprendible. El bien es lo que se presenta como tal ante la opinión y tiene que ver, una vez más, con la satisfacción de los propios deseos. Los objetos de estos deseos parecen tratarse de valores socialmente estimados como tales (poder, riqueza, etc.). Por eso la tiranía, definida en términos de facultad de hacer en la ciudad lo que a uno le parece bien, obrar en todo con arreglo a la propia opinión (469c), identificándose así con la definición brindada acerca de la retórica, es exaltada por Polo. Arquelao, tirano de Macedonia, es presentado como prototipo de hombre por Polo: es un político que gobierna con arreglo a su voluntad y por eso es envidiable, al margen de que haya adquirido el poder a través de los peores delitos (470d y ss.).⁵⁴ La exaltación del poder de la palabra (que encontramos en el discurso de Gorgias) se fue deslizándose así a la exaltación del poder a secas y el orador fue perdiendo cualquier especificidad para convertirse en el portador del poder por excelencia. Es por eso que la *dynamis* es presentada por Polo encarnada en la figura del tirano.

54. Arquelao era considerado un gran gobernante, al margen de sus delitos. Tucídides dice que él hizo por Macedonia más que los ocho reyes que lo precedieron (II, 100). Por eso Sócrates acepta que la consideración de Polo acerca de Arquelao es compartida por casi todos los atenienses y los extranjeros (472a) y por eso se afana en probar que, a causa de la corrupción de su alma, es el más infeliz de los hombres (471 d y ss, 479d y 525d).

En el primer discurso que profiere Calicles hay dos tópicos centrales: el primero de ellos es la confusión que le reprocha a Sócrates entre *nómos* y *physis* (482 e-483c). Por naturaleza lo justo es que se imponga el más poderoso (*ho dynatóteros*, 483d), que es identificado con el más fuerte (*ho kreittton*).⁵⁵ La *dynamis* ahora se encarna en el hombre fuerte que busca el poder sin más. Del lenguaje de la *dynamis* se pasa con naturalidad al lenguaje de la fuerza. El segundo tópico que interesa aquí subrayar de su discurso es el rechazo a la filosofía, en tanto modo de vida opuesto a la vida práctica. Quien filosofa hasta edad avanzada ignora lo que debe conocer quien quiere ser un buen político y es *incapaz* de defenderse a sí mismo y a ningún otro quedando expuesto al desprecio de la *pólis* (486 b-c) y reducido a la categoría de esclavo (485b). Así pierde su condición de hombre al huir de los ámbitos de la ciudad donde los hombres se hacen famosos. Estos dos tópicos del discurso de Calicles ponen en evidencia una tensión interna e irresuelta entre la exaltación del individuo y la exaltación de los valores políticos. Por eso en 491d Sócrates hace un giro con respecto a la consideración acerca del poder: la discusión ya no se encaminará a examinar el poder y el dominio que se ejerce sobre los otros, sino al poder que se ejerce sobre uno mismo, el dominio sobre los propios deseos. Calicles defiende entonces una primacía absoluta del deseo: es necesario, para quien quiera vivir rectamente, dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible y luego ser capaz de satisfacerlos. El poder, tiranía o dominio son presentados como las condiciones para alcanzar la satisfacción, así como los principales objetos del deseo (491e yss.). Así Platón intenta poner en evidencia lo que hay atrás de la vida pública defendida por este tipo de políticos al desenmascarar la concepción retórica acerca del poder: la *dynamis* retórica implica una herramienta para alcanzar, a través del éxito en el ámbito político, un dominio absoluto que permita saciar el deseo individual. Lo político es representado así como la arena en la cual se dirimen las luchas por alcanzar el poder en beneficio exclusivamente personal.

Esta exposición de la postura defendida por la retórica nos permite entonces reparar en los deslizamientos que se han producido en el campo semántico del tér-

55. Cf. el discurso de los atenienses justificando sus acciones frente a los melios en Tucídides, v 105: «Acerca de los dioses creemos, y acerca de los hombres sabemos claramente que, bajo la más natural de las compulsiones, dominan a cuantos pueden dominar. No hemos establecido esta ley ni fuimos los primeros en seguirla cuando se estableció; sino que la encontramos, la seguimos y la dejaremos después de nosotros, como algo que ya existía y que va a existir siempre. Sabemos, también, que vosotros y muchos otros, si lograran este mismo poder, harían exactamente lo mismo». Este discurso exhibe a las claras la concepción del poder como fin en sí mismo que guiaba a las empresas atenienses. Al respecto es acertada la afirmación de Armando Poratti según la cual «lo que en el siglo V llega a luz es algo raro entonces y aun ahora: la lucha consciente y declarada del poder por el poder mismo, en sus formas más elementales y sin ningún taparrabos ideológico» (p. 78).

mino «*dynamis*». El diálogo con Gorgias comenzaba preguntando acerca de la *dynamis* de la retórica, contexto en el cual entendíamos este término como «capacidad», pero la posición retórica fue deslizándose lentamente hacia una defensa de la *dynamis* entendida como poder a secas. La retórica se presenta así como explotadora del poder de la palabra, poder que consistirá, en última instancia, en generar poder (por eso el orador es presentado como el más poderoso en las ciudades y asimilado al tirano). Se parte pues de una exaltación de la *dynamis* retórica para culminar en una exaltación de la *dynamis* entendida finalmente en el discurso de Calicles como *krátos* (fuerza). Este poder encuentra su fin en sí mismo: el poder es un poder producir poder y así al infinito. Platón ha intentado desenmascarar entonces al orador, que bajo la apariencia aséptica de su técnica encubre una tentativa violenta de instalar y conservar el poder.

La posición platónica ante tal asociación entre *lógos* y poder (o, en otros términos, entre retórica y política) es compleja y no admite un análisis unilateral. Resulta importante reparar en el suelo común del que parten orador y filósofo: la convicción acerca de la poderosa (y en consecuencia peligrosa) naturaleza del *lógos* a través de la persuasión.⁵⁶ Pero, por otro lado, y justamente en virtud de tal poder, Platón se impone la tarea de fijarle límites claros. El discurso debe ser sometido y no debe extralimitarse en su función de «herramienta para enseñar y distinguir la *ousía*».⁵⁷ El empeño, que se manifiesta a lo largo de toda la obra platónica, de fijar un límite al discurso y a aquellos personajes que hacen una inescrupulosa utilización de aquél (tanto el sofista, como el orador y el poeta), podrá entenderse sólo a la luz del reconocimiento platónico del poder del discurso pregonado por la sofística. En tal contexto se inserta este diálogo en que se oponen no tanto dos posiciones en torno de la naturaleza y capacidad del discurso, sino acerca de cómo debe ser utilizado.⁵⁸ Al discurso violento ejercido por el orador, Sócrates opone el discurso filosófico, el diálogo, que lejos de persuadir a través del encantamiento, persuade con la verdad (472b, 473b).⁵⁹

56. Sobre el lugar atribuido por Platón a la persuasión, cf. *Crítias* 109b-c, en que la persuasión es contrapuesta a la vez que asimilada a la violencia. En 454d Sócrates afirmaba que la *epistème*, así como la *dóxa*, supone persuasión, con lo cual la filosofía también deberá lograr persuadir a quien quiera instruir.

57. *Cratilo* 388b-c. Sin embargo, Sócrates mismo fija un límite aun a esta función del *lógos* en favor de un conocimiento directo de la realidad: «hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres» (439b).

58. Las principales objeciones de Platón a la retórica no giran en torno a su concepción acerca del *lógos*, sino a la indiferencia absoluta ante el plano ético. Lo que cuenta para Platón es el *uso* que se haga de los recursos retóricos. Al respecto cf. Gabriela Rossi, «¿Retórica o verdad? La “tercera vía” de Platón», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXIX, No. 2 (2003), pp. 285-316.

59. Gabriela Rossi entiende que Platón acepta la posibilidad de una «tercera vía» entre la verdad y la falsedad constituida por mitos y «mentiras» verosímiles y útiles. La retórica defendida por Platón no

Ahora bien, a fin de oponerse eficazmente al orador y conferir el poder al filósofo, Platón deberá resignificar el término *dynamis*. La *dynamis*, acepta Sócrates ante la definición de Polo, es hacer lo que uno quiere, pero el *verdadero* querer (que se opone al querer aparente de la *dóxa*) no puede tener otro objeto que el bien (467c-468e). Platón reprocha a la retórica la ignorancia de la verdadera naturaleza del bien de la ciudad y de los ciudadanos y la sustitución por todos los falsos bienes destinados a producir placer. Para el justo, la retórica existente resulta entonces no sólo reprochable sino también inútil (480a-481b). El poderoso desde el punto de vista de Sócrates es quien hace lo que *realmente* quiere, es decir, el bien. Así, a partir de las premisas socráticas no es lícito hablar de un mal ejercicio del poder. Sócrates plantea pues el problema político en términos claramente morales y opera una reducción en el campo de la *dynamis* que repercute directamente en su concepción de lo político.

Partiendo de esta redefinición del poder en términos morales, Sócrates redefinirá el lugar de los agentes políticos. El poder de los oradores se apoyaba fundamentalmente en el encantamiento de la multitud, presta a ser engañada por ilusiones y, en consecuencia, erigida por aquellos en sujeto dominante de la política. Su poder era, pues, la otra cara del gobierno de la multitud, es decir de la ilusión, de la apariencia y de la seducción. La relación entre orador-multitud es reemplazada por Sócrates por la relación entre filósofo y examinado. Como la política será redefinida en términos de filosofía, Sócrates le niega cualquier espacio político a la multitud: el diálogo filosófico nunca se puede llevar a cabo frente a ella. Por eso Sócrates afirma que con la multitud ni siquiera habla (474b).⁶⁰ La crítica del lugar, atribuida por los oradores a la multitud, desemboca entonces directamente en la crítica a la política en general, y a la democracia en particular. Paralelamente al rechazo de la oratoria, Sócrates manifiesta un rotundo rechazo de la política (473e-474b, 471e-472d), reprochándole que en lugar de educar a los ciudadanos sólo los hizo peores. Tanto a los demócratas Pericles y Temístocles, como a los oligarcas Cimón y Milcíades se los descalifica como verdaderos hombres de Estado en función de su incapacidad de hacer mejores a los hombres. Todos ellos han sido incapaces de transmitir la *areté*⁶¹ y han dejado a

diría cosas falsas, pero tampoco la verdad misma, sino algo similar a ella, una similitud que se define y fundamenta en el plano práctico. Aunque este discurso produciría creencia, sería suficiente para la instauración de algún tipo de armonía anímica en aquellas naturalezas que no pueden aspirar a la armonía completa y para la producción de la justicia del Estado (*ibid.*, p. 313). Tal lectura toma en consideración no sólo el *Gorgias*, sino también el *Fedro*, obra esta última en que Sócrates ofrece muchos más elementos para comprender de qué se trata la *verdadera* retórica a los ojos de Platón.

60. Respecto de este rechazo por la multitud, cf. *República*, 492 y ss. y *Protágoras*, 317a.

61. En otras obras (*Menón*, *Laques* y *Protágoras*) Platón les reprocha a los considerados grandes políticos no haber sabido transmitir su *areté* ni a sus propios hijos.

los atenienses más salvajes de lo que los había encontrado (515e-517a). El fracaso pedagógico constituye un signo de ineptitud política, pues la buena política se identifica con la educación moral.

Así se prefigura claramente la oposición entre el filósofo y la *pólis*, pues, ante la ecuación propuesta por Gorgias entre retórica y política, la estrategia platónica consiste en rechazar inicialmente una y otra. Sin embargo, en 521d Sócrates, en aparente contradicción con su afirmación de no ser político en 473e, afirma ser el único en Atenas en practicar el verdadero arte de la política, pues es quien busca el mayor bien.⁶² Frente al simulacro de técnica y de política ejercido por el orador, el oficio político practicado y exaltado por Sócrates consistiría en hacer mejores a los gobernados, en curarlos de sus vicios e infligirles correctivos a fin de alcanzar el bien (465c, 505a-b). Ante el falso político y retórico se erige la figura del filósofo, quien ejerce verdaderamente ambas artes. El verdadero político-orador busca hacer mejores las almas de los ciudadanos a través de sus discursos, a fin de que nazca la justicia en sus almas y que se arraigue en ellas la *areté* y se expulse el vicio, alcanzando el orden y la proporción en el alma (502e-503b, 504d-e). El filósofo es quien conoce la naturaleza del alma y puede saber qué deseos son buenos y malos para ella. Para que alcance la justicia y la moderación habrá que privarla de sus deseos (505b) y lograr, así, una represión del alma ante ellos. El fin de los ciudadanos y del Estado se descubre entonces idéntico: obrar de tal modo que la justicia y la moderación acompañen al que quiera ser feliz, sin permitir que los deseos se hagan irreprimibles (507e). Así, Sócrates entiende que el bien de la ciudad se apoya en la calidad moral de los individuos que la componen. Sin embargo, reconoce Sócrates, jamás han existido oradores-políticos tales.

Nos encontramos, pues, con la misma operación llevada a cabo por Sócrates aquí respecto de la *dynamis*, la política y la retórica: una definición en términos descriptivos, dando cuenta de lo efectivamente existente como tal, la cual conduce al rechazo radical de todas ellas; y, paralelamente, una concepción normativa encarnada en la figura del filósofo, quien realmente ejerce el poder y asume el rol de verdadero político y orador.⁶³ En este sentido, la crítica de la retórica y la política desemboca directamente en la postulación de una *pólis* ideal, aquella fundada sobre una ontología del orden, del *kósmos* geométrico capaz de asegurar la realidad (507e-508a). De ahí la doble posición de Sócrates: estar a la vez en el centro del espacio político y afuera, configurando lo que Monique Canto deno-

62. Acerca del la influencia de Sócrates como fundador de un nuevo orden político cf. *Apología*, 31e-32^a y *República*, vi 492e.

63. Acerca de la concepción normativa de la retórica cf. Stephen Halliwell, *op. cit.*, p. 223.

mina «ley de la atopía socrática». Esta atopía es la condición lógica destinada a mostrar el desencaje entre los valores fundamentales de la *pólis* verdadera y aquellos que guían la acción política concreta de los ciudadanos de Atenas.⁶⁴ Al margen de la *verdadera pólis* no hay lugar para la acción política (en sentido propio) del filósofo.

Pero la verdadera *pólis* no está ni puede estar en ninguna parte, y es por eso que se revela como un postulado de Platón ante la incapacidad para revertir la crisis a partir del interior de la *pólis* existente y de sus prácticas concretas. Junto con el rechazo a la retórica y política existentes, Platón deja, pues, a un lado la bisagra entre filosofía y política al erigir la primera en fundamento de la segunda, pues es realmente difícil encontrar en su crítica y su postulación del filósofo-político una propuesta concreta de proyecto político positivo.⁶⁵

El filósofo es presentado pues como un juez imparcial que se erige en espectador privilegiado del devenir histórico-político, asimilando la filosofía al modelo jurídico, que vendrá a dar cuenta de lo real y a determinar lo verdadero en función de su proximidad con aquello. Deja así la *práxis* en manos del orador-político, quien privilegia la dimensión performativa del *lógos* sobre el juicio filosófico que vendrá siempre a impugnar la realidad concreta desde una realidad imperturbable que se sustrae a cualquier facticidad.

Por último, la contraposición entre la posición retórica y la filosófica frente al poder presentada por Platón establece una barrera de recíproca incompreensión entre la política y el pensamiento, pues la una, pura *práxis* efectiva, rechaza la posibilidad de una aproximación en términos normativos al fenómeno del poder; y la otra desecha, al menos en tanto tarea filosófica, un análisis de las condiciones efectivas del ejercicio del poder, así como también la de una acción política concreta en un espacio que no se ajusta a las condiciones de la *pólis* ideal.

III.

Hemos visto en la sección anterior que el *Gorgias* platónico constituye el escenario de una enconada disputa entre dos concepciones de lo político: por un lado, la concepción descriptiva defendida por los oradores, que daba cuenta del ejercicio político efectivo en el contexto al que nos referimos en la primera sección; y, por otro, la resignificación normativa de la política llevada a cabo por Só-

64. Cf. Monique Canto-Sperber, *op. cit.*, p. 45.

65. Cf. *Carta VII* 331e-333a. Contra esta opinión, cf. Gabriela Rossi, *op. cit.*, quien encuentra que la de Platón es «una filosofía que pretende tener aplicación y efectividad en el plano político» (p. 293).

crates, quien la sustenta en el conocimiento del bien⁶⁶ y la divorcia de las prácticas políticas de la época. Sendas consideraciones de la política se enfrentaban de un modo irreductible, imposibilitando cualquier acuerdo debido a su carácter extremo.

La perspectiva desde la cual abordaremos ahora algunas aporías del *Gorgias* con relación a la noción de poder es la del más famoso de los discípulos de Platón, quien intentó dar respuesta, según creemos entender, a los problemas surgidos al calor del enfrentamiento de Sócrates con Polo y Calicles con relación al dominio de sí y al dominio político. De este modo completaríamos los lineamientos fundamentales del enfrentamiento entre filosofía y sofística en torno de la definición de la *dynamis* política en el contexto del pensamiento griego clásico.

La relación que pretendemos establecer entre el tratamiento de la retórica y del poder político en el *Gorgias* y los escritos de Aristóteles⁶⁷ no es nueva, sino que ha sido reconocida y destacada por numerosos intérpretes,⁶⁸ tomando en cuenta su concepción acerca de la práctica de la retórica. Sin embargo, a la hora de evaluar la continuidad o ruptura entre Platón y Aristóteles con relación al status de política y retórica, las interpretaciones oscilan entre la franca oposición o la cuasi-identidad entre sendas concepciones.⁶⁹ Quienes destacan la similitud entre los dos filósofos, se apoyan en que Aristóteles, al igual que su maestro, distingue entre el «verdadero político»⁷⁰ y la práctica espuria de los sofistas, quienes pasan por maestros en cuestiones políticas, pero están muy lejos de poseer un conocimiento real de aquéllas. Por otra parte, los que ponen el acento en las diferencias entre discípulo y maestro, llaman la atención acerca del status de *téchne* que le reconoce Aristóteles a la retórica y en el valor que les concedía a las opiniones

66. Aristóteles no coincide con la consideración platónica del Bien como una forma eterna e inmutable que está «más allá del ser y de la verdad» (*Rep.* VI, 506e-507a). Sin embargo, y a pesar de aceptar que «bien se dice de tantas maneras como ser» (*EN* I, 6, 1096a 23-24) tampoco suscribe a una concepción relativista del bien.

67. Si bien hemos de referirnos a varias obras de Aristóteles en el curso de nuestra exposición, son fundamentalmente *Política*, *Ética Nicomaquea* y *Retórica* las que se muestran con un carácter relevante con respecto a nuestro eje de análisis.

68. Robert Wardy, por ejemplo, señala que «Thus Aristotle was the immediate inheritor of the violent controversy over the nature and power of persuasion initiated by Gorgias and given enduring form by Plato in his *Gorgias*» (*The Birth of Rhetoric*, Routledge, London, 1996, p. 108). También Stephen Halliwell, «Philosophy and Rhetoric» en Ian Worthington (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, Routledge, London, 1994, destaca la continuidad entre *Gorgias* y *Fedro* y la *Retórica* aristotélica.

69. Cf., p.e., Halliwell, *ibid.*, p. 234.

70. Aristóteles entiende por «verdadero político» a quien «se esfuerza por ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes» (*EN* I, 13, 1102a), teniendo como fin la *eudaimonía* de los ciudadanos de la *pólis*.

corrientes (*éndoxxa*). A esto se sumarían las diferencias en la concepción de la política: la propuesta de Aristóteles va más allá de la presentación de una *pólis* ideal, pues, más atento a la situación real de los hombres que su maestro, ofrece una serie de alternativas políticamente viables.⁷¹ En nuestra exposición, en lugar de inclinarnos por una u otra interpretación, pondremos el acento en cómo, a través de críticas y apropiaciones, Aristóteles construye sus propias nociones de retórica y política tomando como telón de fondo las disputas entre Platón y los sofistas. Es menester tener presente que, pese a las diferencias, ambos filósofos coinciden en negar a la sofística la *epistéme politiké*, a partir de una fundamentación filosófica y una unión solidaria entre ética y política.

Veremos, en primer lugar, la concepción de la retórica y la política en los escritos de Aristóteles, para ir luego al análisis, desde la perspectiva aristotélica, de los problemas en torno a la noción de poder en los debates de Sócrates con Polo y Calicles.

Sobre el final de la *Ética Nicomaquea*, y antes de abordar su tratamiento específico del poder político, Aristóteles se pregunta si la política es análoga a las otras ciencias en las cuales el que la practica se identifica con el que imparte su enseñanza.⁷² Los políticos, en efecto, parecen practicar su ciencia en virtud «de cierta práctica y experiencia, más que por la reflexión» (x, 9, 1181a 2 y 3). Prueba de ello es que no han enseñado ciencia política ni a sus amigos ni a sus hijos.⁷³

71. En el Libro IV de la *Política* enumera las distintas posibilidades:

- 1) Es propio de la ciencia política ocuparse del régimen más perfecto cuando no existen obstáculos que lo impidan.
- 2) Pero cuando las circunstancias no permiten la aplicación del régimen más perfecto, el político prudente tiene que considerar cuál es el que mejor se adapta para esa situación concreta.
- 3) Puede suceder también que no sólo no se pueda aplicar el mejor régimen posible, sino que tampoco la ciudad esté gobernada por el mejor dentro de las circunstancias, y en ese caso la ciencia del político debe aplicarse al estudio de su origen y la manera de mantenerlo. En estos casos, más que justicia, el político debe buscar la estabilidad del régimen.
- 4) También es tarea del político conocer cuál es el régimen que mejor se adapta a la mayoría de las ciudades, en el sentido de que los ciudadanos podrían ser más fácilmente persuadidos al cambio a partir del régimen en que viven.
- 5) Como una consecuencia de lo anterior, el político debe conocer también las distintas variedades de regímenes existentes, ya que no todas las democracias, por ejemplo, son iguales, y de igual modo los demás tipos de constitución.

72. Aparecen allí mencionados médicos y pintores. La comparación del político con el médico se encuentra en varios escritos platónicos (*Gorgias* 464b-c; *Fedro* 268b-c), en contextos en los cuales se argumenta en contra de la identificación de retórica o sofística con la medicina, y se las asocia, más bien, como en el *Gorgias* con la culinaria o, en el *Fedro*, como un mero simulacro de medicina, adquirido por experiencia.

73. Hemos visto que Platón sostenía algo similar en *Gorgias* 515e-517a al afirmar que tanto los demócratas Pericles y Temístocles, como los oligarcas Cimón y Milcíades no pueden ser considerados

Recordemos que en el primer capítulo de la *Metafísica*, cuando Aristóteles enumera y jerarquiza los grados de saber, sostiene que uno de los rasgos distintivos de la *epistémé* es la capacidad de enseñar que ostenta quien la posee, frente a la imposibilidad de la *empeiría* de ser transmitida de ese modo (981b 9 y 10). Así pues, sostener que los políticos no son capaces de enseñar es un modo indirecto de sostener que no poseen la *epistémé politiké*. Esto no implica de ningún modo el desprecio de la experiencia, pues Aristóteles reconoce que sin ella no puede alcanzarse un genuino conocimiento, sino su carácter inferior frente a la *epistémé*, que aúna el saber particular de la experiencia al conocimiento universal y causal.

Por otra parte, luego de señalar que los políticos no han sido capaces de ser maestros de ciencia política, Aristóteles agrega que aquellos que se presentan habitualmente como maestros de política son los sofistas, quienes no se dedican a la práctica política, sino a la enseñanza de la *areté* política. Tal enseñanza, según vimos en la primera sección, estaba basada fundamentalmente en la retórica, entendida como una *dynamis tôn lógon* que permitía argumentar persuasivamente a favor o en contra de cualquier asunto, con independencia de los valores que sustentaba.

El principal argumento aristotélico para sostener que los sofistas no poseen el conocimiento de la ciencia política es que la confunden con la retórica, a la cual, a diferencia de Platón, le reconoce el status de *téchne*,⁷⁴ pero que tiene como fin la persuasión y no el procurar la vida buena para la ciudad. Por otra parte, según veremos, el disenso de Aristóteles con la sofística presenta varios frentes, pues considera que si bien es posible adquirir por medio de la retórica la habilidad para argumentar a favor o en contra de cualquier asunto, no es propio de la *téchne* hacerlo con independencia de consideraciones éticas, i.e., con el fin de persuadir a los otros a cometer malas acciones.⁷⁵ Analicemos, entonces, cómo define Aristóteles retórica y política, y sus posibles intersecciones.

La posesión de la habilidad retórica consiste en una capacidad (*héxis*, *Ret.* I, 1, 2, 1354a 7) que permite hablar de un modo persuasivo en el debate público, ya

buenos políticos ni oradores, pues no han sabido hacer mejores a los hombres. En *Protágoras* 319e y *Menón* 92b, afirma con respecto a Temístocles y Pericles que no supieron transmitir la *areté* ni siquiera a sus propios hijos.

74. Desde el primer párrafo de la *Retórica*, Aristóteles señala que se trata de una *téchne*, lo cual implica que se trata de una disciplina que posee carácter sistemático y que puede establecer una previsión razonable entre los principios y los resultados alcanzados, fundamentada en un conocimiento causal.

75. Para Aristóteles, la misma disciplina tiene como fin conocer los contrarios (en *Retórica* I, 1, 1355a 30 y 31 sostiene que estamos frente al mismo caso que la silogística. Con relación a esta última, cf. *An. Pr.* I, 1, 24a 22-36). Pero la retórica debe hacerlo con fines defensivos, y no para persuadir a cometer malas acciones.

sea con relación a los asuntos generales de la *pólis* o con relación a las cuestiones particulares que se presentaban a juicio. Aristóteles considera que la retórica es correlativa o contraparte (*antístrophos*) de la dialéctica⁷⁶ sobre la base de que ambas operan con conocimientos comunes a todos (*éndoxa*)⁷⁷ que no se corresponden con ninguna ciencia determinada. Se asemejan, además, en que ambas se ocupan de cómo sostener una tesis y su contraria, lo cual no es propio de ningún otro arte (*Ret.* I, 1, 1355a 34-36). Defenderse y acusar a otros puede hacerse al azar, por experiencia⁷⁸ o por medio de la técnica retórica, una capacidad para servirse de los discursos (*dúnamis tôn lógon*, *Ret.* I, 1, 1355b 3 y 4) de manera persuasiva.⁷⁹

La utilidad de la retórica se apoya en dos condiciones de acuerdo con Aristóteles: por un lado, en que los argumentos que se ofrecen en los juicios no suelen realizarse de manera apropiada, y entonces, por más que la verdad y la justicia sean más fuertes que sus contrarios, a veces prevalecen lo injusto y lo falso; y, por otro lado, en que la mayoría que opera como auditorio no puede seguir una argumentación rigurosa.⁸⁰ La enseñanza de la ciencia podría producir más fácilmente el consentimiento de la audiencia que la retórica, pero, según Aristóteles, es imposible enseñar la ciencia a la mayoría;⁸¹ por tanto, quien desee persuadir, debe apoyarse en las nociones comunes admitidas por todos. Aristóteles toma en cuenta la objeción, presentada en el *Gorgias*, de que el gran poder defensivo y

76. A diferencia de la identificación entre dialéctica y filosofía en el pensamiento de su maestro, para Aristóteles la dialéctica asume un carácter instrumental, pues es la técnica de argumentar acerca de cualquier tema. No está completamente divorciada de la filosofía, pues una de sus funciones es la de proporcionar argumentos en torno a los principios, los cuales no pueden ser demostrados (cf. por ejemplo, Enrico Berti, «Aporetica e Dialettica», en *Le ragioni di Aristotele*, Bari, Laterza, 1989, pp. 3-18; Yves Pelletier, *La dialectique aristotélicienne*, Bellarmin, Montreal, 1991, pp. 71-97).

77. En *Tópicos* Aristóteles define los *éndoxa* como las opiniones de la mayoría, o de los sabios, o de los más reconocidos entre éstos (100b 22 y ss.).

78. Los que se habían ocupado anteriormente de la retórica, como Tisias, Gorgias y Teodoro, según Aristóteles, se movían enteramente en el campo de la experiencia, sin que hubieran llegado a constituirlos como una *téchne* (*Ref. Sof.*, 184a 4).

79. Aristóteles reconoce que en las demás ciencias se da también la persuasión, pero que la retórica se diferencia de todas las ciencias en que es capaz de considerar los medios persuasivos para cualquier cosa dada. (*Ret.* I, 2, 1355 b 25-34).

80. Sin duda debe considerarse, además, la utilidad de la retórica que consiste en proporcionar los recursos necesarios para la propia defensa. Sería indigno, sostiene Aristóteles, que mientras no rehusamos servirnos del cuerpo para la autoprotección, no nos valiéramos también de la capacidad racional cuando somos atacados (*Ret.*, I, 1, 1355a 39-1355b2).

81. Cf., por ejemplo, *Ret.*, III, 1, 1404a 1-8, donde la retórica es presentada como una suerte de segunda mejor opción: «pues lo justo sería disputar con los mismos hechos, de tal modo que todo lo que queda fuera de la demostración ha de ser superfluo; mas con todo tiene gran poder, como hemos dicho, por la imperfección del oyente».

ofensivo de la retórica puede ser usado tanto para las mejores causas como para las peores, pero, a diferencia de Platón, considera que esto es común a todos los bienes, de modo que también puede sostenerse que la fuerza, la salud, la riqueza y el talento militar adolecen de la misma dificultad. Sólo la virtud (*areté*) no presenta esta ambivalencia. La retórica, considera Aristóteles retomando la posición gorgiana, se mueve enteramente en el campo de la *dóxa* (*Ret.* III, 1, 1404a 1) y puede apelar eventualmente a opiniones falsas (p. e, 1367a 33-b7).

No sería posible, para Aristóteles, que la retórica sea completamente ajena a la ética y la política, en tanto es propio del retórico conocer los caracteres, las pasiones y las virtudes. Esta convergencia ha permitido que la retórica en ocasiones se muestre con la figura (*schéma*) de la política por ignorancia o por mala fe. En el primer caso, por parte de quienes no poseen una educación apropiada (*apáideusía*) y, en el último, por quienes desean hacer gala de influencia política (*Ret.* I, 2, 1356a 27-28).⁸²

La política, por otra parte, es considerada por Aristóteles como una ciencia arquitectónica, a la cual se subordinan las demás ciencias y técnicas, entre ellas la retórica (*EN* I, 2, 1094b). Dado que el fin de la política es el bien del hombre, las demás ciencias y técnicas se subordinan a ella, pues sus fines particulares están en relación de subordinación con respecto del fin de la política.

Aristóteles polemiza con aquellos que consideran que es lo mismo el gobierno político que el despótico, haciendo hincapié en que el primero se ejerce sobre individuos libres e iguales y que es por lo tanto cualitativamente diferente del gobierno sobre los esclavos, quienes, según el filósofo, carecen de la capacidad racional plena para ordenar su conducta con relación a algún fin.⁸³ Considera, de este modo, que la diferencia entre ambos tipos de dominio no puede ser de grado, sino que según la naturaleza de gobernante y gobernado se establece una diferencia específica y jerárquica. Uno de sus rasgos fundamentales del dominio político es la alternancia entre la posición de gobernante y gobernado, ya que en principio todos los ciudadanos libres estarían capacitados para el gobierno: «[...] pero hay un cierto mando en virtud del cual se manda a los de la misma clase y a los libres, y ese decimos que es el imperio político, que el gobernante debe aprender siendo gobernado [...]» (*Pol.* 1277 b 6 y 7).

82. En este pasaje Aristóteles retoma la metáfora teatral del disfraz (*prospoieítai*) de *Gorgias*, 464c.

83. Si bien Platón (cf. *Político*, 259b y también la misma cuestión adjudicada a Sócrates en Jenofonte, *Memorabilia*, III, 4, 12) había identificado estos dos tipos de gobierno, es más probable que la crítica de Aristóteles se refiera a aquellos que hacían de todo gobierno humano un artificio impuesto por la naturaleza, y que su separación tajante entre gobierno político y despótico responda más bien a contestar la postura de Calicles en el *Gorgias* de Platón, quien cree que someterse a las leyes y a la justicia es convertirse en esclavo, tal como sostendremos más adelante.

En este sentido Aristóteles operaría una reducción normativa del concepto de politicidad análoga a la que vimos en el caso de Platón, aunque algo menos alejada de lo que sería una concepción de la política, entendida en términos descriptivos.

El conjunto de la naturaleza se rige para Aristóteles según la estructura gobernante-gobernado, y es condición de posibilidad de todo lo que constituye una unidad. Se trata de una estructura jerárquica que en los objetos inanimados se manifiesta como armonía y en los seres animados como gobierno (*Pol.* I 5, 1254 a 3). Por otra parte, la estructura rector-regido no es solamente necesaria sino conveniente, y se organiza en escala ascendente según el status del gobernado, de tal modo que es mejor el mando sobre los hombres que sobre los animales, sobre los libres que sobre los esclavos. Esto se explica en virtud de que el dominio de los animales y los esclavos no requiere del ejercicio de la *phrónesis*, que es propio del gobierno político.

En el ámbito de las relaciones humanas existen cuatro tipos bien diferenciados que son para Aristóteles justos por naturaleza:

- 1) El gobierno del amo sobre el esclavo.
- 2) La superioridad del hombre sobre la mujer.
- 3) La autoridad de los individuos maduros sobre los jóvenes.
- 4) El gobierno político y regulado por leyes entre hombres libres e iguales.

Entre éstas, las tres primeras pertenecen al ámbito doméstico (*arché oikonomiké*) y sólo la que se da entre hombres libres y es regulada por leyes es la que concierne al dominio político (*arché politiké*).

Aristóteles no desconoce que en la práctica se dan otros tipos de dominación, especialmente en las relaciones que citamos en cuarto lugar, y que corresponden al gobierno político propiamente dicho, pero esas relaciones de dominio, como por ejemplo el gobierno entre los bárbaros, no son naturales, y por consiguiente, tampoco justas. Para Aristóteles, aquellas relaciones humanas que no están fundamentadas en la naturaleza de los seres que intervienen en la relación no son justas, sino que se originan en la violencia. Y no puede haber, por lo tanto, una ciencia de ellas porque nada tienen de racional.

Dado que la ciencia política no crea a los hombres sino que los toma de la naturaleza, y que además una *pólis* requiere de condiciones materiales necesarias para su subsistencia autónoma, la vigencia del principio del gobierno de lo mejor no implica que deba gobernarse a todos los hombres de la misma manera. En condiciones óptimas, tanto éticas como materiales, puede aplicarse el régimen ideal (tal como es presentado en los libros VII y VIII de la *Política*), o, según vaya descendiendo el nivel de las mencionadas condiciones, el mejor dentro de determinadas circunstancias (cuya variedad es analizada en los libros IV a VII de la

misma obra). Desde una interesante perspectiva, y aun asumiendo una dinámica entre ética y política que se acercaría más a ciertos conceptos actuales que a los de Aristóteles, Vergnières⁸⁴ sostiene que en el régimen ideal se verifica una primacía de lo ético sobre lo político, mientras que cuanto más desviado se halle el régimen, tanto más prima lo político sobre lo ético. Es posible llegar a un límite en que lo único que pueda hacerse es tratar de conservar el régimen, ya que no puede aplicarse ninguno de los parámetros de lo mejor. Como lo ha señalado Miller –acertadamente, a nuestro entender–, en estos casos, más que justicia, el político debe buscar la estabilidad del régimen.⁸⁵

Vayamos, entonces, al *Gorgias* y sus enfrentamientos dialógicos en torno a la noción de poder, retomando algunas cuestiones de la sección anterior y ampliando otras que cobran relevancia a la luz de la lectura aristotélica. Tal como lo señalamos, a diferencia de la reticencia de Gorgias que aparece en la primera discusión del diálogo que lleva su nombre, los sucesivos interlocutores Polo y Calicles creen que la retórica involucra elementos referidos al comportamiento ético y político, pero desde una perspectiva que se revela inaceptable para Sócrates. Según apunta Halliwell, el problema que se genera en las discusiones con Polo y Calicles no es la conexión entre retórica y moral, sino el carácter de la moral que defienden, basado en el éxito y el interés exclusivamente personales.⁸⁶ Hemos visto que en el intercambio con Polo, Sócrates sostiene que los oradores no poseen ningún poder, pues se niega a llamar «poder» al que no constituye un bien para quien lo posee (*Gorg.*, 466b). De este modo, toda expresión de capacidad efectiva para disponer de las vidas y propiedades de otros es interpretada como impotencia de la propia voluntad para realizar lo que en verdad se quiere. Oradores y tiranos se mueven en el terreno de la apariencia, y todo su poder es tan aparente como su voluntad: «no hacen nada de lo que quieren, aunque hacen lo que les parece mejor» (*Gorg.*, 466e). Con esta restricción del concepto de poder y la resignificación ética de la noción de poder político por parte de Sócrates, se cierra la posibilidad del entendimiento con Polo y con Calicles en la discusión subsiguiente y se le niega el status de politicidad a todo discurso o práctica que pretenda un ejercicio del poder apartado de las normas del cuidado de sí que impliquen el dominio de las pasiones.

84. Solange Vergnières, *Ethique et politique chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. VIII.

85. Cf. Fred D. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 190.

86. Stephen Halliwell (*ibid.*, pp. 228-229) considera que el *Gorgias* platónico presenta en su respuesta una tensión entre una retórica meramente formal o instrumental y una comprometida con sus contenidos. Polo y Calicles solucionarían esta tensión interna, al precio de una postura extrema que en alguna medida cierra el diálogo.

La clasificación de tipos de dominio que realiza Aristóteles en la *Política* puede ayudarnos a comprender cuál es la visión aristotélica del poder no acompañado del conocimiento del bien. Según vimos anteriormente, tanto en el ámbito de la *pólis* como en las relaciones que se establecen dentro del compuesto alma-cuerpo, Aristóteles diferencia dos tipos de dominio: el despótico y el político.⁸⁷ Por medio de esta conceptualización, Aristóteles reconoce que los tiranos que mandan asesinar a sus enemigos y se apoderan de sus bienes poseen poder, pero ya no se trata de un poder político, sino despótico. Justamente el caso de Arquelaos de Macedonia, sobre el cual se discute en el *Gorgias*, es paradigmático de la situación que describe Aristóteles: Arquelaos era efectivamente el hijo de una esclava que llegó al poder por medio de crímenes, y que lo ejercía del único modo que conocía: despóticamente, en lo cual no residía ninguna gloria ni era digno de elogio.⁸⁸ Es más bien un ejemplo de cómo el hombre, que es el más perfecto de los animales, si se aparta de la justicia es el peor de todos, pues nada hay peor que la injusticia armada (*Pol.*, I, 2, 1253a 31-34).

La visión retórica de Arquelaos coincide, según Polo, con la de la mayoría de los atenienses: la situación de ese tirano es digna de envidia. Pero, ante la pretensión de establecer esta concepción estadística de la verdad, Sócrates responde que la cantidad de testigos que Polo pueda aducir a favor de su afirmación no añade nada a la patética situación del tirano que, aunque se cree el más poderoso de los hombres, es el más esclavo entre ellos. Aristóteles no aceptaría como una opinión corriente (*éndoxon*) la propuesta de Polo, pues éste sería uno de los casos en los cuales se menciona algo como un *éndoxon* sin que lo sea realmente (pues el concepto aristotélico de *éndoxon* no se limita a ser meramente descriptivo), sólo con fines erísticos.⁸⁹ Por lo tanto, Polo no estaría pronunciando un persuasivo discurso retórico, sino intentando convencer que es digno de alabanza realizar malas acciones, lo cual es reprochable tanto desde la ciencia política como desde la técnica retórica misma.

Hemos visto que Calicles le reprochaba a Sócrates la confusión entre *nómos* y *physis*. Por naturaleza, lo justo era que se impusiera el más poderoso, que era el más fuerte. El que es naturalmente más fuerte, para Calicles, debe dominar y ob-

87. *Arché despotiké* y *arché politiké*, respectivamente. Cf. *Pol.*, I, 5, 1254a 4-1254b 7.

88. El término que Aristóteles emplea para el gobierno entre los bárbaros no es *arché* sino *kúrios*, que se refiere al ejercicio efectivo del poder (cf., p.e., *Pol.*, III, 10, 1218 a 11-17; VI, 4, 1292 a 4-13; 1293 a 30-34).

89. Aristóteles califica como erístico un razonamiento por cuestiones formales o materiales: «Un razonamiento erístico es el que parte de cosas que parecen plausibles pero no lo son, y también el que, pareciendo un razonamiento y no siéndolo, parte de cosas plausibles o de cosas que lo parecen; en efecto, no todo lo que parece plausible lo es realmente» (*Tóp.*, I, 1, 100b, 23-26).

tener más que los más débiles. Sócrates le pide que especifique a qué se refiere con «los más fuertes», ya que supone que no se refiere a los que tienen más fuerza física, pues si ése fuera el caso, los esclavos serían mejores que sus amos (*Gorgias* 489 d). Calicles responde que se trata de los más aptos, pero ante la queja de Sócrates de que sigue sin especificar a qué se refiere, coincide con la propuesta socrática de que los mejores son los de mejor juicio. Esto último no es materia de disputa para Sócrates, como tampoco el que éstos dominen a los insensatos, pero otra vez sostiene que no comprende lo que Calicles quiere decir con que los mejores deben obtener más que los inferiores. Calicles rechaza los burdos ejemplos propuestos por Sócrates (de que este «más» pudiera estar referido a la comida, la bebida o cosas semejantes) y aclara que se refiere a tener más participación en el poder y en el gobierno. En este punto del diálogo Sócrates efectúa un viraje en la discusión, pues al establecer que deben dominar los que poseen buen juicio, seguramente él y Calicles le asignaban a «buen juicio» sentidos diversos (si bien en este punto del diálogo Sócrates no lo problematiza). Esto va a ser puesto de relieve cuando Sócrates lleve la discusión a fenómenos que se verifican en el interior del alma, preguntando si estos hombres, a quienes corresponde, según Calicles, el supremo dominio en las ciudades, se comportan con relación a sí mismos como dominadores o como dominados. Calicles, sin embargo, no acepta que la dominación deba ejercerse en la interioridad del alma y con respecto a uno mismo, ya que no comparte la concepción socrática de la justicia, sino que:

Al contrario, lo bello y lo justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada caso sea objeto de deseo (*Gorgias* 491 e-492 a).

Vemos aquí que las ansias de dominio se ejercen solamente sobre los otros, ya que con respecto a sí mismo lo más bello es incrementar los deseos y luego, por medio del coraje (*andréia*) y de la inteligencia (*phrónesis*), procurar su satisfacción. Esta última, en tanto capacidad racional del alma, funcionaría como un medio para obtener la satisfacción de los deseos y estaría subordinada a ella. Además, agrega Calicles, las virtudes naturales son la molicie, la intemperancia y el libertinaje, una vez que se descubra que lo que por convención se denomina moderación es en realidad cobardía e impotencia para satisfacer los deseos, y que es una virtud socialmente reconocida porque la mayoría de los hombres son incapaces de dar rienda suelta a sus apetitos y procurar su satisfacción.⁹⁰

90. La concepción de Calicles de la naturaleza humana se apoya fuertemente en lo que sucede entre los animales salvajes, donde se verifica el dominio del más fuerte, y denuncia los artificios que los dé-

En oposición a la postura defendida por Calicles, para Aristóteles es posible y además necesario que se verifiquen relaciones de dominación en el interior del alma, pues no considera que esto pueda ser considerado como esclavitud. Por medio de su distinción entre poder despótico y político, insiste en sostener que en el ámbito de la interioridad nunca los hombres libres serán esclavos (en tanto la razón ejerce la persuasión y no la tiranía de los deseos). Es así como en cierto sentido Calicles, Sócrates y Aristóteles coincidirían en la respuesta negativa a la pregunta «¿Puede ser feliz un hombre si es esclavo de algo?» (*Gorg.* 491e), al considerar que la felicidad es una condición del hombre libre.⁹¹ No obstante, pronto se acaban las coincidencias: Calicles se niega a ser esclavo de una razón que se oponga a los deseos; Sócrates se niega a ser esclavo de sus pasiones y Aristóteles niega que los hombres libres puedan ser esclavos, de tal modo que la razón debe ejercer un dominio político sobre el apetito y no despótico, pues quien ha sido educado desde joven en hábitos moderados, no requiere la violencia, y nunca será esclavo en su condición.⁹²

Para Aristóteles, entonces, el poder concebido por los sofistas, cuando se lo ejerce para la persuasión al margen del conocimiento del fin del hombre y de la *pólis*, esto es, por fuera de las normas de la verdadera política, no es propio de los ciudadanos libres sino otra forma de dominio despótico. Y esta forma de dominio, según sostuvimos anteriormente, está lejos de ser envidiable. Aun en el caso de la administración doméstica, el mando sobre los que son naturalmente esclavos, «no tiene nada de grande ni honorable», de tal manera que aquellos que pueden desentenderse de su ejercicio personal, lo confían a un administrador y, a la manera socrática, en vez de dedicarse a la retórica sofística o la política entendida como dominio de esclavos, se dedican a la verdadera política o la filosofía (*Pol.* I, 7, 1257b 33-37).

En el *Gorgias* Platón intenta demarcar el campo perteneciente a dos personajes que se disputan la educación de la *pólis*: el sofista y el filósofo. La operación de deslindar la especificidad del filósofo frente al sofista es realizada por Platón

biles han inventado para evitar este dominio natural, y ese artificio es la moral tradicional. Ejemplifica de este modo una de las posturas que los sofistas habían asumido en la polémica *physis-nómos*, oponiendo la última como mera convención de los débiles a la fuerza de la primera.

91. Con respecto a esta cuestión, en la *Carta VIII* Platón se expresa de manera irónica acerca de aquellos que para no ser esclavos no se someten ni siquiera a la justicia: «En efecto, con anterioridad al gobierno de Dionisio e Hiparión, los sicilianos vivían felices (así lo creían ellos, al menos entonces) una vida de relajación en la que gobernaban a sus gobernantes. Incluso llegaron a lapidar, sin juzgarles legalmente, a los diez generales que mandaban antes de Dionisio, para no someterse a ninguna dominación ni aun justa ni impuesta por la ley, y ser absolutamente libres» (354 d-e).

92. Según Aristóteles «es forzoso reconocer que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna» (*Pol.* I, 6, 1255a 31 y 32).

sobre un materia aún indiferenciada: sólo a partir de su pensamiento tanto la filosofía, por un lado, como la retórica y la sofística por otro, aparecen como modos de vida claramente opuestos. Platón profesionalizó cada uno de ellos⁹³ y, a fin de distinguir al filósofo de estos pensadores malditos que se le asemejan «como el lobo al perro» (*Sofista* 231a), constituyó al sofista como su *alter ego* negativo. Así, este último le debería su identidad en tanto tal a la inventiva platónica.⁹⁴ En este deslindamiento de funciones entre actividades hasta ese momento extremadamente cercanas, la *práxis* efectiva cae del lado del sofista y del retórico. En su afán de contraponer el filósofo a los protagonistas de la crisis profunda que atraviesa la *pólis*, Platón admite que el orador es el protagonista indiscutible de la política. El sofista, claro emergente de la democracia y el imperio ateniense, encarna todos los valores que han conducido a la caída de Atenas.

Frente a este personaje se recorta la figura del filósofo, concebido por Platón como la encarnación de todos los nuevos valores morales sobre los que se fundará una *pólis* ideal. El *Gorgias* prefigura con total claridad un pensamiento de la política en términos morales.⁹⁵ Aquello que los oradores políticos consideraban poder, política e incluso retórica, en realidad se revela frente a la definición normativa que ofrece Platón de ellas, como falsas. Así, la filosofía sólo podrá dar

93. Acerca de la resignificación del término «*philosophía*» en Platón cf. Pierre Hadot, pp. 35-89. El término había aparecido sólo en un fragmento de Heráclito y se le atribuye a Pitágoras. El término «*rhetoriké*», como hemos mencionado ya, aparece por primera vez en el *Gorgias* de Platón. Con respecto al sentido profesionalizado que adquiere la sofística, ya hemos analizado en la introducción cómo se produce el viraje semántico en la obra platónica. Cf. *Ética Nicomaquea* (vida práctica y vida teórica) y todos los pasajes en que Sócrates aparece rechazando la vida teórica.

94. Cf. Andrew Ford, *op. cit.*, pp. 33-48 y Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 9, quienes se refieren ambos al sofista como creación platónica y Pierre Hadot para la «profesionalización» del término *philosophía* en el pensamiento socrático-platónico, *Qué es la filosofía antigua*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 11-103.

95. Roberto Esposito considera que la *República* capta la dialéctica trágica y hace de ella el lugar originario en el cual la filosofía política exhibe una insuperable aporía destinada a minar sus propios presupuestos en el momento mismo en que los plantea. El problema de la *República* no sería, según el autor, el de la definición del buen gobierno o el de la elección del mejor régimen, sino que el bien político del Estado se relaciona inmediatamente con la cuestión «ontológica» de la Justicia y ésta con la constitución misma del alma. La justicia de la ciudad corresponde perfectamente a la justicia del alma. El alma es presentada allí como la que expresa esa forma de unidad en la distinción y de distinción en la unidad, de la cual la *politeia* debe adecuarse como al más positivo de los modelos. La identidad de filosofía y política no haría sino plasmar en la ciudad la articulación armónica y el primado de la razón sobre las otras dos partes, irascible y concupiscible, del alma. Sin embargo, en el alma misma se manifestaría el bloqueo del tránsito lineal de la filosofía a la política, pues ésta es constitutivamente autoconflictiva. La discordia en cuanto tal, presente tanto en el alma como en la *pólis*, es filosóficamente indecible, salvo como *stásis*, guerra civil, anarquía: exactamente lo que «destruye» la representación filosófico-política y constituye su ruina. Cf. R. Esposito, *Confines de lo político*, Madrid, Taurus, 1996, pp. 20-23.

cuenta de la facticidad conflictiva de la política a partir de su desajuste respecto del orden que representa la *pólis* ideal. La política aparece, pues, sustentada en un sistema metafísico en que el bien y la justicia rigen un orden que, sin embargo, se revela intraducible en términos de prácticas políticas efectivas. El *Gorgias* se presenta entonces como un claro prelude de la *República*, pues la bella *politeía* platónica regida por el filósofo encuentra sus raíces en la reducción de las nociones de poder y política operada en el *Gorgias*.

Los ecos de la polémica de Platón contra los oradores llegan hasta los escritos de Aristóteles, pues, más allá del reconocimiento de la retórica como *téchne* y una ampliación del campo de la politicidad, opera una redefinición normativa de los conceptos de retórica y política de un modo análogo al presente en los textos de su maestro. Al definir la *dynamis* política en términos de una *arché* que implica el conocimiento pleno del bien de la *pólis* y oponerla a la *arché* despótica que no se vincula a la *areté* sino a la mera instrumentalidad, Aristóteles define la política en términos claramente normativos, al igual que Platón. Sin embargo, introduce distinciones terminológicas ausentes en Platón que implican el reconocimiento de la experiencia de ciertos fenómenos que, aunque no se ajustan completamente a lo que debe ser, posibilitan el análisis de formas de dominio existentes. En el caso de Platón nos encontramos con que la retórica en realidad no constituía una verdadera retórica, sino una mera práctica; tampoco ejercía una verdadera política, pues no alcanzaba el bien, y, en consecuencia, tampoco poseía una verdadera *dynamis*. Aristóteles introduce una nueva terminología para dar cuenta de estos fenómenos espurios: la retórica se trata de una verdadera técnica, pero sigue la misma línea platónica al redefinirla en términos normativos. Más lejano cronológicamente de los sofistas, blanco de la crítica de su maestro, está igualmente involucrado empero en una definición de los conceptos de sofística y filosofía por medio de la cual se niega el carácter político de la *dynamis* sofística.

Universidad de Buenos Aires

Abstract

This article provides an analysis of the opposition between the sophistical conception of power and politics and those of Plato and Aristotle. It is argued that to refuse the sophistical account of politics as rhetoric, both Plato and Aristotle provide a normative redefinition of power that implies a reduction of politics as it was thought and practiced by Athenians.