



**PABLO RODRÍGUEZ ANGULO**

**VIOLENCIA FILOSÓFICA: SOBRE EL *GORGIAS* DE PLATÓN**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**  
**Facultad de Filosofía**  
**Bogotá, 20 de febrero de 2023**

**VIOLENCIA FILOSÓFICA: SOBRE EL *GORGIAS* DE PLATÓN**

**Trabajo de grado presentado por Pablo Rodríguez Angulo, bajo la dirección del  
Profesor Gustavo Gómez Pérez,  
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 20 de febrero de 2023**

Para Polly

*Jugué mi corazón al azar, y me lo ganó la violencia*

José Eustasio Rivera, *La vorágine*

## Tabla de contenido

Carta del director .....	6
Agradecimientos .....	7
Introducción .....	8
Capítulo Uno: Paradigma de la violencia .....	15
1.1 Religión y violencia .....	22
1.2 Cultura y violencia .....	32
1.3 Política y violencia .....	39
1.4 Platón: filosofía y política .....	45
Capítulo Dos: Violencia filosófica .....	55
2.1 Sobre el <i>Gorgias</i> de Platón: Guerra y coerción .....	66
2.1.1 Tema discreto del <i>Gorgias</i> : La guerra .....	68
2.1.2 Pensamiento y argumentación coercitiva .....	82
Conclusión .....	98
Bibliografía .....	102

Bogotá, febrero 20 de 2023

Doctor

**Luis Fernando Cardona Suárez**

Decano

Facultad de Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana Bogotá

Estimado Fernando:

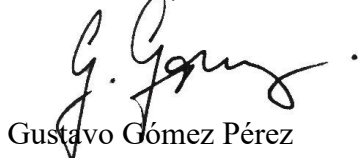
Reciba un cordial saludo.

Mediante la presente tengo el gusto de presentar a la Facultad el trabajo de grado titulado *Violencia filosófica: sobre el Gorgias de Platón*, que el estudiante Pablo Rodríguez Angulo presenta como requisito parcial para optar al título de Filósofo.

En este trabajo Pablo hace un riguroso análisis de lo que significa la violencia en el contexto de los diálogos platónicos, y particularmente en relación con el *Gorgias*. Al respecto, se plantea la tesis según la cual la filosofía socrática mantiene implícitamente algunas formas de violencia en el discurso a pesar de que plantea un rechazo general de la violencia. En el desarrollo de este argumento, Pablo tiene en cuenta las resonancias que hay entre los argumentos filosóficos concernientes a problemas de violencia y coerción expuestos en los diálogos, y aspectos culturales, religiosos y políticos de la época. Para identificar estas resonancias, Pablo hizo una revisión amplia y rigurosa de literatura sobre el tema de la violencia sin perder de vista la importancia de anclar este trabajo a una lectura cuidadosa de los diálogos, teniendo en cuenta las interpretaciones más relevantes y especializadas sobre el autor. Así las cosas, este trabajo investigativo se destaca por lograr un balance excepcional entre una gran variedad de fuentes de diverso tipo, y un sólido aparato crítico dedicado específicamente a la dilucidación de la obra platónica. Además, cabe resaltar que el trabajo teje hábilmente relaciones entre las perspectivas sobre la violencia que surgen de la lectura propia de los diálogos platónicos, y perspectivas contemporáneas sobre el tema presentes en filósofos como María Zambrano y Adriana Cavarero, y autores como Walter Benjamin.

Por estas razones, considero que el trabajo de Pablo cumple satisfactoriamente con los requisitos académicos y metodológicos exigidos por la Facultad para trabajos de este nivel.

Atentamente,



Gustavo Gómez Pérez

Director del Trabajo de Grado

Profesor Asociado del Departamento de Filosofía

## **Agradecimientos**

A mi núcleo: mi hermana, mi mamá y mi papá por todo su cariño y apoyo, mucho más de lo que puedo empezar a agradecer. Los amo. A Mile también por toda su ayuda y humor.

Porque nada puede hacerse sin amigos: a Laura Larotta Negrete, Carlos Alberto Gómez, Maite Taboada y Sofía Libos Zúñiga, mis líneas paralelas. A Isabella Cartagena Alvarado, Daniel Ruiz Thiriat, Valeria Páez Ujueta, Mathias Rubio Plazas, Carolina Macías y David Botero Keep por su inestimable compañía, consejo y felicidad.

A Antonia, por el amor.

A mis profesores Gustavo Chirolla, Cristina Conforti, Anna Maria Brigante, Camila Charry y Nicolás Alvarado. A quienes debo mucho, tal vez vean bajo sus guías algo que podrían recusar.

Al profesor Gustavo Gómez por su receptividad y agudeza crítica para retar cada propuesta que le presentara además de alentar con esperanza mi desconcierto.

A la profesora Arlene Saxonhouse por brindar a disposición un texto invaluable para la realización de este trabajo además de sus buenos deseos. Al profesor Pierre Ponchon por su generosidad y disposición al compartir más de su investigación.

A esta tierra dura en la que florecen tantas promesas.

## Introducción

Cada día suceden cosas violentas y desaparecen en la marea de lo cotidiano. Entre más atroces llegan a ser, el estupor y el horror que suscitan parece tanto habitual como inescapable. Pero además, existen toda otra serie de violencias de las que poco o nunca se habla, y tantas otras que aún no han sido nombradas. Las heridas y el trauma que las acompañan contribuyen en ese silencio. La ausencia de respuesta y el rechazo vehemente cree que solo puede salir mediante una estimulación física vigorosa. Al mismo tiempo no hay duda de que existe, probablemente cada día más que antes, un repudio generalizado a la violencia. Sin embargo, con frecuencia la crítica de esta violencia no escapa de ella, la desprecia mientras se cobija en su manto.

A menudo se justifica la violencia disponiéndola a favor de ciertas causas, grupos e instituciones donde permanece incuestionada. Esta medida aseguraría, al menos parcialmente, establecer un orden y un control sobre lo que Max Weber llamaría un monopolio de la violencia. Así, diferentes ideas han respaldado el uso de la violencia como parte connatural para gestionar políticas públicas, pero también para definir o reglar las relaciones morales e incluso la misma naturaleza humana. Estas visiones encuentran justificaciones desde distintos campos del saber: la biología y la genética, la sociología, la política y la filosofía. Esta discusión ha conducido a reducir el debate entre dos alternativas desbalanceadas: la guerra y la paz configuradas como metas o fines a través de la violencia. Siendo este el caso, las discusiones sobre el problema de la violencia, como señala Walter Benjamin, radicarían en una cuestión de dosificación de la violencia como criterio del fin (Benjamin, 2020, p. 61). No obstante, todo esto termina por ser una versión glorificada de la violencia seguida por una amargura temerosa de la resignación. Muchas iniciativas, aunque bienintencionadas, disponen de la misma violencia que critican.

Por tanto, este trabajo se propone desbrozar esa dicotomía autoimpuesta derivada de la idea de la naturalidad u obligatoriedad de la violencia. No avanza, sin embargo, en la misma dirección que la eliminación o disolución que pretende Benjamin. Se limita



en cambio a buscar las causas de la violencia que asedia el pensamiento e impide la salida hacia modos abiertos de experimentación y convivencia. Con el fin entonces de desprender las consideraciones que ocultan su funcionamiento, la primera consigna es aquella de visibilizar cierto tipo de violencias en acto sobre lo que no ha sido examinado. Pues, mientras haya uso de violencia, es imperativo cuestionar continuamente por su presencia y evitar que se disuelva en lo cotidiano. Solo así, vista no como algo intrínseco de la vida, la inscribimos en el marco de las relaciones morales y podemos, de una vez, tomar responsabilidad sobre ella.

Empezar a nombrar, delimitar o definir un tipo de violencia es un acto novedoso y, en cierto sentido, revolucionario –aunque de novedad no tenga nada, porque estuvo presente todo el tiempo– porque solo hasta ahora podemos verla. El problema de la violencia es antiguo, pero visceralmente fresco. Más aún, continúa siendo desafiante por su insistencia y su capacidad de cambiar de forma. Sin embargo, en lugar de poner por delante el interés en la violencia física, enfocaremos nuestra atención en otras formas de violencia más sutiles y que han gozado de menos censura en el último siglo.

La tradición filosófica se ha interrogado sobre el origen de la violencia, sin embargo, muchas de estas visiones no cuestionan con asiduo y profundidad el servicio de la violencia. En algunos casos la violencia es presentada como motor de las sociedades y de las relaciones humanas (como aparecen, por ejemplo, en Heráclito, Hobbes, Hegel, Marx y Nietzsche). No obstante, también existe una tradición que se interesa en el rechazo por la violencia (como Kant, Arendt o Derrida). Ahora bien, por mucho que estos enfoques enriquezcan el debate no contemplan la violencia como algo propio del pensamiento filosófico así como propone María Zambrano y en diálogo más reciente posturas como las de Rorty y Vattimo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Puntualmente, en las últimas décadas el interés de la hermenéutica contemporánea ha tenido como foco la desnaturalización de la violencia con el fin de denunciar distintos tipos de violencia y desarticularlas. Sobre este enfoque es ilustrador el libro *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI* editado por Bily López. En particular la entrevista a Gianni Vattimo y los textos de Nacho Escutia, Teresa Oñate y Greta Rivara Kamaji.

En particular, la forma de violencia que dirigirá el curso de esta investigación proviene de una intuición de María Zambrano. La filósofa española presenta en 1939 en su libro *Filosofía y poesía* los primeros esbozos de la violencia filosófica; un concepto que no está desarrollado explícitamente en su obra, aunque tenga ecos y reverberaciones en otros textos como en *El hombre y lo divino* de 1955. En *Filosofía y poesía*, la autora hace mención de la violencia filosófica en cuatro ocasiones: dos en el primer ensayo “Pensamiento y poesía” y otras dos en “Mística y poesía”. En primera instancia, Zambrano indaga sobre la separación entre dos formas de la palabra (*lógos*) que llevaron, en el curso de la filosofía occidental, a la distinción y cuasi antagonismo entre pensamiento y poesía. La violencia mítica del pensamiento vendría siendo el momento en que se desprende del asombro que compartía con la poesía y se vuelca a perseguir lo universal y trascendente. No obstante, si me es lícito tomarlo como concepto, la violencia filosófica consiste principalmente en las consecuencias de ese desgarramiento. Según Zambrano, desde Platón y Aristóteles – aunque quizá desde Parménides– se configura un tipo de racionalidad y un tipo de conocimiento excluyente, seleccionador, subordinante y violento.

Siguiendo la intuición de Zambrano, mostraremos la violencia filosófica como todos aquellos movimientos y tendencias de la razón en ejercer su dominio irrestricto. En este orden de ideas, las exclusiones, infantilizaciones u otrificaciones serán consideradas como efectos de la violencia filosófica así como cualquier recurso violento por parte del pensamiento como puede llegar a serlo la coerción en la argumentación.

En efecto, el uso del vocabulario común, como señala Terence Irwin (1969), está impregnado por metáforas de violencia. Juzgamos de acuerdo a la fuerza o debilidad de un argumento y a menudo también manifestamos la victoria o la derrota de un argumento sobre otro. Esto no supone aparentemente dificultad alguna, pero despierta sospecha acerca de una sustitución que puede ocurrir entre un argumento necesario y otro forzoso. Diremos, por ejemplo, que una deducción lógica sobre la naturaleza es necesaria, mientras que el proceso deliberativo de una decisión política, en las circunstancias adecuadas, puede ser considerado forzoso. De hecho,

“Necesariamente” o “Forzosamente” responden los interlocutores de los diálogos platónicos, términos que, parecieran, se utilizan casi indiferenciadamente<sup>2</sup>. Sin embargo, el orden de la necesidad es de naturaleza distinta al de la fuerza.

La piedra angular de la reflexión sobre la violencia está asentada en Platón por diversos motivos. En primer lugar, en correspondencia con las indicaciones de Zambrano, se gesta en Platón el inicio desafortunado de la violencia filosófica, pero encuentra también en él su redención, su íntima revelación. Esto tendrá que ser visto en función de una lectura holística de los diálogos de Platón. Sin embargo, dar inicio a los estudios de la obra platónica abre paso a un terreno extenso y fecundo de problemas sin resolver, más que respuestas y determinaciones. Situar el pensamiento platónico representa una dificultad por lo escurridizo de su pensamiento; en los diálogos, Platón aparece como una presencia fantasmagórica, una voz disfrazada con máscaras de personajes. ¿Cómo nos acercamos a alguien que se rehúsa a ser visto? ¿a alguien que se esconde?

Pues bien, la mirada tendrá que buscar a Platón de manera indirecta. Así como Perseo contra la Gorgona, en ocasiones es más efectiva la mirada de soslayo a lo que no se deja ver directamente. Lo que no se captura desde el frente se empieza a cercar por los costados, hasta llegar al corazón. Quizá este sentido que no se devela con facilidad sea más veraz que el manifiesto y sea, como dice Ippolito, que la trama oculta es más fuerte que la manifiesta (Colli, 2010, p. 35).

En el caso del *Gorgias* la trama oculta, como sospecha Arlene Saxonhouse, revela que el interés por la retórica es un interés por el poder y, en específico, por el poder de gobernar sobre otros que incita la guerra. Es importante notar que el paradigma de violencia que aparece en juego afecta directamente el uso de fuerza física, así como el uso del lenguaje dentro del diálogo. De este modo, por ejemplo, algunos usos de la palabra están censurados o están cargados por el peso de ese paradigma y sugieren

---

<sup>2</sup> Para esta investigación se realizó un análisis comparativo sobre las traducciones en español, francés, italiano e inglés del texto griego. En ellas, dependiendo de la edición, ananké es traducido indiferentemente entre necesariamente o necesario y forzoso o forzosamente. La información recopilada no es conclusiva. Sin embargo, despierta la sospecha sobre la elección de los traductores y las dos maneras de entender el término griego en los contextos en que deciden emplearlo.

una salida a la violencia física. La política ateniense centrada en el poder de la retórica demuestra a todas luces la fuerza que tiene el discurso para afectar las condiciones de vida de sus ciudadanos. La diferencia, por ejemplo, que hoy todavía se conserva en el lenguaje entre describir un grupo de gente como una multitud y una muchedumbre que puede denotar una violencia potencial sobre uno de los dos grupos.

Con esto en mente, el desarrollo del presente trabajo está dividido en dos partes. La primera busca elaborar una concepción integral del paradigma de la violencia en la Atenas de la Antigua Grecia. Esto con el fin de aportar desde las distintas perspectivas e intereses la visión de aprobación o censura que suscitaba la violencia. El peso de esta herencia es hilado para sustentar el desarrollo de pensamiento del mismo Platón en las mismas áreas. Estos desarrollos serán contrastados con otras fuentes para leer a contrapelo la aparición del pensamiento platónico.

La segunda parte se centra en la violencia filosófica y se propone cumplir con distintos objetivos. En primer lugar, busca hacer una presentación detallada del concepto de violencia filosófica propuesto por Zambrano. En este primer momento, la violencia filosófica tiene un encuentro con la necesidad que es puesto en tela de juicio en una lectura contrastada con el *Timeo* y la cosmología platónica con el fin de separar el orden de lo necesario y de lo racional. Después, la segunda parte continúa con los efectos y consecuencias de la violencia filosófica, pero versa sobre los efectos prácticos y políticos de la violencia filosófica. Para este segundo análisis se utilizó el diálogo del *Gorgias*, enunciado con anterioridad, en virtud de la tensión de fuerzas que están en juego. Allí se considerará el lugar que ocupa la guerra y la violencia en el pensamiento y la argumentación del diálogo. Siguiendo la lectura de Saxonhouse, se presenta el diálogo bajo la enmarcación de la guerra y se propone prolongar el gesto para comprender el diálogo como un *agon* tensionado entre la contienda amistosa y una contienda de guerra. Por último, estas consideraciones conducen a unas reflexiones sobre la coerción en la argumentación del diálogo y la violencia en acto dentro del diálogo que permiten juzgarlo de esa manera.

Para finalizar es preciso apuntar una serie de comentarios preliminares sobre la realización misma del trabajo. Para empezar, es preciso señalar que la lectura de Platón propuesta se asemeja a la lectura de una partitura de piano, pues requiere ser leída en dos claves: desde los estudios y fuentes de la perspectiva histórica, cultural, religiosa y política de Grecia durante su época clásica, y desde las consideraciones pormenorizadas que presenta el *Gorgias* acompañada de eventuales llamados a fragmentos de la obra platónica. Solo así la composición se revela de manera completa. O cuanto menos da una mirada coherente, precavida de que su intento por divisar el retrato de la época alcance a desprender una serie de rasgos determinantes para la formación del pensamiento platónico.

Acerca de los estudios y fuentes es preciso notar que la inmersión histórica se pretende hacer un barrido general para recuperar unos aspectos puntuales, cosa que implica que se dejen de lado o sean tan solo mencionados los largos procesos de formación, como la influencia de la inmigración de los pueblos indoeuropeos hacia su evolución como pueblo griego, el declive de la religión olímpica, la aparición profusa de cultos, prácticas y ritos en sus distintas corrientes (eleusina, órfica y pitagórica) y la persistencia de rasgos heredados de la época arcaica, clásica y helénica asumida por los modernos, entre otros, como indica W. K. C Guthrie en su intento titánico de resumir la religión y mitología de los griegos (1964, p. 3). Esta revisión de la literatura histórica y religiosa del siglo V a.n.e daría cuenta de la cultura violenta a la que responde, en cierta medida, la filosofía platónica.

Por último, respecto al contenido concreto del *Gorgias* nos anticipamos a las recomendaciones y advertencias hermenéuticas de Kahn (2003) al considerar la autonomía formal del diálogo<sup>3</sup>, sin pretensión de derivar o fundamentar una independencia radical del pensamiento platónico presente en el diálogo, sino tan solo la función parcial que se cumple en él en un momento específico de la vida de Platón. Por lo que este trabajo procura enseñar una de esas formulaciones incompletas pero necesarias que enriquecen lo diverso y barroco del pensamiento

---

<sup>3</sup> Entendiéndose por esto la lectura independiente de cada uno de los diálogos que, además, parece desvincularse de los demás por la ausencia de referencias cruzadas entre los diálogos.

platónico. Nuestra intención será señalar en los próximos capítulos las operaciones específicas situadas en el *Gorgias* por ser un estadio temprano en que se manifiesta con ahínco la pasión política.

## Capítulo Uno: Paradigma de la violencia

Entre los mitos de la fundación de Atenas se cuenta que descendientes jonios e inmigrantes indoeuropeos afianzaron la protección de la ciudad a la diosa Atenea. Siguiendo su favor y talante, sus ciudadanos aspiraban a emular las virtudes de su patrona: valentía, sabiduría y prudencia en las artes como en la guerra. Sin embargo, había ocasiones en que la guía de su protectora devenía silenciosa y, frente a la incertidumbre, se optaba por acudir al consejo del oráculo. Se hizo común que gobernantes y ciudadanos consultaran al oráculo para orientar las decisiones más críticas e importantes: en asuntos públicos, como para sus leyes y empresas bélicas, pero también en asuntos privados. Entre los oráculos, los atenienses acudían al oráculo de Delfos -templo en honor al dios Apolo-, que no tardó en conformar en torno al Parnaso una red de peregrinaje de todas las ciudades en la península. Un día, Querefonte de Esfeto, presenta al oráculo una pregunta insólita pero legítima: “¿Quién es más sabio que Sócrates?”, a lo que responde La Pitia que nadie es más sabio que él.

Años más tarde, frente a la asamblea, Sócrates confiesa el desconcierto que le sigue provocando esa respuesta; pues siendo los dioses incapaces de mentir, y tomando con toda seriedad la palabra de la pitonisa, se dispone a descifrar cuál es su sabiduría, si es que posee alguna (*Ap.* 20e). Su devoción a encontrar el sentido de las palabras del dios lo ocupa de tal manera que le impide participar en asuntos de la ciudad, a la vez que le significa muchas enemistades. La investigación lo conduce, según cuenta, a una gran pobreza a causa del servicio del dios (*Ap.* 23b), hasta que, al final, en el invierno del 399 a.n.e es condenado a muerte por sus conciudadanos.

Es innegable que la reputación de Sócrates no era favorable, aunque tengamos presente y preservemos por escrito la admiración y cariño de sus amigos y seguidores. Incluso cuando consideramos el corto margen del fallo de los jueces (280 en contra, 221 a favor), no podemos ignorar que la votación de la condena supera con

creces<sup>4</sup> la de la sentencia. Lo suficiente para concluir que para la mayoría de los atenienses, y en particular para la asamblea, era preferible condenarlo que dejarlo en libertad.

Meleto, Ánito y Licón acusan a Sócrates por impiedad y corrupción de menores, cargos que en el marco jurídico ateniense figuran como *agon timetos*. Según explica Josiah Ober, la ley ateniense era muy precisa a la hora de detallar los procedimientos para asegurar la justicia en su implementación, pero no incluía definiciones de los cargos con exactitud. De modo que era menester de los jueces determinar y valorar los comportamientos, creencias y acciones que constituirían la infracción o el delito, y su subsecuente definición para sancionarlo (Ober, Socrates Companion, 2005, p. 2; Ober, 1998 Political Dissent, p.166). El veredicto entonces dependía por completo de la evaluación de los jueces; una serie de imprecisiones que a la hora del juicio recaían en la arbitrariedad pues, como nota Hansen, no se puede descartar que los jueces hayan sido influenciados injustamente durante el juicio. En especial cuando, aunque en sentido estricto fueran irrelevantes, nada impedía que la parte acusadora mencionara otros agravantes y ofensas del acusado, porque solo podía ser juzgado por los cargos imputados (Hansen, 2016, p. 29). En la manera en que Hansen reconstruye el juicio, Ánito sería el único en mencionar lo perjudiciales que eran las críticas de Sócrates a las instituciones democráticas al señalarlas como parte de la corrupción a menores<sup>5</sup>.

Por otra parte, el castigo o la condena en el cargo de impiedad tampoco tenía ninguna penalidad fija prescrita por la ley, provocando que el acusador (*ho boulomenos*), en este caso Meleto, propusiera la condena. A pesar de la ambigüedad de los términos, todo el procedimiento se llevó a cabo de acuerdo a la ley, de manera que no podemos

---

<sup>4</sup> Diógenes Laercio dice que en la segunda votación la mayoría fue incrementada por 80 votos, suponiendo que las cuentas resultarían en algo así como 360 a favor de la pena de muerte, y 141 en contra, asumiendo que no hubo abstención. Hansen duda acerca de la autenticidad de esta información, pero reconoce que en todo caso podríamos afirmar que el fallo pasó con una gran mayoría. (Hansen, 2016, p. 33).

<sup>5</sup> Recordando que el único que tenía interés en la política era Ánito pues era su profesión, a diferencia de Meleto que, a pesar de ser partidario de los Treinta Tiranos, era poeta de profesión mientras que Licón era orador.



recusar el desenlace de la historia. Lo que indica que Meleto, junto a Ánito y Licón, veían a Sócrates como una amenaza mordaz; pues parece desmedida la condena de muerte cuando otras alternativas usuales en este tipo de cargos –religiosos y políticos– contemplaban bien sea el pago de una multa o el destierro definitivo y/o temporal de la ciudad, como en el caso de Querefonte (*Ap.* 21a). Además, como si fuera poco, tan solo unos meses atrás en Atenas habían sido exonerados por el mismo cargo Andócides y Nicómaco<sup>6</sup>.

La contundencia de la condena sugiere fuertemente que Meleto, Ánito y Licón buscaban deshacerse de Sócrates. El cargo de impiedad, por tanto, es hasta cierto punto un arma jurídica, un vacío legal provechoso para ese propósito. Ahora bien, esto pudo haberse realizado de manera extrajudicial, pero considero plausible que la razón por la cual Sócrates fue acusado de impiedad y no directamente asesinado tiene que ver con que para los griegos el asesinato tenía sanciones religiosas, porque ofendía a los dioses y, realizado fuera de tiempos de guerra, contaminaba el alma del asesino<sup>7</sup>. Sin embargo, quisiera señalar que existe en la demanda un especial y probablemente incalculado interés de poder y violencia. La muerte de Sócrates es ejemplar en varios sentidos. El más notable de ellos es el que presenta Platón en su defensa: el modo de vida filosófico como preparación a la muerte, su talante solemne e impávido frente a ella. Pero, la muerte de Sócrates es también una medida disciplinaria. Porque lo que implica su condena, al tratarse de una figura ampliamente reconocida, es un antecedente para el resto de la comunidad sobre la incompatibilidad entre lo que fue la vida o modo de vida de Sócrates y el actual estado de la democracia ateniense. Acaso como si lo que quisiera criticar Platón con la *Apología* fuera la execración de la figura del filósofo como parte del declive de la democracia ateniense.

Esta opción en la que aventuro contrasta con la lectura de Vlastos del Platón de los diálogos de juventud, que presenta a Sócrates como un “semi-liberal que respetaba

---

<sup>6</sup> Hansen, M. H. (2016) “El juicio de Sócrates desde el punto de vista ateniense”. *Universitas Philosophicas*, 33(67), pp. 17-52. — p. 34.

<sup>7</sup> A diferencia de los corintios, el resto de los griegos eran precavidos con el asesinato por temor a ofender a los dioses. (Pomeroy, 2004, p. 236).

los acuerdos constitucionales de Atenas y apreciaba la libertad, apertura y diversidad de la sociedad ateniense” (Ober, 2001, p. 158). Tanto así que para Vlastos el juicio y la condena de Sócrates son errores trágicos, fruto de las circunstancias particulares de la democracia ateniense de finales del siglo V a.n.e e inicios del IV a.n.e., desorientados además por las ambigüedades y malentendidos del *agon timetos* (Ober, 2001, p. 166). Por lo que parecería insuficiente posar en un error la prueba definitiva de que el modo de vida filosófico y la democracia sean incompatibles. En ese sentido, Vlastos tiene razón, pues el Sócrates de los primeros diálogos no tiene un conflicto profundo con la democracia en teoría, pero pasa por alto el impacto de las críticas que atacaban a los políticos que gobernaban Atenas y que, en opinión de Sócrates, desvirtuaban la democracia —como vemos en su crítica a Pericles, Cimón, y Temístocles en el *Gorgias* (515a-516d)—. Por tanto, es plausible pensar que Sócrates puede ser defensor a ultranza de la democracia y, en virtud de ello, crítico feroz de quienes incumplen con su estándar. La misma suposición admitiría entonces que la persecución política de Sócrates pretendía acabar con eso, puesto que, como apunta Hansen, lo peligroso de Sócrates no eran sus críticas, pues la ley cobijaba la libertad de expresión y pensamiento, sino la difusión de ellas a la vista de todos los que acudían a sus discusiones en el Ágora. Por último, considero que no debe desestimarse el peso de la influencia de Sócrates en la sociedad, así como que sus relaciones públicas y reputación no eran para nada favorables. Con ello, lo que apunto es que su condena no fue un error trágico, sino un ataque entendido como represión política; y segundo, que uno de los efectos colaterales de la muerte de Sócrates es la instauración violenta de una política que disputa con un cierto modo de vida.

Sin embargo, tantos otros filósofos e infames demagogos recorrían Atenas sin enfrentar su misma suerte. Sofistas viajeros como Protágoras, Gorgias, Hippias y Pródico gozaban en realidad de una buena reputación, además de recibir una buena compensación por las enseñanzas que impartían. Sócrates bromea al respecto<sup>8</sup> en la

---

<sup>8</sup> “A mí también me parece que es hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hippias de Élida. Cada uno de estos, atenienses, yendo de una ciudad a otra, persuaden a los jóvenes —a quienes les es posible recibir lecciones gratuitamente del

*Apología*, distanciándose de ellos. Pero ni la desvergonzada figura de Diógenes, la rigidez de los pitagóricos o los alumnos de la Academia representaron un problema semejante que llevara a su condena. Podría decirse que Sócrates era inofensivo, y que logró vivir hasta los 71 años con un carácter tan encantador como molesto, pero hubo algo que Meleto, Ánito y Licón advertían en él, y no en otros. Sobre esto Hansen sostiene que hay una diferencia importante. Por un lado, Platón, Isócrates y Aristóteles eran maestros y solo enseñaban a sus discípulos, de la misma manera en que los sofistas solo enseñaban a quienes pagaran sus servicios. Mientras que Sócrates era distinto a ese tipo de maestro, y tenía un poder diferente. Un indicio que llega de *Las Nubes* de Aristófanes es la elección de representar la figura de los sofistas en Sócrates como el personaje más prominente y reconocido en Atenas. Es lícito imaginar que el poder de Sócrates y, por extensión, de sus ideas y críticas era el alcance que tenía a diferencia de los maestros tradicionales, pues conseguía cuestionar y discutir toda suerte de asuntos con cualquier persona del Ágora, en particular con los jóvenes adinerados.

Este sin duda constituye un rasgo distintivo de Sócrates, pero insuficiente para dar razón de su condena. ¿Cómo explicar que Sócrates más que cualquier otro merecía morir? En efecto, ¿cómo justificar la condena del hombre que defiende la verdad de las leyes sobre todas las cosas? De aquel que reconoce, en sus palabras, que: “Hay que hacer lo que es correcto porque es lo justo, y no hay que ser débil ni retroceder o abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad y la patria ordene” (*Cri.* 51b). ¿Por qué perseguir, como dice Sócrates en el *Gorgias* (*Grg.* 521d), al único verdadero político de Atenas?

Pero más allá del desacuerdo y de las razones que, como hemos podido entrever, abogan a favor o en contra de Sócrates, no es este el lugar de abordar el problema del juicio, sino el de demostrar hasta qué punto la ley y la filosofía constituyen condiciones que tienen repercusiones que estriban con el poder de vida y muerte. Introducir la muerte de Sócrates sirve para demostrar de manera más concreta las

---

que quieran de sus conciudadanos— a que abandonen las lecciones de estos y reciban las suyas pagándoles dinero y debiéndoles agradecimiento” (*Ap.* 19e).

consecuencias violentas de la ley, el desacuerdo y la discusión. Además de que, por la naturaleza del juicio, enseña el problema de la violencia desde dos frentes: el religioso y el político, como veremos a continuación.

Por ello, la pregunta medular de esta primera parte será: ¿cómo se construye el paradigma de violencia en la Atenas de la época? Ya que, como vimos de barrido, muchas acciones legales son violentas o autorizan cierto tipo de violencia, pero quisiéramos ampliar nuestra consideración para ver de qué otras maneras invade y se hace presente la violencia en la sociedad ateniense, en particular en relación con la filosofía y el discurso filosófico. De manera liminar también buscaremos explorar de manera conjunta las dos riberas del río de cómo se presenta la violencia en Platón y en la sociedad ateniense, pero por conveniencia en la exposición se presentarán de manera separada: primero en el dominio religioso, y después en el político<sup>9</sup>. Sin embargo, ambos dominios no dejan de estar ligados de una manera extraordinaria y desconcertante tanto en sus proyectos como en el lenguaje: por ejemplo, la diosa de la Justicia, Diké, hija de Zeus y Temis, carga dos significados: primero, la personificación divina de la justicia, y segundo, la justicia total y real de la sociedad. De ella toman nombre los jueces, *dikastés*, y la corte, *dikasterion*, acaso sugiriendo que los jueces actúan como dioses cuando deciden sobre la vida de los otros hombres. Si durante la época arcaica se pensaba que la vida de los humanos pendía de un hilo divino, en el desarrollo político de la época clásica empieza a pender de algo mucho más volátil, tanto más frágil y delicado como lo es la justicia humana.

Dicho esto, vale añadir que el paradigma de violencia hace bascular la perspectiva de justicia y, para nuestra investigación, significará el límite corredizo desde el cual estudiaremos el camino sinuoso entre las dos. Buscaremos por tanto alertar y vigilar esos desplazamientos, esos momentos en que se permite más de lo que se quisiera reconocer. No obstante, la mirada estará puesta en la manera de escapar en lo posible

---

<sup>9</sup> En el texto “Plato and Greek Religion”, Morgan considera que el tratamiento de los objetivos religiosos y políticos pueden ser distinguidos, pero nunca separados. De hecho, tal separación moderna no sería aceptada como punto de partida por Platón puesto que la dimensión religiosa y la política no solo colindan, sino que coinciden, y no se presentan en dominios distintos ni disociadas. (Morgan, 2018, p. 244).

de lógicas violentas y, aunque no signifique su erradicación<sup>10</sup>, por lo menos consiga mitigarla. Por tanto, la crítica será incisiva en destinar sus esfuerzos para identificar las violencias presentes en el contexto de la Atenas clásica, la *Apología* y el *Gorgias* por llevar como tema la guerra y la discusión filosófica, pues, a todas luces, la violencia desafía la búsqueda de la verdad y la justicia en Platón.

El léxico griego de Diggle (2021) sugiere que el uso que da Platón de violencia (βία) generalmente refiere al poder y a la fuerza, usualmente física, ejercida contra una persona. Su consecuencia práctica se expresa como violencia *en contra de* o violencia sobre algo o alguien; y, como verbo -βιάζομαι (viazomei)-, sus acepciones giran en torno a dominar, constreñir, forzar y coercer; en particular, forzar una propuesta, una ley o un argumento. En su forma adjetival —violento—, a menudo se encuentra cercano a lo trágico, lo fatal y lo cruel. Con este vocabulario podríamos iniciar a señalar, como tradicionalmente se ha hecho, la injusticia y violencia de los atenienses cuando fuerzan el cargo de impiedad y ofensa política a Sócrates, pero también debemos tenerlos en consideración para ampliar nuestra noción en otras esferas, aparentemente inofensivas, como la discusión filosófica y las formas en que proceden tanto Sócrates como Platón. ¿En qué momentos fuerzan, por ejemplo, un argumento? ¿Hasta qué punto hay violencia en la filosofía?

Ciertamente de la violencia no escapa nada. Distintas prácticas, lenguajes, espacios, disposiciones y ánimos sedimentan su actual espesor. Sus significados empiezan a yuxtaponerse, y el concepto, como tantos otros, se extiende y ramifica apoyándose en otros que veremos a medida que desarrollemos nuestro tema; reconociendo así que nuestro intento por comprender la violencia requiere de mirar cómo está diseminada y cuál es su morfología en contraste con las definiciones o descripciones dadas

---

<sup>10</sup> Mi objetivo no es una crítica de la violencia como aparece, por ejemplo, en Benjamin (2020), que contrasta la violencia mítica frente a la divina; la primera como imposición de confines, límites y órdenes, y la segunda como liberación orgiástica de la primera. Para este trabajo me propongo conservar y hacer uso de la referencia a la violencia mítica, aunque para Benjamin la tarea de la crítica permanezca incompleta cuando es presentada en términos de medios y fines (2020, p. 87). Sin embargo, la consideración de estos puntos será útil para repensar los momentos de supuesto acuerdo pacífico de conversación que ocurren en los debates, y que pueden ocultar una violencia fundadora o conservadora de un tipo específico de racionalidad.

autónomamente. Para empezar, sin embargo, bastará decir –siguiendo de manera somera las anotaciones de Benjamin– que hay dos tipos de violencia: la que instaaura y la que mantiene.

## 1.1 Religión y violencia

El relato cosmogónico por excelencia de la mitología griega es el de la *Teogonía* de Hesíodo que narra la historia del origen del universo desde el caos hasta el orden perfecto sancionado por la justicia divina de Zeus<sup>11</sup>. En su albor, los elementos primordiales eran Caos, Gea, Tártaro y Eros. De ellos, mediante la partenogénesis, aparecen las primeras divinidades y todos los demás elementos que componen el universo. De la Tierra brotan los mares y las montañas así como el Cielo, el dios Urano. La unión de Gea y Urano introduce el relato de la sucesión divina: Urano se convierte en dios padre de todos los titanes, deidades antropomórficas, a la vez que deviene soberano del reino de todo lo creado. Aunque la *Teogonía* no explique el motivo, Urano, esposo e hijo de Gea, desprecia a sus hijos<sup>12</sup>, al punto en que no tan pronto nacían los ocultaba en las profundidades de la Tierra. Entonces Gea, dolida y aterrada por la prepotencia y la vileza de Urano, fabrica una hoz que luego ofrece a los titanes pidiéndoles que se rebelen contra él. Crono, el más terrible de ellos, acepta la misión de su madre, y espera a que Urano se pose sobre ella para castrarlo con la hoz. De la sangre de sus genitales nacen los gigantes y las ninfas, y de sus testículos, en la orilla del mar, nace Afrodita. Tras su caída, Urano maldice a sus hijos asegurándoles que serían castigados por lo que hicieron. Como resume María Dolores Gallardo: “Al igual que Crono, el menor de los titanes, acabó con el poder de Urano, Señor del cielo y esposo de Gea, Zeus, el menor de los hijos de Crono, decidió rebelarse contra su padre y el poder que representaba” (Gallardo, 1995, p. 45).

Por este motivo, preocupado por su suerte, Crono engulliría a sus hijos, los dioses olímpicos, augurando así un longevo y próspero gobierno. No obstante, Rea, su

---

<sup>11</sup> *Obras y fragmentos*, Gredos 1978, p. 6

<sup>12</sup> *Teog.* 154

esposa, afligida por el dolor que le causaba no poder ver a sus hijos, pidió el consejo de Gea y Urano para dar a luz a Zeus sin que Crono se enterase. Como sigue la historia, Zeus rescata a sus hermanos de la barriga de Crono, a los titanes y a los hecatónquiros. Después de diez años de guerra, Zeus derrota a su padre gracias a sus artes y fuerza<sup>13</sup>. Entonces ocupa el trono de los dioses y reparte el mundo junto a sus hermanos.

Sin embargo, con el reino de Zeus no terminan las luchas por el poder. Después de destronar a Crono, Zeus debió enfrentar los intentos de subversión a su reino. Textos posteriores a la *Teogonía* hablan de la Gigantomaquia, primera de las luchas de los dioses, aunque no reportada por Hesíodo. Según la leyenda, Zeus prohíbe al Sol, la Luna y la Aurora que brillaran para poder arrebatar la planta que nutría de fuerza a los gigantes. Desvalijados, los gigantes fueron derrotados y muchos de ellos fueron apresados debajo de islas. En la Tifonomaquia, Zeus ataca e incendia a Tifón con sus rayos y lo encierra por toda la eternidad en el Tártaro. Por último, los alóadas Oto y Efialtes, hijos de Poseidón e Ifímedía, desafiaron a Zeus por sus deseos de esposar a Hera y Ártemis que estaba prohibido por naturaleza. En esta ocasión, por mano de Apolo o la misma Ártemis, las flechas de los dioses matan a los alóadas.

En cada ocasión que eran desafiados los dioses prevalecía el poder olímpico. No obstante, la amenaza de un cambio no desaparecía<sup>14</sup>, aunque la *Teogonía* concluye con el dominio total de la justicia de Zeus. Claro está, el poder que detenta Zeus o su justicia divina equivale a decir orden establecido, pero también equivale a decir violencia mítica; bien sea pensada como violencia instauradora de poder –como la rebelión de Crono a Urano, y de Zeus a Crono– o violencia para mantener o preservar su ley.

Zeus figura indiscutiblemente como jefe de los dioses y dueño absoluto del universo, pero hasta este momento no figura como creador de vida (Eliade, 1999, Vol. 1, p. 327). Poco a poco, sin embargo, absorbe de manera simbiótica el puesto de los dioses

---

<sup>13</sup> *Teog.* 496.

<sup>14</sup> Dioses como Apolo, Atenea, Hera y Poseidón participaron en intentos de derrocar a Zeus. (M. D. Gallardo, 1995, p. 55)

locales así como asume las características del antiguo y verdadero dios indoeuropeo que, además de soberano, es creador y padre de todos los dioses y hombres; figura de sabiduría, fuerza y poder. Atributos que al inicio no eran propios de Zeus, pero que la tradición subsumió en él como dios supremo del Olimpo, tanto así que los múltiples hijos que engendra adoptan con excelencia sus virtudes como sucede con Atenea, Artemisa, Apolo, Hefesto y Dionisio, entre otros.

El orden que impone Zeus reorganiza la jerarquía olímpica, la función y lugar que ocupan los dioses así como las relaciones que guardan con los humanos. El linaje de la humanidad que recoge Hesíodo en la *Teogonía* da cuenta de esos cambios. La primera generación, la generación de oro, vive pacíficamente bajo el dominio de Crono, sin conflictos, preocupaciones o conocimiento alguno de la guerra, sin tener que envejecer o trabajar, pero tras la toma del poder de Zeus, las generaciones que siguieron empeoraron en la humanidad en términos morales; en la de plata, los dioses se alejaron de los hombres tras el sacrificio de Meconé (*Teog.* 535), dejando sola a la Justicia (Diké), que “se retiró a los montes y solo en ocasiones volvía con los seres humanos” (Gallardo, 1995, p. 233); en la de bronce, los hombres construyeron las armas y empezaron las guerras entre ellos; en la de hierro, época que coincide con los inicios de la civilización griega, la crueldad y brutalidad de los hombres horrorizaron tanto a la Justicia, última deidad sobre la tierra, que provocaron que abandonara definitivamente la tierra.

Sin precisión sobre en qué momento los olímpicos y sus descendientes abandonan la tierra y su forma antropomórfica, lo cierto es que la distancia que zanja el sacrificio de Meconé es definitiva. Para la época clásica de Grecia antigua los dioses retoman la profundidad de una fuerza natural o espiritual<sup>15</sup> y sus interacciones con los humanos disminuyen considerablemente. Aunque falten fuentes que se remonten a los últimos registros documentados de interacción directa entre dioses y humanos, en Homero se conserva la visión preeminentemente antropomórfica y cercana de los dioses (Guthrie, 1964, p. 64) antes de tener que entrever en otros testimonios los

---

<sup>15</sup> El griego de la edad arcaica percibe cada fenómeno de la naturaleza como expresión divina (Ricciardelli, 2018., p. 26).



rezagos de esta relación. Sus apariciones son espectrales, parecidas a una alucinación o al sueño, pero no por ello menos reales o sus consecuencias menos fatales. En la *Iliada*, por ejemplo, Atenea aparece cuando Aquiles tiene acorralado a Agamenón y desea matarlo. Porque así lo concede la diosa, solo Aquiles puede verla y hablarle, y aparece para calmarlo y persuadirlo de actuar contra su deseo de matar a Agamenón para evitar derramar sangre en vano (*Hom. Il. I. vv. 188-222*). En la *Odisea*, la vida de Áyax se desgarrar por la blasfema y ciega locura de desafiar a los dioses. El héroe perdido en el mar consigue alcanzar las altas rocas de Giras que lo salvan de la violenta marea. Creyendo que escapa de la muerte a pesar de la voluntad y ley de los dioses, Áyax se jacta con insolencia de su hazaña, por lo que Poseidón decide batirlo de la cima de las rocas y arrastrarlo entre las olas hasta ahogarlo (*Hom. Od. IV. vv. 499-511*).

Tanto la *Iliada* como la *Odisea* son relatos de la fuerza y la violencia de los dioses sobre el destino de los mortales; actúan con motivaciones diferentes, incluso contradictorias, pero cada uno de ellos manifiesta su voluntad en esa lucha por el poder. Ese tipo de violencia no solo define el destino de los personajes, sino que, como presenta Walter Benjamin en la *Crítica de la violencia* (2020), esa violencia mítica instituye un derecho. Para enseñarlo recurre, así como Valverde Sánchez<sup>16</sup>, a la leyenda de Níobe en la *Iliada*. Níobe, hija de Tántalo y esposa de Anfión, rey de Tebas, se atreve a compararse con Leto y hasta considerarse superior a la diosa por ser más fértil. Entonces los hijos de Leto, Apolo y Artemis, en venganza de esta ofensa matan a los hijos de Níobe. Pasan nueve días en los que Níobe llora desconsolada entre los cadáveres de sus hijos sin que nadie pueda enterrarlos, hasta que es convertida en piedra. La petrificación como símbolo absoluto de diferencia entre humanos y dioses castiga su arrogancia y desmesura por haber desafiado el destino. La acción de Apolo y Artemis hacen manifiesta una nueva ley, más que castigar la transgresión de un derecho existente. Su violencia en realidad lo funda, y reproduce la problematicidad de las luchas de poder pasadas: la violencia mítica

---

<sup>16</sup> “El castigo de Níobe como tema favorito de la religión olímpica constituye la consolidación del legalismo griego” (Valverde Sánchez, 2002, p. 86).

instaura derecho, y ese poder luego regula la violencia para no ser amenazado, defendiendo el derecho que acaba de fundar. Niobe no rompe ninguna ley, sino que constituye el ejemplo “porque toda infracción del derecho provocado por la vulneración de una ley no escrita o desconocida es, a diferencia del castigo, una expiación” (Benjamin, 2020, p. 113). La violencia desatada contra Niobe consiste en castigar la *hybris* que desafía al destino, la ley suprema de todas<sup>17</sup>. Desafiar el *statu quo* de las condiciones existenciales —de lo humanos, héroes o semidioses— equivale a retar a los dioses, a romper la ley del universo, y su castigo viene a ser la retaliación que espera aplacar ese atrevimiento. El orden de la violencia de Apolo queda fijado en el destino y configura en él la raíz de esa violencia. En palabras de Valverde Sánchez: “La violencia mítica, en ese sentido, es una violencia constitutiva de la ley y el poder” (Valverde Sánchez, 2002, p. 88).

Este furor que implicaba la ley del destino, intrincada entre violencia y justicia, imprimía en el carácter de los griegos un temor adquirido a la desmesura<sup>18</sup> de mano de una fijación al orden y la justa medida. Por este motivo, el primer deber de los hombres era el de ser justos y rendir tributos a los dioses (Eliade, 1999, p. 338). De modo que no sorprende que otra de las imágenes que podemos extraer de los poemas homéricos sean testimonio de esas costumbres llenas de sacrificios y celebraciones para honrar a los dioses. Pero, asimismo, también ahí podemos dar cuenta de una vida sujeta al destino frágil, corto y sobrecargado de miseria cuya muerte no suspendía sus males sino que los empeoraba. La muerte era la experiencia ulterior poblada por “sombras pálidas y desposeídas de fuerza y memoria” (Eliade, 1999, p. 337). Dejando a la humanidad sin más oportunidad que, a través de sacrificios, obtener el favor de los dioses. Para Mircea Eliade (1999) esto representa con claridad las consecuencias y la visión pesimista que tienen los griegos desde su separación con los dioses, pero que también, a través de la religión olímpica, les permite

---

<sup>17</sup> La Justicia, Diké, hija de Zeus, llega a estar incluso por encima de su padre que, persuadido por Hera, reconoce el valor de la justicia sobre su deseo de salvar a Sarpedón en la *Iliada* (Hom. Il. XVI. vv. 433-465). Aunque en Hesíodo el poder de Zeus sea superior al de Diké, este pasaje de la *Iliada* parece procurar que la justicia, pese a poder ser desafiada por el poder de Zeus, se respeta para conservar las leyes del orden del universo.

<sup>18</sup> “Hasta el propio miedo griego del exceso” escribe Monique Dixsaut. (Dixsaut, 1998, p. 51).

revalorizar sacramentalmente su experiencia para aprender a gozar desde la finitud. No obstante, este ideal desesperanzado que intenta reivindicar Eliade es modificado unos siglos más adelante, impulsado por la aparición prolífera de cultos en Grecia y por la aparición de los primeros filósofos.

Formalmente el poder olímpico no vuelve a ser desafiado como orden cósmico, pero no se experimenta ni se vive como antes. Muchos filósofos y poetas de comienzos de siglo VI a.n.e empiezan a condenar y criticar las actitudes viciosas, frívolas e inmorales de los olímpicos. Entre ellos Jenófanes, Heráclito y Esquilo. Además de ellos, Jean Pierre Vernant sugiere que los filósofos milesinos como Tales, Anaxímenes y Anaximandro rechazaron las imágenes dramáticas de los olímpicos en búsqueda de los principios permanentes sobre el que reposan todos los elementos que componen el universo. (Vernant, 1988, p. 406). A la par, el surgimiento de múltiples cultos ampliaron la experiencia religiosa, introduciendo ritos iniciáticos y sacrificios que recobraban de manera renovada la preocupación por la justicia y el destino de los hombres.

A pesar de la falta de un dogma unificado y de una diversificación de cultos diferentes, el surgimiento de ideas tan contrastantes no conduce a una ola de rebelión atea o de radical secularización. La cuestión de si los griegos creían en sus dioses<sup>19</sup> no merma el profundo sentido religioso de los griegos, que se supo adaptar a las inquietudes y contradicciones emergentes. De hecho, parece ser que Platón acepta y

---

<sup>19</sup> H. S. Versnel (2011) estima que la cuestión de que si los griegos creían en sus dioses es absurda, pues las dificultades que plantea responderla solo son admisibles cuando se toma como ejercicio hipotético. Como término de origen cristiano la palabra creencia despierta dudas sobre si no resulta anacrónica e inadecuada para emplear en el contexto griego (Versnel, 2011, p. 539-546). Como crítica el autor, muchos teóricos se congelan frente a la falta de un término o una palabra pues creen que implica la ausencia misma del concepto. Por mi parte considero que la falta de un término o de una palabra no implica la ausencia del concepto, y que, por tanto, podemos aproximar un término concomitante, como sería en este caso 'creencia', en beneficio del argumento. De modo que, siendo insuficiente definir la creencia por el cumplimiento de mandatos, se elige creer que en su mayoría los griegos creían en sus dioses y lo demostraban en sus actos a través de celebrar sus ritos, sacrificios y tributos como parte cultural de su manera de vivir, más que de una arraigada creencia. Sin embargo, el rigor de su investigación, permite afirmar que para el siglo V a.n.e la manera en que creían los griegos en sus dioses era más o menos laxa o en un sentido de 'creencia' de baja intensidad. Por lo que es coherente que mientras puedan recusarse los defectos de los dioses en términos generales, en su cotidianidad los griegos sean más o menos ortodoxos con sus creencias.

crea en los dioses de la religión olímpica por la palabra de los antepasados que hablan de ellos en el discurso de Timeo (*Ti.* 40d-41a). En realidad, los cultos eleusinos, órficos, pitagóricos y dionisiacos se proponen ahondar en el umbral que diferencia a los humanos y los dioses. De modo que las nuevas corrientes reinterpretan sus creencias, induciendo nuevos alcances y funciones en la religión sin abandonar todos sus cimientos. Por otra parte, Vernant menciona la importancia del cambio de inteligibilidad con la llegada de la filosofía (1988, p. 409), que al rechazar las arbitrariedades de los dioses, inaugura la búsqueda de leyes inmanentes que presiden el funcionamiento del universo. Esta búsqueda, sin embargo, no suplanta la existencia de los dioses. De hecho, los misterios de los cultos buscan incansablemente ese nexo que solo comunican los oráculos y cuyo enigma pasan la vida entera descifrando. Así, los cultos místicos y la filosofía renuevan las consideraciones religiosas así como sus objetivos, en particular en torno al problema de lo uno y lo múltiple (Eliade, 1999, v. 2, p. 222).

Desde tan temprano como el siglo VIII a.n.e el culto de Orfeo difunde las ideas sobre el destino del alma que para el siglo V a.n.e serían populares y bien acogidas en la península. Alzándose contra la opinión tradicional seguida en Homero, que enseñaba el alma como una especie de humo, que penaba en una esfera ulterior y disminuida de su existencia en la tierra, los cultos órficos pregonaron sobre la transmigración y la inmortalidad del alma. Estos misterios replantearon la separación con los dioses a la vez que respondían a la íntima insatisfacción de la vida y suerte de los humanos presentadas en Homero; reconocen la procedencia divina de su existencia. El orfismo, de la mano del dionisismo, supo reintroducir la relación con la divinidad, pues la condición humana es un recordatorio constante de la separación con los dioses. Si el alma humana proviene del mismo lugar de los dioses entonces supone un emparentamiento y confiere a los mortales una participación intrínseca de lo divino en su naturaleza. En ese sentido, la brecha es cuantitativa, y no más cualitativa. La diferencia es de grado, no de clase. Por ello, el objetivo último de todos los cultos era la purificación y se ocuparon de descifrar el ascenso y reunión del alma con lo divino. De acuerdo a cómo lo presenta Eliade:

Una cierta unión entre lo divino y lo humano se realizaba durante los *orgia* dionisiacos, pero era temporal y se obtenía al precio de una obnubilación de la conciencia. Los órficos aceptaron la lección dionisiaca —la participación del hombre en lo divino— y sacaron de ella la conclusión lógica: la inmortalidad y, en consecuencia, la divinidad del alma. El paso siguiente fue reemplazar la orgía por la *katharsis*, técnica de purificación enseñada por Apolo (Eliade, 1999, v. 2, 222).

La cercanía de estas ideas con Platón es vistosa; la inmortalidad del alma, la transmigración del alma, la anámnesis, la ascensión gradual son temas que encontramos con algunas variaciones entre los órficos, eleusinos, pitagóricos y dionisiacos, y que están presentes en Platón. En el *Fedón*, Platón reitera múltiples veces que el alma es semejante a lo divino, o casi divina (*Phd.* 95c, 106b-107d, 114e); en el *Timeo*, el alma humana se conforma con los restos de la sustancia que había servido para crear el alma del mundo (*Tim.* 41c-42a). Es verosímil que, además de haber conocido estas prácticas, a Platón hubieran llegado de primera mano algunos textos místicos, notadamente órficos<sup>20</sup>. De hecho, según observa Giorgio Colli (1977), la descripción de la experiencia cognoscitiva de las ideas hace uso de terminología eleusina y, en sus inicios, la teoría de las ideas pudo haber sido un tentativo de divulgación literaria de los misterios eleusinos” (Colli, 1977, p. 29). Además de esto, se puede reconocer sin duda la herencia pitagórica de la reencarnación del alma en la que el cuerpo encarcela el alma e impide su ascenso.

En cierto sentido, tanto la filosofía platónica al igual que los cultos órfico-pitagóricos buscan deshacerse del cuerpo para cumplir el ascenso, pero lo persiguen de maneras diferentes. Los pitagóricos buscan alcanzar la purificación del alma a través de “técnicas corporales, ejercicios de memoria, y de conocimientos teóricos múltiples” (Dixsaut, 1988, p. 48) así como de “instrucciones rituales, abstención de algunas comidas, purificaciones y ayunos” (Colli, 1977, p. 30). Fracciones de estas herencias se esparcen en la filosofía platónica, pero encuentran en Platón una apropiación y una reinterpretación más vigorosa. Como dijimos anteriormente, el objetivo último de los cultos es la purificación, y la filosofía platónica cumple también con ese propósito pero a través de la investigación filosófica. Lo distintivo resulta en que la

---

<sup>20</sup> (Eliade, 1999, v.2, p. 223).

búsqueda del conocimiento “no es una ocupación de la mente, sino un ejercicio que transforma el alma entera, que afecta la vida en su totalidad” (Zambrano, 2015, p. 54). Pues la vida examinada y conducida bajo la filosofía es aquella que, en últimas, posibilita la salvación del alma.

En este camino la dimensión corporal es el punto de partida —herencia de *penia*, pobreza o carencia, como aparece en el *Banquete*— impulsado por su deseo amoroso de conocimiento, de ascensión. El cuerpo se somete a una nueva dietética respecto a la moderación de sus pasiones para que así el alma pueda ser libremente con lo divino. Según se creía, la ascensión se completa cuando el alma deja el cuerpo atrás, y es en ese sentido que la filosofía, como aparece en la *Apología*, funge como una preparación para la muerte. La ascensión del alma, y todos los intentos de acercarse a lo divino, sin embargo, no suponen una negación drástica o un rechazo de la experiencia mortal y corporal. Al contrario, consiste en hallar dentro de las condiciones de partida, visiblemente el cuerpo y lo sensible, los medios y resquicios que acercan lo divino. La preparación del ascenso supone más bien una reconfiguración de la relación con el cuerpo que no implica librarse de él, sino de depurarlo adecuadamente. Esta sumisión depende en gran medida de la fuerza del intelecto, como lo describe Sócrates en el *Fedro*, de la fuerza con que el auriga hale el caballo negro, moderando los apetitos y controlando los impulsos. El cuerpo es la condición inevitable de quien se ocupa de filosofar, punto de partida en el ascenso dialéctico que embarca la inteligencia en su contemplación del Hiperurano. Lo inteligible, o bien podríamos decir lo divino, es a lo que buscan adherirse aquellos a quienes llamamos amantes del saber<sup>21</sup>.

La filosofía platónica reconstituye un plano detrás del mundo visible, una realidad más verdadera, secreta y oculta, que el filósofo se da la tarea de buscar y hace objeto de su meditación (Vernant, 1988, p. 409). En cierta medida, el esfuerzo de la filosofía por captar una dimensión más profunda resuena con el pensamiento de la religión mística en la medida en que la experiencia fenomenológica está cribada

---

<sup>21</sup> *Rep.* V. 480a.

por lo inteligible, y reclama en lo sensible su soporte invisible, lo eterno contra lo pasajero. Platón no aparta la mirada del más allá, de lo inteligible, y por ello logra orientar con cuidado la vida mortal. Un claro ejemplo de esto es la nueva escatología<sup>22</sup>. La experiencia del destino después de la muerte adquiere no solo el sentido de la liberación del alma propuesta por los cultos místéricos, sino que dota – en retrospectiva– de significado la vida terrenal. La persona que procure la ascensión de su alma deberá someterse a ejercitar las virtudes siendo una persona bella, justa y buena, pues de ello dependerá, conforme a los méritos o faltas cometidos en vida, el juicio de su alma y, por tanto, de si reinicia un ciclo penoso o se reunifica con lo divino. Asunto tratado en detalle en *Gorgias* (*Grg.* 523a-527e) y en el Mito de Er de la *República* (X, 614-621b). Lo interesante de esto es que aunque la escatología platónica se deriva de un proyecto religioso, visa a su realización desde la política. O lo que es lo mismo, apuesta a que la política de la polis debe dirigirse a la salvación de las almas, asegurando en un mismo movimiento el bienestar en vida y después de la muerte.

Partiendo de que los griegos se consideraban a sí mismos sustancialmente ciudadanos, el cultivo de la virtud debía reflejar el de la ciudad entera. Y no solo esto, sino que están convencidos de que la ley y el Estado constituyen el paradigma de cada forma de vida, como explica Giovanni Reale: “El valor y la virtud del hombre es el valor y la virtud del ciudadano: la polis no es el horizonte relativo sino absoluto de la vida del hombre” (Reale, 1988, p. 289). Por lo que la perspectiva del *Gorgias* consigue integrar el horizonte religioso con el político. Tanto así que no hay ruptura o discontinuidad entre las calificaciones religiosas y las virtudes políticas (Vernant, 1988, p. 355-356). Se dice en el mismo sentido justa a una persona por su creencia que por su obrar político. La participación en política era vista con honor entre los griegos, porque al cuidar de sí y de la comunidad, los pocos hombres libres que hacían parte de la democracia afianzaban su cercanía con lo divino. A diferencia

---

<sup>22</sup> Además de la influencia órfica de la escatología, también las nuevas escatologías propuestas por Empédocles y Píndaro sirven de referencia para Platón. (Eliade, 1999, v. 2, p. 228)

de las mujeres y esclavos que eran excluidas de la religión oficial y de la polis<sup>23</sup>. No obstante, desde el momento en que se repara en que el verdadero bien de la humanidad es el bien espiritual, y que la humanidad se reconoce esencialmente con su alma, la ascensión y salvación de ellas debe ser el objetivo al que propenda la política. Es un gesto diciente el hecho de que sea el *Gorgias* el primer diálogo en la obra platónica que presente un mito escatológico. Además porque presenta, en palabras de Reale, una explosión de misticismo y de pasión política (Reale, 1988, p. 169) que funge como insignia o emblema de una nueva política. El conflicto allí representado revela la distinción entre una verdadera y falsa política: una vista a los placeres del cuerpo y otra a los intereses del alma. Pero esto será abordado a profundidad en el siguiente capítulo. Sin embargo, debemos advertir que a la par que se integra lo político con el proyecto religioso, la política no es suficiente para cumplir la ascensión. Para ser precisos solo la verdadera política podría lograrlo, y ella consiste primordialmente en un modo de ser filosófico. Esto porque la aspiración a la sabiduría procura la realización de las virtudes y el bienestar de sus ciudadanos con el cultivo de una serie de valores y comportamientos que conducen inequívocamente a la justicia y al bien. No acaso Reale señala que sucede una nueva identificación entre política y filosofía considerando que “no existe otro medio para curar el alma si no es la filosofía” (Reale, 1988, p. 289).

## 1.2 Cultura y violencia

En *Tratado de historia de las religiones*, Mircea Eliade propone que una de las funciones del mito es la de presentar una historia ejemplar que los creyentes puedan reencarnar; una suerte de modelo de réplica para comprender y acercarse a un mejor modo de vida. Los relatos que recibimos de una larga tradición cumplen esta función en virtud y defecto de las modificaciones que sufren con el pasar de los años. En ocasiones, los mitos tienen diferencias y no concuerdan entre sí, pero cada una de sus versiones, derivadas del modelo, portan su validez y vigencia: consiguen sobrevivir

---

<sup>23</sup> En Vernant hay indicios para creer que se trataba del culto eleusino. (Vernant, 1988, p. 355-370). Según explica el autor, considerando que las mujeres y los esclavos no encajaban en la organización institucional de la polis, por lo general versaban al dionisismo para liberarse a este orden de lo sagrado y realizar allí en comunidad su proximidad a lo divino. (Vernant, 1988, p. 357-359).



reactualizándose en nuevas formas. Lo interesante de esta perspectiva es que el mito, además de brindar una explicación originaria del cosmos, se reencarna en sus creyentes y da forma al semblante de su población. Así sucede con las grandes religiones del mundo, al igual que con la cosmogonía griega. Desde un principio las migraciones que siguieron la caída de la civilización micénica conservaron las tradiciones, leyendas y mitos de la Edad de Bronce, hasta la época arcaica en que fueron replicadas gracias a la transmisión oral (Perseus: TRM OV 3.1). Incluso cuando las historias tenían un tinte predominantemente local y autónomo, no por ello dejaron de tener resonancia en la formación cultural extensa de Grecia<sup>24</sup>.

La mitología se incorpora al conjunto de tradiciones y saberes que acumulan las composiciones épicas que sirven tanto de memoria colectiva como enciclopedia de conocimiento común (Vernant, 1988, p. 405). La civilización que desciende de estos relatos erige como pilares los valores que ahí se exaltan, a la vez que incurren en sus mismos errores. Gran parte del carácter de la cultura griega que replica la violencia de los dioses, héroes y líderes figuran, por ejemplo, en los poemas homéricos. La *Iliada*, para empezar, como señala con tanta lucidez Simone Weil, celebra la fuerza, y la violencia, sobre cualquier otro héroe o temática; Homero se detiene a describir con detalle los padecimientos físicos, emocionales, psicológicos y generacionales de la guerra, junto sus consecuencias directas y efectos secundarios<sup>25</sup>. La *Iliada* también es un relato del desengaño más grande sobre el control y aprobación de la guerra. La ira furibunda, el ímpetu victorioso, la codicia y la restricción que fallan en resguardar el dolor que necesariamente llaman: el dolor de la pérdida de un hijo, de un amante, de la tierra o de toda una ciudad. No en vano los troyanos son descritos como *philoptolemoi*, es decir, amantes de la guerra. No como aspirantes o deseosos de combate, sino en tanto que su prefijo amoroso —al igual que el de filosofía— denota disposición, aspiración, gusto, familiaridad y práctica. La fuerza que hace de los hombres cosas en el sentido más literal, porque hace de ellos un cadáver o peor, de

---

<sup>24</sup> (Eliade, 1956, pp. 381-389).

<sup>25</sup> “El realismo de Homero registra todos los detalles espeluznantes: las tripas que rebosan del vientre, la cabeza cortada que vuela lejos con su yelmo, la médula que brota de las vértebras, y Aquiles, sucio de sangre, que guía su carro manchado sobre una alfombra de cadáveres” (Cavarero, 2009, p. 29).

un muerto en vida, como un esclavo. La *Iliada* registra más de 200 muertes en combate, destrucciones de ciudades enteras, cruentas aniquilaciones, profundos deseos de exterminio<sup>26</sup>, masacres, exhumaciones y episodios de violencia abiertamente gráfica como la muerte de Héctor, desnudo y arrodillado, atravesado en la clavícula por la lanza de Aquiles<sup>27</sup>.

Para el siglo V a.n.e el tema de la guerra era predilecto para poetas y dramaturgos, en la épica y la tragedia. Como constata Thomas Palaima: “La violencia en la literatura Griega –excluyendo, de aquí en adelante, la literatura de guerra *per se*– es portada casi indiscriminadamente. Sus objetivos incluyen los nobles y reverentes hombres y mujeres, viejos y jóvenes, los fuertes y los débiles (...) aquellos que pecaron y aquellos que son puros, justos e indefensos” (Palaima, 2014, p. 7). Analizando autores como Hesíodo, Esquilo y Eurípides, Palaima presenta un panorama perturbador de la presencia y experiencia de la guerra y la violencia en la cultura griega. El gusto difundido en general por la temática en las obras de teatro así como en los concursos entre poetas resultaba en una exposición casi familiar y competitiva de la brutalidad de las historias. El compendio de Palaima apunta a que estas lecturas permiten deducir aspectos de la sociedad que creció y se formó con estas historias. Sugiriendo que lo que se conoce de los frenéticos asesinatos en masa, infanticidios, fratricidios y homicidios perversos de la literatura fueron extraídos de recuentos históricos e historias de guerra.

Sin embargo, no es del todo correcto derivar de ello que la guerra fuera una realidad constante en la vida de los griegos, no, por lo menos, en la de las 1500 polis autónomas. Peter Manicas (1982) destaca que con base en las fuentes históricas de la prehistoria hasta la guerra de Queronea (338 a.n.e) se puede entender la guerra en dos instancias y en ellas ver el impacto que representaron en la cotidianidad de los griegos. En primer lugar, durante el período anterior a las polis, se entienden las

---

<sup>26</sup> Agamenón, en discusión con Menelao, manifiesta su deseo de exterminar a los troyanos matando a todos sus ciudadanos hombres y a todas las mujeres embarazadas con varones (Hom. *Il.* VI. vv 51-65).

<sup>27</sup> Como señala Adriana Cavarero, el vocablo con el que denomina Homero a Aquiles es el de *brotoloigos* que quiere decir destrucción, exterminio o ruina (*loigos*) de los mortales (*brotos*) (Cavarero, 2009, p. 29).

guerras en tanto que redadas “limitadas en términos de sus objetivos y en términos de personas y clases de organizaciones involucradas” (Maniacas, 1982, p. 675), y conducidas de forma privada “bajo la guía de hombres poderosos cuya motivación era su propia ganancia y el apoyo de sus seguidores más débiles” (Tucídides, Historia, I, V). Sin embargo, no tenemos certeza sobre la cantidad y frecuencia de estos enfrentamientos ya que Tucídides no es preciso a la hora de notar la frecuencia de estos enfrentamientos. Por otra parte, el trabajo de Sarah Pomeroy objeta esta concepción e indica que durante la Grecia arcaica las guerras incrementaron y se convirtieron en una situación habitual en las comunidades (Pomeroy, 2004, p. 61). En segundo lugar, la guerra referida al conflicto entre dos o más comunidades políticas. Manicas explica que las actividades de guerra aparecían como algo fuera de lo ordinario, que emergía de un contexto prevalentemente estable que, por tanto, requería de ceremonias y rituales simbólicos en su inicio y finalización, pero además era común que se dieran ceses en las hostilidades durante intervalos del día y del año. Muchas de las polis y sus ciudadanos permanecían al margen del conflicto; rara vez personas que no pertenecieran a las élites tomaban parte activa del combate pues implicaba costearse su propia armadura, y como partícipes, exigir parte de la recompensa (esclavos, oro y riquezas) cosa que no podían permitirse los ciudadanos pobres; el rol militar lo tomaron los hoplitas y se formalizó como profesión dentro de las polis; en toda grecia, las alianzas dentro de la guerra eran principalmente de carácter defensivo y los objetivos de las guerras no reservaban intereses económicos o expansionistas (Manicas, 1982, p. 673-688)<sup>28</sup>.

Este breve elenco que presenta Manicas pretende desmentir la idea generalizada de la guerra como telón de fondo común cuyo interés es el de evitar sobreinterpretar los conflictos en clave contemporánea, es decir, por motivos que encontraríamos concomitantes. La lectura de Manicas añade un matiz que ciertamente contribuye en el estudio, pero que no prevalece en la tradición de lectura sobre la antigüedad, y

---

<sup>28</sup> No hago mención de la *stasis* por la delimitación que me he propuesto de contrastar históricamente el desarrollo de algunas ideas en torno a la violencia de la guerra pues en líneas generales, y sobre todo en efectos prácticos la guerra interna o externa tienen consecuencias similares. El interés teórico frente a la *stasis* presenta nuevas perspectivas para la filosofía política desde su presentación como paradigma de lo político como visto en Schmitt y Agamben.

que, de hecho, tiene detractores. Entre ellos, por ejemplo, Pomeroy presenta que los motivos de las guerras sí tenían un interés por luchas de poder entre líderes de ciudades además de una historia de movimientos coloniales, pero también a nivel interno entre la gente pobre que buscaba tierra propia, derechos y alivios económicos (Pomeroy, 2004, p. 61-69). No obstante, sobre esto es importante saber no distorsionar lo que conlleva el fenómeno de la guerra, sin desconocer los méritos del esfuerzo contemporáneo por acortar esa distancia<sup>29</sup>.

Cabe aclarar que ni siquiera entonces podemos estimar con propiedad los efectos de la fuerza de la guerra y la desgracia que le sigue. Uno de ellos, dejando de lado el objetivo detrás de cada guerra, civil o externa, es que la lucha en sí misma implicaba el sometimiento y la obediencia de la parte derrotada; ganar o perder era una cuestión de lesa humanidad pues está sobre la línea la libertad, ciudadanía y esclavitud.

De acuerdo con Tucídides, los atenienses tienen un largo historial con la guerra y no eran ajenos ni siquiera en su historia reciente a ella pues estuvieron involucrados en guerra constante 50 años antes de la formación de su imperio (I,89-118). La constitución de los atenienses leída ante los espartanos incluso reposa sobre la ley del más fuerte (I, 76, 2) y Tucídides lee en la historia Atenas una comprobación fatal de una política de la guerra. Este tipo de ordenación es prueba de un *realismo político*, una idea que ronda con vehemencia entre otros sofistas, filósofos, historiadores y poetas del período clásico.

Sucede que además de la explicación cosmológica del mundo, la tarea de algunos historiadores como Tucídides fue presentar desde los sucesos históricos una explicación política del orden del mundo, y en ella la guerra constituye una parte indispensable de la concepción de vida política. La disposición de guerra definía el interés de los políticos y de la legislación; la regla del más fuerte, entre otras, no era

---

<sup>29</sup> Pues si bien la perspectiva de la guerra en la modernidad es mucho más amplia y peyorativa, la guerra en su estado temprano, limitada de la manera en que históricamente lo comprueba Manicas no por ello es más leve o menos apremiante en el contexto que surge. De hecho, ciñéndonos a la política del siglo V a.n.e, es decir pensando solo en los hombres libres, tiene sentido afirmar que toda Grecia estaba en guerra, pues ellos representaban a toda Grecia. De modo que quizá parezca anacrónico plantear un sentido ‘general’ que afecta a todos cuando la guerra estuvo siempre entre unos pocos; las muertes registradas eran muertes de soldados, no de civiles.

más un mandato político, sino una regla natural del comportamiento humano (Ponchon, 2021, p. 39). Heráclito llegó tan lejos incluso como para atribuir a la guerra un principio metafísico, un principio de realidad, un secreto funcionamiento del universo y la vida misma<sup>30</sup>. Resumido por Pierre Ponchon: “Justo así como en un nivel cosmológico todos los seres naturales y el orden del universo se generan por guerra y lucha, también en un nivel político, todos los seres sociales, incluidos los dioses, el orden político está establecido por los mismos principios” (Ponchon, 2021, p. 43). Esta jerarquización revela dentro de la estructura del orden político el íntimo funcionamiento de la guerra y las relaciones de poder; la misma que divide a los dioses de los hombres, y los hombres libres de los esclavos. Existe desde lo divino un enfrentamiento perpetuo de los contrarios que produce la dinámica de lo real para Heráclito. Es en este sentido que Valverde Sánchez había podido vislumbrar que: “En todas las teocracias antiguas, la violencia política era invariablemente religiosa y la religión crea el primer vehículo de la justificación ideológica de la violencia” (2002, p. 83). Retomando el motivo de la violencia mítica, constitutiva de ley y poder, queda claro que el Estado y el legalismo griego se fundan de manera idéntica.

En ambos casos, sin embargo, estos principios de guerra y realismo político afirman la inutilidad de ir en contra de esta ley, al mismo tiempo que ordenan la experiencia política. Al estar inscrita en una lógica de guerra y dominio, se está promoviendo un tipo de política orientada a reclamar sus derechos y deseos por medios violentos. Un tipo de política que precisamente entra en pugna con la liberación del alma propuesta en la filosofía platónica y que representa un obstáculo gigantesco debido a que, sea por enseñanza vicaria desde la religión o desde la literatura, es una postura arraigada en el contexto ateniense del siglo V a.n.e. La postura de interlocutores como Polo y Calicles en el *Gorgias* están encarnadas también por Clinias en las *Leyes* o Polemarco en la *República* y otros personajes del microcosmos platónico. Es claro que el realismo político trunca toda posibilidad de una política excluida de violencia e injusticia.

---

<sup>30</sup> Heráclito, D.K.80; M28.

Otra de las objeciones que podría presentarse al trabajo de Manicas es que no considera el impacto de estas imágenes e ideas a la hora de analizar los datos que dispone. Todas ellas son de suma importancia porque esbozan las concepciones más populares de lo que se entendía por justicia y violencia. El impacto que alcanzan es innegable a pesar de no tener certeza sobre la aprobación de su audiencia en general, y por ello vale la pena detenerse a reflexionar, como sugiere Palaima, cuáles experiencias de vida y valores culturales podrían tener los espectadores expuestos a semejantes escenas violentas. ¿Qué conjunto de condiciones culturales conducen a una persona a brutalizar al otro, pisotear y pasar por delante de su espíritu? Este es el paradigma, profetizado por Weil desde la *Iliada*, de las repercusiones de la fuerza, de la dura realidad de los humanos que padecen y ejercen violencia. En especial en aquellas que no hay intervención divina, en que se asiste a decisiones racionales de sus personajes, fruto de un proceso deliberativo y de una responsabilidad del todo propia. No aparecerá Atenea para apaciguar el espíritu iracundo o Hades para provocarlo. Están solos, y ellos conjuran su futuro; son causa de sus triunfos pero también de sus desgracias.

La política de Atenas del siglo V a.n.e, como se expondrá a continuación, crece en una contradicción entre el modo novedoso e inexperimentado de lidiar con el conflicto y el disenso en la democracia, y la herencia violenta de la que descende. La apuesta platónica de una salvación a través de la filosofía, al parecer distante de la violencia supeditada de la época, lucha contra una tradición extensa y profundamente arraigada en un estado de la democracia todavía muy temprano, inferior a los 100 años. Estos procesos de transformación espiritual y cultural, que supone suplantar un funcionamiento tan sedimentado, tardan tiempo, y sobre todo es algo mediato. Después de todo, la novedad de la filosofía socrática, al igual que la platónica, desafía la sabiduría popular e invita a la reevaluación y examinación de estos mismos saberes.

### 1.3 Política y violencia

El panorama político descrito por los historiadores enseña una inestabilidad de gobierno durante el período arcaico, en el que las oligarquías –forma de gobierno preponderante– empezó a debilitarse frente a la creciente aparición de gobiernos más inclusivos que empezaron a reconocer el poder político de las mayorías desfavorecidas (Pomeroy, 2004, p. 70; Ober, 1989, p. 7). A pesar del descontento acumulado de toda una clase política, el primer sobresalto de la oligarquía se gestó dentro del mismo grupo de la élite por manos de los tiranos. Así, varios gobiernos eran derrocados o conquistados con considerable facilidad, generando a su vez una estabilidad política cuanto menos escasa. Las guerras entre los griegos eran más frecuentes y el arte de la guerra más letal (Pomeroy, 2004; Vallejo Campos; 1987). No obstante, tras la expulsión del último tirano de Atenas, Hippias, hijo de Pisístrato, en el 500 a.n.e la ciudad prospera y concentra sus esfuerzos en crear un estado más armonioso. Poco a poco el desarrollo de reformas y leyes como las de Solón (638 a.n.e - 558 a.n.e) permitieron la consolidación de un modelo todavía primitivo de democracia. Una forma del todo novedosa y disruptiva que presentaba nuevas dificultades y desafíos, pero que en su germen expresaba la búsqueda por una resolución del disenso sin violencia física (Ober, 1987, p. 7).

En el pasado, bajo los gobiernos oligárquicos y tiránicos, era frecuente que cuando alguien hubiera sufrido el asesinato de un miembro familiar o un amigo, lo hubieran desposeído de su tierra o agraviado de alguna manera, la justicia corriera por cuenta propia, en especial para los ciudadanos menos favorecidos. Pero los avances que permitieron el desarrollo de la democracia vino de la mano de las leyes de Solón y Clístenes, y en un sentido primitivo de Dracón (Pomeroy, 2004, pp. 110-136). No es, sin embargo, hasta Pericles que en Atenas se consolida el poder del pueblo –en tanto votantes, jurados y jueces– y reconocen su forma de gobierno como democrático. Después de dos golpes de estado y la derrota frente a la liga del Peloponeso, la democracia se mantenía fuerte y se había demostrado, en palabras de Josiah Ober, inesperadamente funcional. Por primera vez, había conseguido fijar una jerarquía política como fruto de un conflicto irresuelto entre los intereses de las élites y el del

pueblo (Vallejo Campos, 1987, p. 27; Ober, 2001, p. 5) y también por primera vez el pueblo estaba considerado, en su parcial totalidad y sin importar sus habilidades, conexiones familiares o fortuna, en igualdad política para debatir y proponer políticas públicas. La democracia ateniense estableció y aseguró por medio de una detenida atención a la legalidad las condiciones de dignidad, libertad e igualdad política para todos sus ciudadanos.

No obstante, la estabilidad de la democracia y su apreciación por la legalidad y el recurso a la justicia no depuraba menos a Atenas de la violencia que impartían las leyes de otros estados célebremente violentos como Esparta o Tebas. Vale recordar que durante el transcurso de estos progresos no hubo problema con conservar la esclavitud o mantener excluidas a las mujeres de la política. Tanto así que la ciudadanía estaba concentrada únicamente en los hombres libres mayores de edad. Derecho determinado desde el nacimiento, la ciudadanía se reservaba a los varones nacidos libres de familia o de ancestros y padres atenienses, por lo que metecos y extranjeros no hacían tampoco parte del censo (Ober, 1989, pp. 3-4). Según se estima aproximadamente para el siglo IV a.n.e. Atenas tenía cerca de 250.000 o 350.000 habitantes (quizá menos tras la plaga de los primeros diez años de la guerra del Peloponeso) divididos entre ciudadanos, mujeres, niños, metecos, extranjeros y esclavos (Garnsey, 1998, p. 197). Algunas fuentes apuntan que la cifra de ciudadanos en pleno derecho representaban entre un 10 % y un 30 % de esa cifra, pero es difícil confirmarlo. Sin embargo, parece ser que la cantidad de ciudadanos era menor o igual a la de los esclavos que oscilaba entre 20.000 y 150.000, representando entre un 15 % y un 35 % de la población (Kamen, 2013, p. 9). No obstante, los ciudadanos libres eran superiores en la jerarquía social y sus privilegios empezaban desde el nacimiento. Sarah Pomeroy (2004) cuenta que desde que un bebé nacía en Ática su vida dependía de si el padre decidía criarlo o no, y por supuesto, el género influenciaba esa decisión. Por lo general, los primogénitos eran criados sin importar eso, pero existe una marcada preferencia por los varones pues significaba la manera de perpetuar el linaje de una familia. De acuerdo a las estimaciones de algunos historiadores, por lo menos el 20% de las bebés recién nacidas fueron abandonadas



en lugares como basureros donde traficantes de esclavos las recogerían para criarlas y venderlas como esclavas. Eso cuando no morían directamente por el abandono (Pomeroy, 2004, p. 157).

La formación de los ciudadanos conllevaba una serie de costumbres y privilegios. No siendo suficiente el derecho de nacimiento, los atenienses no eran considerados individualmente como ciudadanos, pues para llegar a ser miembro activo de la polis y reclamar su ciudadanía debían en primer lugar ser aceptados como miembros de una casa, de un *oikos*. Después de que un niño fuera aceptado como miembro de la familia dependía de la aprobación de su padre tras alcanzar la mayoría de edad para poder heredar de él su fratria y *deme* (barrio o suburbio) (Pomeroy, 2004, p. 157; Kamen, 2013, p. 97). Entonces, aunque teóricamente todos fueran iguales, ser ciudadano varón otorgaba derechos y poder. Por ejemplo, los atenienses tenían dominio sobre sus propiedades, y control legal sobre el cuerpo y el trabajo de sus trabajadores, fueran hombres liberados, esclavos o ciudadanos pobres. Ser ciudadano varón otorgaba el poder de castigar a todos aquellos que estuvieran por debajo de ellos (Kamen, 2013, p. 99). En tanto que ciudadanos varones, como explica Deborah Kamen, los atenienses gozaban de una inviolabilidad corporal, acompañada de una legitimidad jurídica: tenían a su disposición presentar ante la corte lo que quisieran, pero su única limitación era que estaban sujetos a su vez a ser procesados por ella.

De este punto se desprende la pauta que conecta los derechos del ciudadano ateniense con las herramientas de la lucha política, imbricada con el poder y la violencia. La fama de los atenienses está centrada popularmente en el litigio, según lo que presenta Aristófanes en *Las Nubes* y *Las Avispas*, aunque no sabemos a ciencia cierta qué tan común era para los atenienses encontrarse involucrados en una demanda (Ober, 2001, p. 113). El estudio de Ober alcanza a sugerir que los privilegios de los ciudadanos sobre los demás habitantes, y de la élite sobre las masas, determinaba el desequilibrio de la justicia en la democracia. En especial si se hacía parte de una élite, los ciudadanos tenían derechos y privilegios en los procesos judiciales. Por ejemplo, en ocasiones la corte solicitaba el pago de una tasa judicial

de antemano a un juicio o de un mínimo en el número de votos para evitar sanción o penalización del acusante. Como explica Kamen:

Estos eran riesgos que muchos eran renuentes a tomar, en especial si, para empezar, tenían poco dinero o tenían que faltar al trabajo y perder ingresos (...) El hecho de que la mayoría de los casos (al menos aquellos que sobrevivieron) representen conflictos entre élites parece indicar que la corte era un foro principalmente para las élites, más que para los que no pertenecían a ellas: estos últimos presuntamente tenían sus propias formas de resolver los desacuerdos (Kamen, 2013, p. 100).

En los casos presentados al dikasterión el fallo de los jueces lo regía, en gran medida, la retórica pública. Con base en los discursos que presentaban las partes la corte tomaba la decisión definitiva. Por ello, la oratoria se convierte en una herramienta con fines políticos y la retórica el medio para disputar el poder, como enseña la primera parte del *Gorgias*. El orador se exponía y era juzgado por su discurso, pero también en referencia a su carácter, su vida y su valor como ciudadano (Ober, 1989, p. 126). Muchos ciudadanos pagarían considerables sumas de dinero a sofistas y *logographoi* para que les escribieran discursos tan persuasivos que aseguraran el resultado deseado. El interés por adiestrar esta habilidad llega a ocupar parte de la educación de los jóvenes ciudadanos, como aparece en el *Lacques* y en el *Protágoras*. Retomando las acusaciones de la *Apología*, este hecho particular permite entender qué tan relevante era la corrupción de menores en la ciudad, pues en la competencia retórica se jugaba el poder y en su ciudadanos más jóvenes, el futuro de la ciudad.

A pesar de sus defectos, la democracia ateniense protegió e impulsó una ampliación fundamental en término de reconocimiento de derechos y libertades. En particular, de una política entendida como disenso basada en la libertad de expresión:

A diferencia de los críticos políticos en la mayoría de sociedades jerárquicas y autoritarias, la élite ateniense habitaba una cultura notablemente tolerante de la libertad de expresión de la opinión política. Además, disfrutaban de muchos recursos históricamente negados a muchos disidentes políticos — buena educación, acceso a una prestigiosa tradición literaria, placer adecuado, y un sistema de valores que alentaba tanto emulación como competición con rivales de élite. (Ober, 1989, p. 7)

Esta política, atada a la capacidad persuasiva del orador, manifiesta en su corazón un grado de libertad y responsabilidad tanto positivo como peligroso. Tomado en todo su furor, las discusiones políticas encarnaban el enfrentamiento o contienda de políticas e ideas a menudo contrarias e incompatibles, pero que estaban dirigidas a afectar la vida de todos los habitantes de Atenas. La democracia dispone de condiciones novedosas para lidiar el conflicto político sin violencia física y aprovecha el desacuerdo como terreno fértil de construcción; pero al mismo tiempo, es presa de los intereses pervertidos del liderazgo apoyado por el poder de las mayorías. En estas circunstancias, el poder de la retórica compromete a toda la sociedad y, en manos equivocadas, puede llegar fácilmente a someter y corromper la democracia. Puesta al servicio de políticos sin escrúpulos e intereses nocivos la retórica había demostrado ser el instrumento más eficaz, y un arma peligrosa para el bienestar comunal de Atenas. No perdamos de vista que el *Gorgias* está acompañado por el subtítulo de *sobre la retórica* y es en él que se recoge la crítica de Sócrates a la situación política de Atenas antes y durante la guerra del Peloponeso porque, en últimas, el poder de la palabra repercute con violencia en la realidad. Sócrates afirma que políticos como Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles fueron malos políticos porque no mejoraron las costumbres de los atenienses y los engañaron con cosas fútiles (*Grg.* 519a). Las naves, murallas y arsenales que hicieron hincharon e empozoñaron la ciudad; los vicios, trampas y mentiras enseñaron a los atenienses a ser vanos y cultivar malas pasiones entre sus ciudadanos.

El influjo de la palabra determinaba el curso de la ciudad, y, directa o indirectamente, del futuro de sus habitantes. La materialización de alguna propuesta a través del discurso parece inofensiva, pero también puede mostrar la verdadera brutalidad de ese poder. Suenan las alarmas cuando se toma en consideración la cercanía e inestabilidad de la relación entre oradores y generales. Según cuenta Ober, las alianzas entre generales y oradores eran cambiantes porque seguían intereses particulares, de modo que eran un factor decisivo para la política y vida ateniense del siglo IV a.n.e (Ober, 1989, p. 122). Durante los años en que está situado el *Gorgias* es notable la fuerza de dos discursos. El primero de ellos es el caso de Cleón contra

Diodoto en el 428 a.n.e, y el segundo sobre los principios de los atenienses y el genocidio de la isla de Melos en 416 a.n.e.

En la primera década de la guerra, Atenas gozaba de un dominio marítimo sobre el Egeo e intimidaba a todas las islas. Sin embargo, bajo el liderazgo de los mitilenos distintas ciudades en la isla de Lesbos se rebelaron al asedio ateniense, pero sin el apoyo que les había prometido Esparta la rebelión fue reprimida. Entonces los atenienses tuvieron una votación en la que habían decidido matar a todos los hombres de Mitilene y vender como esclavos a todas las mujeres y a los niños. Cleón estaba convencido de esta decisión y se mostraba arrogante al respecto, pero Diodoto protestó y persuadió a los atenienses de enviar otro bote para informar al comandante de las tropas atenienses en Mitilene de perdonar la vida de los mitilenos. Se cuenta que el segundo bote llegó justo cuando el primero estaba anunciando la primera sentencia. Finalmente, la propuesta de Diodoto anuló la de Cleón, pero no dejó de ser por ello represiva y resultó en la ejecución de los casi cien líderes de la rebelión (Pomeroy, 2004, p. 206).

El otro momento se dio unos años más tarde en una expedición a la isla de Melos. Los atenienses llegaron con una orden de presentar un ultimátum para que Melos se suscriba a la Liga de Delos y pague tributos a Atenas. Tucídides narra este episodio en lo que se conoce como el diálogo de los melios, en que los delegados atenienses presentan sus razones para someter a Melos. Frente a su rechazo, las tropas atenienses mataron a todos los hombres de Melos, incluyendo a los niños mayores de 14 años, mientras que todas las mujeres y todos los niños fueron vendidos como esclavos en Atenas (Pomeroy, 2004, p. 213). Dejaron la ciudad desolada hasta que pudieron enviar moradores para poblarla con gente suya. (Tuc. Guerra del Pel, Libro V, IX, p. 326).

## 1.4 Platón: política y filosofía

Hay pocos indicadores conclusivos sobre la formación inicial de las ideas políticas de Platón. Sin embargo, las condiciones políticas de Atenas pueden contribuir a explicarlas. Platón crece durante la Guerra del Peloponeso y experimenta de primera mano sus consecuencias inmediatas y la crisis posterior que conduce al declive de Atenas. En los primeros años de vida permanece en el seno de su familia en Atenas, pero cuando cumple 13 años es enviado a Sicilia para estudiar bajo la guía de Crátilo y entrenarse para el combate durante la adolescencia (Colli, 2011, pp. 29-30). Deseoso de ingresar a la vida política vuelve a Atenas a los veinte años. Su estancia, sin embargo, se ve interrumpida brevemente para cumplir sus deberes militares como ciudadano mayor de edad haciendo parte de la Batalla de Mégara en 409 a.n.e y en el conflicto de la Academia en el 407 a.n.e. En esos años se cree que Platón conoció a Sócrates y el año siguiente después de que Platón regresara de las batallas fue testigo de cómo Sócrates ocupó su primer papel político oponiéndose al procedimiento ilegal que reclamaba la gente sobre el juicio de los vencedores en las Arginusas (Colli, 2011, p. 32). En ese momento Platón tuvo la convicción de que no habría mejor maestro que Sócrates para obtener la correcta educación sobre cómo practicar la política y manejar la vida pública. Las ideas de Sócrates sobre la política como arte resonaban en el pensamiento del joven Platón y la conducta de Sócrates le infundió admiración y fidelidad. La ilusión de Platón y las esperanzas de corregir el curso degenerado de Atenas estaban floreciendo, pero tomaron un golpe crítico con la condena y muerte de Sócrates.

Después de la muerte del maestro su experiencia en política puede delimitarse gracias al contenido de la *Carta VII*<sup>31</sup>. Suponemos que la carta fue escrita en el verano del 354 a.n.e para su amigo Dion (Neils, 2004, p. 330), y que en ella ofrece una suerte de recorrido justificativo de su vida empezando por su vocación política.

---

<sup>31</sup> Flórez (2021, p. 24) sostiene que la autenticidad continúa siendo un asunto que no puede resolverse, a pesar de que Burnyeat y Frede (2015) adujeron razones de peso filológicas y filosóficas para negarla. Para nuestra consideración seguiremos de cerca las lecturas de Giovanni Reale y William Altman, quienes la consideran verdadera, al igual que Josiah Ober y Álvaro Vallejo Campos, pero cuya lectura traza conclusiones diferentes.

William Altman (2012) distingue tres momentos dentro de la carta para reafirmar un deseo constante en la vida de Platón por entrar a la política (324b9-c1; 325a7-b1; 325c1-2) y así acercarse a un Platón que incluso en los últimos años de su vida recuerda que su vocación fue preeminentemente política. A pesar de sus defectos y el declive de Atenas, Platón conservó un espíritu obstinado y fuerte para perseguir la corrección de los vicios y faltas de Atenas, sin embargo, la crisis fue tan grande que frustraron todos sus esfuerzos. Sin lugar a dudas, los numerosos y escandalosos errores de los políticos de su época y sus intentos fallidos afectaron por completo su vida y obra. Otros intérpretes como Josiah Ober (2001) y Giovanni Reale (1988) coinciden con Altman en que fueron las circunstancias tras la Guerra del Peloponeso, los Treinta Tiranos y posteriormente sus intentos propios por suscitar un cambio en Siracusa con Dionisio I y Dionisio II que le demostraron una y otra vez el fracaso de su aspiración.

Para profundizar en esas sospechas señalan que en primera instancia fue la convicción de Platón de que no tan pronto fuera dueño de sus actos (*kurios*) entraría en actividades políticas. No obstante, el cambio político a la Tiranía de los Treinta en el 404 a.n.e provocó que se abstuviera de participar en él, a pesar de haber sido invitado por los nexos familiares que tenía con unos de los miembros. El deseo que renacía de la caída de los tiranos no duró mucho y su espíritu renovado de participar en la política languideció de nuevo cuando Sócrates fue condenado a muerte. Sin duda, este fue el golpe definitivo que provocó la distancia y desilusión de Platón con la política, pero también la reflexión sobre los problemas de la pútrida democracia ateniense.

No obstante, Platón no abandonó jamás su interés y preocupación por la política, motivo por el cual, en términos de Álvaro Vallejo Campos (1987), terminó por abordar el problema de la justicia en gran parte de su obra de manera especulativa o teórica. Ober (2021) coincide con esta posición y expresa la reorientación platónica a la filosofía de la siguiente manera:

Después de 399, Platón se convenció cada vez más de que la corrupción general de las costumbres hacía quimérica la acción directa por su parte, por

lo que su visión de la filosofía evolucionó hacia la búsqueda de una clara "visión desde ninguna parte", un punto de vista más allá de la percepción y la opinión que le permitiera a él y a los hombres de ideas afines considerar la justicia en abstracto, en lugar de trabajar por la justicia en el mundo real de la polis (Ober, 2001, p. 164).

Ober sugiere que Platón escribe la carta a su amigo Dión motivado por justificar su compromiso con la ciudad y su experiencia política. A sus 73 años, Platón recuerda que la última manifestación del deseo de su vocación política era la insistencia de pensar que podría mejorar la situación. Sin embargo, concluye que todos los Estados están mal gobernados y que solo la filosofía podría orientar hacia la justicia (*Ep. VII*, 326a5-8). Esta conclusión inequívocamente presenta la elección de Platón por la filosofía y amerita un detenimiento detallado. Existen, para empezar, una amplia variedad de interpretaciones sobre la relación de Platón con la política a la luz de las epístolas. Unas de las lecturas contextualistas modernas y distintos autores dentro de ella han interpretado la *Carta VII* como prueba de una decidida renuncia de Platón de la política. Por ejemplo, para Vallejo Campos diálogos como el *Gorgias* y la *República* aparecen como el ejercicio especulativo total de una alternativa al problema en vez de propuestas y medidas concretas para la política. Sugiriendo así una impotencia del amargo reconocimiento del papel que puede desempeñar un filósofo en tales situaciones (Vallejo Campos, 1987, p. 25). En cambio, Ober (2001) propone una vía intermedia de leer a Platón sea como filósofo político o político filósofo, aunque no explicita el impacto de su meditación en ningún caso. Pareciera que quisiera apuntar a un acompañamiento irrenunciable de ambas vocaciones. Mientras que al otro extremo están quienes leen en Platón un corazón apasionado por la política como Giovanni Reale y Ernst Jaeger; Jaeger, por ejemplo, sostiene que la sustancia misma de la filosofía platónica es la política; por otra parte, Reale está convencido que para Platón: "contemplar la verdad y dirigir la academia no bastaba: estaba profundamente convencido de que la verdad y el bien contemplados debían adentrarse en la realidad con el fin de mejorarla, debían convertirse políticamente viables". (Reale, 1988, p. 170). En sintonía con estas últimas propuestas defendemos que la búsqueda por la justicia no es plenamente abstracta y que se perjudicaría sin duda si se limita de esa manera. Ahora bien, la búsqueda mediante la filosofía no es

incompatible en ningún momento con la política. Como señala Reale en repetidas ocasiones entre filosofía y poesía surge una identidad. La filosofía sigue apareciendo como remedio o restauración hacia una buena política, incluso cuando acuñamos su función como crítica especulativa. Es en este sentido que Reale encuentra en Platón una transición necesaria de la política hacia la filosofía, una nueva, verdadera política:

Mientras la vieja política y el viejo Estado tenían su instrumento más potente en la retórica (...) la nueva, verdadera política y el nuevo Estado tendrían que tener en cambio su instrumento en la filosofía porque ella representa la única vía segura de acceso a los valores de justicia y del bien, que son la verdadera base de cada auténtica política y por lo tanto del Estado verdadero (Reale, 1988, pp. 268-269).

Reale introduce esta separación debido a las críticas y los hallazgos de Platón. A los ojos de Platón era evidente que había un problema que superaba las instituciones democráticas, que la política ateniense había sido secuestrada por un malestar que no podría ser erradicado sin recurrir a la filosofía. Según Colli, Platón conquista la política inscribiéndola en el dominio de la filosofía o, en otras palabras, elevaba la política a la filosofía (Colli, 2011, p. 41). Contrario a la lectura tradicional, la herramienta de la abstracción de algunas de sus reflexiones no truncaba sus efectos prácticos, antes bien los posibilitaban y eran utilizados para favorecer su impacto. Reale es una piedra angular en esta reflexión que embarca a considerar la presencia del pensamiento político en Platón en toda su obra. El ejemplo más claro de esto requiere dar un salto hacia la célebre analogía de la caverna en la *República*. Según Reale, la analogía de la caverna contiene la realización integral del proyecto filosófico de Platón. La lectura de la caverna se presenta por lo general en términos lineales, a menudo en estrecha relación con el símil de la línea. Por la cohesión misma de la analogía y el símil estas se leen en una sola dirección de acuerdo a los motivos ascendentes de la ontología, la epistemología y la escatología. Sin embargo, el prisionero que contempla el Bien regresa a la caverna, movido por su deber de liberar a los demás y entonces la dirección única de la analogía de la caverna se quiebra. Es en ese deber y esa aparente dirección opuesta en la que vuelve el filósofo que Reale encuentra el horizonte político y presenta así una lectura integral de la



filosofía platónica, sin dejar nada de lado: la ascensión gradual como motivo ontológico, la progresión epistemológica, y la liberación mística del alma en su reunión al Bien y la cooperación política.

Por supuesto, este horizonte tiene sus propias limitaciones y fatales consecuencias: una vez dentro, habiendo descendido y con la dificultad de habituarse de nuevo a la oscuridad, el prisionero contará la verdad que conoció a sus compañeros y estos lo tratarán como un loco. Platón incluso sugiere que será asesinado, haciendo alusión claramente a Sócrates, pero también mucho más allá, a la misma figura del filósofo en conflicto con la sociedad ateniense:

¡Ay de las ilusiones que atan a los hombres; no toleran las verdades que derrumban sus cómodos sistemas de vida basados en las apariencias y en lo más fugaz del ser, y temen esas verdades que apelan a la totalidad del ser y a lo eterno, y quien les lleve un mensaje de verdad ontológicamente revolucionaria puede ser condenado a muerte, como si fuera un canalla! Así sucedió con Sócrates, "el único político verdadero" de Grecia, como lo llama Platón, y así fue y será o podrá ser con cualquiera que se presente como "político" en esa dimensión global. (Reale, 1988, p. 361).

La perspectiva de Reale completa los sentidos de la analogía de la caverna. Pero antes de que llegara Platón a madurar sus ideas en política y presentara una comprensión de la justicia y el Estado, hay esbozos e indicios de cómo entendía la política y sus primeras aproximaciones en los diálogos. Además de la amargura de su propia experiencia en Sicilia, al volver de sus viajes y asentarse en Atenas se dedicó a la escritura esperando tener impacto con las ideas que había cultivado durante esos años. Sin embargo, los escritos de Platón no tuvieron la recepción que esperaba y pusieron en pausa unos años la composición completa de la *República*. El *Trasímaco* no había conseguido persuadir a nadie en especial bajo la desfavorable luz que había dirigido Polícrates en otro texto sobre la vida de Sócrates (Colli, 2001, p. 38). Son estas las condiciones que anteceden la escritura feroz del *Gorgias*.

Platón tenía aproximadamente cuarenta años cuando escribió el *Gorgias*. Según podemos deducir de la *Carta VII* su composición sucedió justo después de volver de las expediciones en el sur de Italia. Habían pasado más de ocho años desde la muerte

de su maestro, pero Platón no abandonaba el dolor y el profundo disgusto por la sociedad que había condenado lo que, a sus ojos, era su ciudadano más ilustre. Todo el historial de la ciudad y las tendencias de sus políticos mostraban a Platón un panorama sombrío y cruel. Advertía así la debilidad profunda de la democracia ateniense de ser tomada con facilidad por la demagogía y la oratoria popular. Como apunta Colli: “La vehemencia y el tono pasional del diálogo –característica que nunca antes se observa en ningún escrito platónico, ni aparecerá más tarde– nos indican con total evidencia cómo el autor escribió en circunstancias mentales de excepción y cuál fue su angustia, a la que dio rienda suelta en esta obra” (Colli, 2011, pp. 38-39).

El *Gorgias* insiste en que el riesgo del poder de la retórica es el problema más apremiante para la política. Un orador podía obtener el poder de decidir el destino de la ciudad sin importar su conocimiento de la justicia o de política. Bastaba ganarse el consentimiento de las mayorías y persuadirlas para que acataran a sus deseos a pesar de que los condujeran a la ruina: como ya había demostrado que hicieron Cleón y Alcibíades durante la Guerra del Peloponeso y como todavía era latente de la injusta muerte de Sócrates. No extraña entonces que la política se plagara de hombres corruptos que buscaran adiestrar el arte retórica para servir su ambición y propósitos. De modo que personajes como Polo y Calicles son ejemplares en la medida en que concentran una mentalidad nociva y perversa, pero también dominante de la época. La comprensión política de estos personajes tal como aparece abordada en el *Gorgias* enseña todo lo que impide conseguir el bienestar de la ciudad y de sus ciudadanos, es decir, la práctica de la política en el buen sentido.

Platón, en el *Gorgias*, señala que hay una equivocación en el término, o por lo menos utiliza la misma palabra en dos momentos distintos para referirse a dos prácticas diferentes. El aserto que más ha complicado la comprensión de la política en el *Gorgias* es el de Sócrates cuando afirma ser sino el único, uno de los pocos verdaderos políticos de Atenas. Deducir el sentido de la afirmación de Sócrates es una tarea ardua que pone en cuestión la vida de Sócrates y la del mismo Platón. Por supuesto, la afirmación no se reduce a experticia política (Shaw, 2011, p. 188) –que

como confiesa el mismo Sócrates fue risible (*Grg.* 473e)– sino a una política especial que apunta al bienestar del alma (*Grg.* 503a). Las condiciones de la verdadera política permanecen indeterminadas en el diálogo, aunque puede trazarse una separación con base en el contexto inmediato de las conversaciones en las que surgen.

En la discusión con Polo, Sócrates intenta convencer a Polo que es preferible padecer una injusticia que cometerla y que, además, el uso de la retórica debería estar puesto al servicio de la justicia y no de la felicidad volátil del tirano. La retórica serviría para persuadir a la comunidad de obrar correctamente y persuadir a los injustos de someterse al castigo puesto que es un mayor bien para su alma. Polo se ríe y pregunta a Sócrates si no cree que es refutado por el hecho de que más hombres no estarían de acuerdo con lo que dice. Entonces Sócrates corta el tono burlón y le responde: “No soy político, Polo” (*Grg.* 473e). Pareciera, en ese sentido, que Sócrates intenta devolver con ironía la pregunta de Polo, aludiendo a que no es político porque no cree, como podemos imaginar piensan los políticos tradicionales, que es preferible escapar al castigo que someterse a él.

Ahora bien, este sentido de política tradicional es aquella que está en disputa desde la conversación con Gorgias por la desafortunada disposición de la retórica a ser utilizada por personas con malos intereses. Este tipo de retórica Sócrates la denomina aduladora y es, hacia el final del diálogo, el tipo de retórica que Calicles exhorta a Sócrates bajo el pretexto de amistad (*Grg.* 521a). A continuación, rechazando la invitación de Calicles, es que Sócrates sostiene que cree ser “de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos” (*Grg.* 521d). El sentido de este aserto es más complicado que deducirlo de la simple oposición al anterior. En realidad, según apuntan distintas interpretaciones la afirmación de Sócrates en el *Gorgias* es más complicada de deducir porque varias concepciones no se desarrollarán hasta otros diálogos en los que se puede ver con más precisión el pensamiento de Platón. De hecho, Reale piensa que lo expuesto de política en el *Gorgias* sería confirmado a continuación por los primeros libros de la *República* y posteriormente en el *Político* y en las *Leyes*

(Reale, 1988, p. 288). Sin embargo, el análisis del aserto permitiría distinguir, aunque sea de manera preliminar, unos objetivos claros que distinguen la verdadera política. De acuerdo a lo estipulado en la conversación, la verdadera política procura cultivar la virtud de los ciudadanos, es decir, hacerlos mejores. Una auténtica práctica de la política consistiría entonces en disipar las pasiones y los engaños a los que están sometidos los hombres en nombre del bien individual y colectivo. Semejante labor requiere del rigor filosófico porque requiere distinguir lo justo de lo injusto y practicarlo en la noble retórica. “De acuerdo con esto, la política socrática es entendida como un trabajo terapéutico que asiste al adecuado funcionamiento de la comunidad política, tanto a sus individuos como al Estado en cuanto tal” (Gómez Pérez, 2021, p. 81). Pero lo que implica este uso de la retórica parece reducir el alcance y el impacto de la política, puesto que la discusión socrática no está dirigida, a diferencia de la oratoria popular, a grandes grupos de ciudadanos puesto que la dialéctica no puede ser tomada en grupo (Wardy, 1998, p. 76). Por lo que el rango de acción de la filosofía está dirigida de manera personal y limitada<sup>32</sup>.

La verdadera política, así como la noble retórica, apunta al bienestar del alma. Por supuesto, como señala Shaw esto supone un entendimiento de parte de Sócrates sobre su intención de mejorar a las almas, pero también que conoce cómo está compuesta el alma y en qué consiste su excelencia y que sabe y puede explicar cómo la política cumplen ese propósito (Shaw, 2011, p. 191). Esta interpretación, por ejemplo, implica la posición de un agente que conoce efectivamente lo que es la justicia y cómo mejorar a sus ciudadanos. Pero también, como señala Gómez Pérez, requiere de una disposición benevolente en el trato ciudadano que están en resonancia con las menciones del trato amistoso y una versión todavía embrionaria de una política de la amistad basada en la convivencia, el buen orden, la moderación y la justicia (*Grg.* 508a).

---

<sup>32</sup> “Puesto que el examen dialéctico inspecciona la creencia de un interlocutor, pero diferentes creyentes pueden tener compromisos discordantes, el *elenchos* plural es una imposibilidad” (Wardy, 1998, p. 76).

El aserto tiene implicaciones más graves cuando se piensa en consideración con la vida del mismo Platón. Como parte de los diálogos de juventud o transición, se cree de manera unánime que el *Gorgias* refleja con más fidelidad el pensamiento socrático que el platónico teniendo en cuenta que son una representación más fiel del Sócrates histórico. De acuerdo a Ober:

El código ético de Sócrates es severo e inflexible; sus implicaciones políticas pueden ser resumidas de la siguiente manera: en tanto que ciudadano, se tiene una obligación a reverenciar la polis (lo que incluye un afecto especial por los conciudadanos *Ap.* 29d-30b), a no escatimar esfuerzos ni gastos para tratar de mejorar a sus habitantes y a no perjudicarla nunca (...) [y] debe someterse al *elenchos* a todos y cada uno de los conciudadanos que se muestren dispuestos a discutir asuntos serios (Ober, 2001, pp- 184-185)

Las motivaciones de Platón resaltan que esperan mejorar la ciudad a través de la actividad política. Sin embargo, si entendemos la verdadera política de acuerdo a cómo la practicó en vida Sócrates de inmediato queda claro que Platón no siguió exactamente los pasos de su maestro. Quizá, como sugiere Ober, Platón se distanció de la manera de ser de Sócrates para procurar el cambio de otra manera y presentar una manera distinta de criticar el gobierno popular (Ober, 2001, p. 186). Entonces, pareciera que Platón sí distingue entre dos formas de política, la primera que niega Sócrates y la que configura como auténtica política del cuidado de las almas. Es claro que, por la conclusión que presenta en la *Carta VII*, Platón encuentra que la verdadera política es llevada a cabo por el gobierno de los filósofos, anticipando así también la misma conclusión de la *República*. Quienes practican la filosofía son los únicos aptos para gobernar la ciudad porque concentran sus esfuerzos en hacer virtuosos a sus ciudadanos.

Vale aclarar que pese a que Platón intenta oponerse a la política tradicional y al uso arbitrario de la violencia y de la injusticia de las instituciones democráticas no elabora una alternativa que consiga escapar realmente de las violencias a las que está sujeto por su época. Benitez (2019) da inicio a una investigación preliminar prometedora sobre el concepto de paz en Platón, opuesto al de la guerra y la violencia. Sin duda, por las situaciones históricas hay un énfasis en la importancia de

la guerra y muy poco interés por la paz. Sin embargo, hemos de resaltar que los pilares de la verdadera política permiten adivinar una concepción inaugural de lo que podría conllevar un estudio sobre la paz en el pensamiento de Platón. Así, por ejemplo, podemos rastrear que el interés del *Gorgias* responde a una serie limitada de exigencias impuestas por lo acuciante que resultaba el peligro de políticos y oradores desenfrenados. Por otra parte, vale recordar también que si bien no hay una oposición fuerte en contra de la guerra, sí lo hay de la violencia pensada en términos de piedad, pues como indica el *Critón* cometer violencia no es cosa santa (*Cri.* 51b).

No obstante, retomando la analogía de la caverna y la interpretación de Reale, no basta que el filósofo alcance la verdad o que tenga el mandato y el poder al servicio de la ciudad para efectuar el bien porque debe todavía encargarse de rescatar a sus compañeros, sus conciudadanos; incluso a aquellos que se resistan y planeen matarle. La analogía de la caverna sugiere que los prisioneros son arrastrados a la luz, pero cuesta imaginar cuál sería el equivalente de una liberación impuesta con violencia a los hombres. En efecto, ¿hasta qué punto la violencia de la que rehuye Platón se inmiscuye en los frutos de su búsqueda?

## Capítulo dos: Violencia filosófica

La filosofía aparece como la cara pacífica de la cultura griega. No obstante, en un panorama predominantemente agresivo y hostil mucho de lo que escandaliza ayuda a encubrir toda otra serie de prácticas violentas, tanto más sutiles, impalpables pero punzantes. En Atenas, la traición, el parricidio, el robo, la estafa y la impiedad eran ofensas punibles mientras la esclavitud, la discriminación sistemática y el infanticidio eran cínicamente permitidos, revelando que solo cierto tipo de violencias eran visibles o realmente importaban lo suficiente para ser sancionadas por la ley. Al igual que el derecho, la filosofía encarna furtivamente la violencia; pretende ser una alternativa a la brutalidad de la fuerza cuando en realidad busca regularla en sus propios términos. Desde sus orígenes, los filósofos consuman una toma de poder sobre el conocimiento y encauzan el pensamiento en una sola vía. La verdad que persiguen es la verdad que fabrican de acuerdo a sus propios principios: la necesidad lógica y la dialéctica. A través de la elaboración de un tipo de racionalidad determinada y un tipo de discurso desconocido hasta entonces, la filosofía funda una tradición intelectual original, pero no por ello consigue desmarcarse de la cultura bélica en la que nace. La filosofía emerge dentro de un campo de batalla, llevando en alto la razón (*philosophoi logoi*) como escudo con el que se abre camino a la verdad. Sin embargo, su escudo brillante lleva la mancha del primer asesinato (*miasma μίασμα*).

Este primer acto de violencia remite a la contemplación armoniosa que compartieron —en algún momento, en algún lugar— pensamiento y poesía. La mirada filosófica deja de suspenderse en el asombro y se pierde frente al objeto que primero suscitó su amor. El pasmo inicial es asesinado para que despegue el pensamiento fuera de las cosas; para recorrerlas extrayendo la mirada. Renunciando a lo que tiene de frente, la filosofía se lanza en búsqueda de aquello de lo que carece, de un trasunto ideal que tienta del encuentro con lo inmediato; persigue con esperanza la recompensa de una promesa afanosa por la totalidad, la verdad y la unidad. María Zambrano fue, si no la primera, una de las primeras pensadoras que con más agudeza advirtió lo violento de la filosofía y lo describió así:

El camino de la filosofía, en el que el filósofo impulsado por el violento amor a lo que buscaba abandonó la superficie del mundo, la generosa inmediatez de la vida, basando su ulterior posesión total, en una primera renuncia (...) La vida, las cosas, serían exprimidas de una manera implacable; casi cruel. El pasmo primero será convertido en persistente interrogación; la inquisición del intelecto ha comenzado su propio martirio y también el de la vida (Zambrano, 2015, p. 19).

De acuerdo con la lectura de Platón que hace Zambrano, los gérmenes que pululan en la filosofía son la admiración y la violencia. En primera instancia, el asombro y la admiración como motivo del filosofar, tal como aparece en Platón y Aristóteles<sup>33</sup>. Pero, en ellos mismos, encuentra también la violencia con la que se desprenden, con la que se desgarran. Para Zambrano, admiración y violencia, se trata de fuerzas opuestas indestructibles entre ellas y las presenta como condición de la filosofía: el pasmo extático ante el mundo reventado para separarse de él. Esta lejanía, producida en la abstracción de la búsqueda, parece capturarlo todo, incluso las apariencias, pues reposan también en la unidad invisible que lo une todo. Sin embargo, su captura tiene el costo de violentar lo múltiple.

Quien habla, desde la palabra, requiere sin duda de un distanciamiento de la realidad en la que se pronuncia, pero de ninguna manera tiene por necesidad ese carácter violento. Esa otra forma de la palabra que no traiciona el asombro no sintió violencia alguna –no esa forma de violencia en la que incurrió la filosofía por lo menos–, y no ejerció violencia alguna sobre la multiplicidad, lo heterogéneo y lo transeúnte de la existencia. Lejos de ser el corazón frívolo y disperso como a menudo se le juzga, Zambrano sostiene que la poesía no necesitó de una búsqueda mayor porque poseía con dulzura cada cosa, lo que percibían sus sentidos y sus sueños. Ese hallazgo de caridad o gracia permitía que emprendiera vuelo hacia la unidad, pero una del todo diferente a la pretendida por la filosofía. Los poetas también son amantes de la verdad, pero su deseo no los desprende, sino que los apega tanto más a las cosas, a cada una de ellas y “las sigue[n] a través del laberinto del tiempo, del cambio, sin poder renunciar a nada: ni a una criatura ni a un instante de esa criatura, ni a una partícula de la atmósfera que la envuelve, ni a un matiz de la sombra que arroja, ni

---

<sup>33</sup> *Teeteto* 155d; *Metafísica* 982b.



del perfume que expande, ni del fantasma que ya en ausencia suscita” (Zambrano, 2015, p. 21). En sus distintas formas, la estela y las huellas de la poesía anudan trozos de la eternidad, ofrecen la unidad que alcanzaron con humildad y que despierta en los poemas el temblor y la perspectiva ilimitada. Sin embargo, en los ojos de los filósofos, era frágil y permanecía incompleta.

El camino de la filosofía formó una realidad con “su orden y perspectiva, donde ya existe el principio y lo principiado, la forma y lo que está bajo de ella” (Zambrano, 2015, p. 19); impuso límites, para sí y para todo lo demás; se planteó y se estableció a sí mismo. La conquista del conocimiento es la prueba definitiva de que sus esfuerzos habían sido recompensados, pero dejando detrás la mancha de su violencia (*miasma*): la razón que impone sobre el pensamiento una jerarquía en el conocimiento de acuerdo a su método y que subordina a ella las ciencias y las artes, los saberes teóricos y técnicos.

El triunfo de la filosofía, justificado en su deseo de comprenderlo y tenerlo todo, fija un curso en el desarrollo de la historia. Esto que María Zambrano denomina violencia filosófica resulta, en primer lugar, condición primordial de la filosofía, pero también condición primordial del imperio del saber incrustado con violencia. La razón filosófica dictamina aquello que acoge bajo su ala, a la par de lo que excluye de ella y del mundo. De ahí a que los conocimientos místicos y poéticos, incapaces de rendir cuentas a las exigencias del conocimiento filosófico, sufran su destierro y condena. “La razón, por la filosofía establecida, ha ejercido un imperio decisivo en el conocimiento y aquello que no era radicalmente racional, con curiosas alternativas, o ha sufrido su fascinación o se ha alzado en rebeldía” (Zambrano, 2015, p. 16). Su condición de *álogon* los confina a sufrir la otrificación y la infantilización, en lugar de pertenecer al conocimiento desde la diferencia.

Es claro que en *Filosofía y poesía*, Zambrano está convencida de que se puede divisar otra forma de la palabra y de la razón que impedirían esta manifestación de la violencia filosófica. En primer lugar, divisa la poesía, pero también el delirio

amoroso<sup>34</sup> y menciona la necesidad de recuperar las historias de esas alternativas. Sin embargo, no se explica la facilidad y rapidez con la que la filosofía terminó por superar el asombro y llegó a desarrollarse de una manera tan sistemática<sup>35</sup> (Zambrano, 2015, p. 17). El curso que decantó la filosofía insiste en guardar con recelo su imperio sobre el conocimiento, pero ¿con qué propósito? Zambrano sugiere que la filosofía platónica, tomando inspiración de los cultos órficos, clamaba el conocimiento porque a través de él se acercaba el alma a su verdadera naturaleza: lo divino y eterno. La práctica filosófica y el ascetismo que acarrea prometen entonces liberar al alma del cuerpo y recobrar tras la muerte la unión con lo divino.

La naturaleza de la humanidad, según aparece en Platón, es la razón que proviene de la inteligencia divina. No obstante, su parte mortal estropea e impide su ascenso; sea por su finitud, apetito o ilusión. La fijación por el conocimiento obedece a un designio místico. La filosofía convierte la ascensión del alma en una certidumbre a través del conocimiento, una certidumbre que puede forzar. Por efecto de la violencia filosófica construye y explaya su dominio hasta construir un sistema tan seguro que forzosamente alcanza el anhelo de salvar el alma. Como escribe Zambrano: “El ‘saber desinteresado’ viene a resultar el más profundamente interesado de todos” (Zambrano, 2015, p. 50). En últimas, la violencia filosófica de la que habla Zambrano parece basarse en el anhelo platónico de la salvación del alma, de la liberación del espíritu de sus partes degradadas, conseguida sometiendo la experiencia y reduciendo las posibilidades de la palabra y de la misma comprensión de lo humano.

---

<sup>34</sup> Zambrano rescata en el capítulo “Mística y poesía” la introducción del delirio amoroso como alternativa introducida dentro del platonismo. Además, la dimensión amorosa en términos platónicos es lo que permite que el amor cargue con la categoría intelectual y social. (Zambrano, 2015, p. 64).

<sup>35</sup> En el capítulo “Rationality and Method” del *Routledge Companion to Hermeneutics* (2015), Ambrosio Velasco Gómez recoge una breve historia de la racionalidad en que enseña cómo el primado de la razón desde el nacimiento de la filosofía terminó por establecer un tipo específico de racionalidad basado en un método demostrativo riguroso capaz de construir con certeza teorías universales verdaderas, semejante a como desea anticiparlo María Zambrano en *Filosofía y poesía*. Aunque en Platón como en Aristóteles surgen distinciones entre conocimientos teóricos y prudenciales, este debate es ignorado en la temprana modernidad por figuras como Descartes que redujeron la pluralidad de métodos racionales a un solo modelo de racionalidad demostrada en la geometría y la física (Velasco Gómez, 2015, p. 252). Zambrano, por su parte, parece fijar su interés por esta consecuencia de la violencia filosófica en esta reducción aún presente hasta el siglo XX.

Al igual que la razón filosófica cifra una sola cara de lo humano, esa misma razón cifra solo una cara de Platón, una de sus voces. Si bien Zambrano aduce que la violencia filosófica surge en Platón, resalta en todo momento que la poesía, como la mística, están en tensión con la filosofía en la escritura y el pensamiento de Platón. A pesar de que el conflicto se resuelve a favor de la filosofía, Platón vacila y guarda sus entresijos. Incluso, el vigor de los diálogos funciona por el contrapunto de filosofía y poesía. Por esta razón, hemos de creer que coexisten en las voces de Platón un impulso violento, radicalmente racional, pero también un rescate o una traición a esa violencia en la poesía y la divinidad.

María Zambrano abre la consideración de un problema ignorado al interior de la filosofía y su formación. Sus reflexiones estallan en distintos puntos de fuga para cuestionarnos esa relación entre filosofía y violencia, razón y fuerza. Las diferentes historias que forjaron esa primera forma de filosofía, violenta y excluyente, despiertan la duda sobre si están, en lo más íntimo, ligadas razón y violencia. En la alegoría de la caverna, por ejemplo, después de que las cadenas primordiales son quebradas y el primer prisionero es arrastrado y forzado a ascender (*Rep.* VII. 515c-e), el prisionero aprende con dificultad la melodía de la dialéctica y mira con la razón lo inteligible al igual que sus propios ojos miran lo sensible (*Rep.* VII. 532a). El camino de la liberación no es un camino libre: el precio de seguir esa razón supone un reparto de violencia ineludible ya que los razonamientos de la filosofía se siguen como nuevas cadenas de hierro y diamante (*Grg.* 508c-510a). En ese sentido, el camino de la razón no es libre, sino forzoso, necesario.

La cercanía con que las acepciones de fuerza y violencia (*bia*) coinciden con la necesidad generan sospecha de su imperativo. Lo imprescindible, inevitable e incluso vital de la necesidad como causa eficiente no converge en el carácter obligatorio y forzoso de la violencia. En estricto sentido, las causas eficientes no son violentas, pero en la perspectiva humana pueden ser interpretadas así, pues inciden sobre las relaciones morales. De modo que pueden distinguirse el orden de lo físico, y lo

necesario, del ámbito de lo moral donde aparece la violencia<sup>36</sup>. Sin embargo, los interrogantes persisten: ¿puede ser la violencia necesaria? ¿Es constitutiva e ineludible la violencia en la razón?

En Heráclito, por ejemplo, el principio organizador de la realidad es la guerra (*polemos*) y pareciera entonces que es inescapable la violencia. Tal vez la metáfora de la guerra haya reforzado la idea de pugna en la filosofía. Después de todo, el interés de los presocráticos por revelar la *physis* sospecha que la razón humana actúa de acuerdo al principio que infiltra y descubre en el mundo. De acuerdo con esto, el dinamismo que atribuye Heráclito a lo real es la guerra perenne de dominación de una cosa sobre otra. Pero lo mismo no puede decirse de Platón, donde la cuestión es del todo diferente. Para empezar, porque la concepción de este principio organizador no es la guerra, sino una mezcla entre inteligencia y necesidad (*Tim.* 48a)<sup>37</sup>. Más precisamente es la inteligencia, el *nous*, quien modela el mundo, pero lo hace a través de la persuasión de la necesidad, *ananké*.

El *Timeo* describe la ordenación del caos a la mejor imagen posible del mundo ideal, el cosmos (*Tim.* 52d-61c). Antes de la ordenación de la materia y la intervención bondadosa del demiurgo, el universo fluctuaba en un movimiento caótico que mostraba huellas de los elementos primordiales, fuego, aire, tierra y agua. En su exposición, *Timeo* revela los principios fundamentales de la creación y distingue tres ámbitos: el ser eterno, el devenir que nunca es y nace y muere continuamente y la causa del devenir (*Tim.* 27d-28b). Al ser eterno corresponde el modelo eterno; al devenir continuo, el mundo sensible; y la causa del devenir se atribuye al demiurgo inteligente. El universo queda caracterizado como un ser viviente dotado de razón (*Tim.* 30b), resultado de la bondad y ordenación del demiurgo.

---

<sup>36</sup> Nos ceñimos a la idea de que la violencia de tales relaciones es definida por los conceptos de derecho y justicia y que se limitan al ámbito de lo humano, como señala Benjamin (2020) en *Crítica de la violencia*. Así como en la *Ética* Spinoza defiende que la manera en que se despliega la naturaleza no carga de por sí una causa violenta, sino simplemente necesaria.

<sup>37</sup> “Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible”.

La inteligencia se muestra bondadosa frente a la fuerza necesaria de lo real hasta donde logra persuadir una determinada manera de la necesidad (*Tim.* 29e-30b). No obstante, esta inteligencia privilegió un pensamiento viril y polémico; castigó las pasiones, lo *álogon*, la feminidad y lo animal. No resulta del todo extraño entonces que en la conclusión del discurso de Timeo la ordenación del mundo presente una suerte de escatología similar a la que finaliza el *Gorgias* sobre una escala de bondad y maldad del género humano. En el Timeo, los hombres cobardes, por ejemplo, son castigados y pasan en segunda generación a ser mujeres, y estas a su vez en animales, y los animales terrestres en marinos, etc. (*Tim.* 90a-92c).

Considerando que la persuasión de la inteligencia subordina la necesidad, Adamson (2011) concluye que el *Timeo* demuestra una cosmología optimista en el sentido de que la forma y el orden que determina el demiurgo proviene de la bondad de la inteligencia divina. La degeneración de los modelos puede explicarse en que las formas inteligibles no pueden ser fielmente reproducidas por las cosas físicas que participan en ellas. El mundo es necesariamente inferior al modelo del que proviene, al igual que los hombres de los dioses y los dioses del demiurgo (*Tim.* 69c). Adamson señala que tal vez esto se deduce inmediatamente del hecho de que estas cosas son copias o imágenes del modelo original, puesto que una copia exacta sería indistinguible del original. A pesar de sus esfuerzos, la persuasión bondadosa es limitada por la degradación o degeneración ontológica. En todo caso, no parece que la inteligencia fuerce la necesidad, sino que persuade una manera de ser de ella, entendiendo por necesidad aquello “que no puede ser de otra manera”.

No obstante, si el hecho de que algo sea necesario significa simplemente que "no puede ser de otro modo" dificulta comprender de qué manera se sobrepone el intelecto a la necesidad. Por esto mismo, Adamson aclara que no siempre logra persuadirla, y que cuando lo hace, lo hace en sentido limitado. En un fragmento del *Timeo* hay una referencia clara a esta interacción entre inteligencia y necesidad (*Tim.* 75a-c). En él se disputa el grosor del cráneo humano. Como señala Adamson, la persuasión de la necesidad parece limitarse al primer sentido de lo necesario, es decir, que “no puede ser de otra manera”. En el caso del cráneo se explica que el

grosor que le fue dado estuvo en un punto medio entre uno que hubiera sido más grueso y hubiera permitido vivir más tiempo, pero que nos haría menos inteligentes, contra uno más delgado que nos habría permitido ser más inteligentes, pero nos habría perjudicado con una vida más corta. El pasaje sugiere con claridad que el cráneo humano podría haber sido de otra manera solo que sucedió que la bondad de la inteligencia persuadió a la necesidad que fuera de esta determinada manera, ya que dirige y ordena las cosas hacia lo mejor (*Tim.* 48a). Adamson propone que se entienda este tipo de necesidad como “necesidad persuadida” y, al igual que Morrow (1950), Reale (1989) y Mason (2006), separa esta necesidad persuadida como causa mutable o accidental, de la necesidad concatenada de la física.

Esta última distinción, desde el uso de la persuasión de la inteligencia, implica que hay un orden de lo necesario que no se somete al orden del intelecto. Si hemos de entender lo necesario solo como una configuración del estado de cosas, puede objetarse que la inteligencia cifra solo una configuración de las configuraciones posibles, y, por tanto, una entre múltiples manifestaciones posibles. En otras palabras, el sentido amplio de necesidad implica que las causas de algo (*aitia*) son posibles gracias a ella. Incluso para la inteligencia, hay una manera de ser inevitable e imprescindible de la *ananké* como íntima fibra del tejido de lo real. No obstante, sin la inteligencia, la necesidad figura en este diálogo como azar y desorden (Mason, 2006, p. 284; Morrow, 1950, p. 151). Por esta razón, la cosmología geométrica que dibuja el *Timeo* insiste en mostrar la influencia de la inteligencia como causa paralela a la necesidad, pues si bien puede reconocer que la contribución de la necesidad es una condición fundamental de la creación del universo mismo, la inteligencia es quien transforma el caos e instaura el orden (*Tim.* 47e-69c).

La dirección que parece trazar Platón en el *Timeo* señala que la inteligencia y la necesidad se complementan; sin inteligencia, el universo sería caos, y sin necesidad, no habría posibilidad de orden. Sin embargo, lo que este estudio nos revela es que precisamente a raíz de que sean complementarios en la cosmología se puede afirmar que la inteligencia no comparte y no coincide siempre con el curso de la necesidad. En el *Timeo* no hay mención de violencia, solo interacción y choque de causas

naturales, pero la organización del *nous*, a pesar de su bondad, revela la imposición de la violencia filosófica.

Francisco Lisi (1992), en su introducción al *Timeo*, a propósito del discurso cosmológico escribe que su exposición es imposible porque el carácter completo del *logos* no consigue captar lo expresado, en especial por su esfuerzo de ajustarlo “a la racionalidad y la exactitud propias de otra esfera del ser” (Lisi, 1992, p. 128); con esto, distingue las capacidades del *logos* humano en contraste con la divinidad del *nous*. De hecho, el discurso de *Timeo* se presenta como un discurso exacto y racional, pero debido a la limitación del *logos* humano que obstaculiza la captación inmediata de algo superior, la exposición se asemeja más a una fabulación. Su exactitud es aproximada (*eikós*), hay varios errores y momentos de “inexplicabilidad en términos racionales (*álogon*)” (Lisi, 1992, p. 128-129). Además de la inadecuación del *logos* humano, la inexplicabilidad en términos racionales representan el límite autoimpuesto de la razón y la filosofía. Hay cosas, como el mito y la poesía, que desbordan la capacidad que la razón se atribuyó a sí misma, que impiden su tránsito por las exigencias del tipo de verdad, ser y razón que construyó. Ignora que en el ser humano hay algo que no es razón, ser o verdad. En especial esa razón, ese ser o esa verdad.

En realidad, lo que pareciera sugerir este recurso de la imaginación del discurso del *Timeo*, aunque obstinado en presentarse como *logos*, es que lo análogo o lo poético suplen la comprensión del problema de una manera en que la filosofía no tiene acceso. El rigor filosófico no tiene otra posibilidad que descartar o descalificar el discurso de *Timeo* por el hecho de que no aclara sus principios. A lo largo del diálogo, sus interlocutores reconocen el relato como probable (*Tim.* 29d, 30b, 34c); y, en última instancia, imposible de comunicar en términos plenamente racionales. ¿Por qué entretendría la razón una idea de algo que no puede sustentar? o ¿por qué intentaría justificar racionalmente algo que está fuera de sí, algo que había condenado? El método de la filosofía recusa este proceder, y, sin embargo, parece inevitable recurrir a él y a salir de sí en el mito y la poesía. Quizá revelando así una traición íntima en los fueros de la filosofía, pero que acaso pudiera dirimir o disolver

la violencia filosófica. Como apunta María Zambrano, tanto Platón como Sócrates poseen algo de particular en sus filosofías que rescatan una especial relación con el delirio, la poesía y lo divino. Cuando se agotan sus métodos, la dialéctica exhausta recurre a un mito, recurre a la poesía. Por ello, Zambrano cree que el secreto de la sabiduría de Sócrates anida en la poesía e insinúa que no es por azar que Platón y Sócrates han sido tentados por una forma de poesía –las aspiraciones poéticas de Platón y la música en el caso de Sócrates–. “El que dice que ‘la filosofía es una preparación para la muerte’, abandona la filosofía al llegar a sus umbrales y pisándolos ya casi, hace poesía y burla” (Zambrano, 2015, p. 20). La poesía, más que la razón y el *philosophoi logoi*, parece tener un contacto con lo divino donde yace la sabiduría.

Para recuperar la expresión de Pascal, lo poético y lo mítico erigen puentes sobre los abismos en el camino a la sabiduría que tanto anhela la filosofía. Lo que la filosofía no consigue por sus propios medios, y que había desterrado mediante la violencia filosófica, está posibilitado por su cercanía con lo divino. De manera que la divinidad presenta en Platón el quiebre de la violencia, el resquicio donde admite y subvierte el orden que la violencia filosófica había impuesto sobre el conocimiento y la vida misma. Como un hilo sagrado este sentido de divinidad repunta los momentos de mayor sabiduría con una belleza poética sobrecogedora. Se reconoce la sabiduría como un don divino y la bella culminación de los discursos del *Banquete* que se toman de la palabra de una sacerdotisa. También la lección de Alcibíades se toma de mirarse en el espejo límpido de los dioses y la manía divina de los discursos del *Fedro*. Como afirma Reale, la divinidad se presenta de una manera muy poética y “es el mito que explica todo Platón” (Reale, 1988, p. 353).

A la luz de estas consideraciones, encontramos otra de las caras de Platón. La primera en el establecimiento de la violencia filosófica, en su violenta imposición de norma y método. Pero también el gesto vacilante que versa sobre lo poético y lo divino como los medios de otras formas de pensar. No obstante, este gesto fue ignorado y la filosofía desde la Academia tomó precipitada la dirección en la que apuntaba Platón sin considerar ese vacilar, ese temblor de la incertidumbre en el del



dedo que señala y que, en últimas, proveía una violencia fundamental y constituía un tipo de conocimiento de mano de un método hermético y coercitivo. En este sentido distinguimos que el orden de la violencia no se superpone al de la necesidad, aunque la violencia imite y fuerce la concatenación de la necesidad. En efecto, el hecho de que el pensamiento pueda forzar un resultado no quiere decir que en su misma estructura se siguen u obedecen las leyes de la necesidad.

En este sentido, después de Platón, es que Aristóteles definió la necesidad como violenta (*bia*). En el libro delta de la *Metafísica*, en el capítulo quinto, la necesidad aparece en la primera y segunda acepción como relativas a la subsistencia, como “aquello sin lo cual no puede existir o producirse”; en el cuarto y quinto, como un principio ontológico; pero toma en su tercera descripción la violencia y la imposición:

Es lo que obstaculiza, o impide, en contra de la inclinación y de la elección: en efecto, lo impuesto violentamente se denomina necesario y, por ello, también doloroso (como dice Eveno: «todo lo necesario es por naturaleza penoso»), y la violencia constituye un cierto tipo de necesidad (como dice también Sófocles: «la violencia me fuerza a actuar necesariamente así»), y la necesidad parece ser algo que no se deja persuadir, y con razón, ya que es lo contrario del movimiento que se ejecuta conforme a la elección y al razonamiento (Aristóteles, *Met.* 1015a 20-35).

Aristóteles ratifica que lo necesario en el sentido primero y fundamental determina un modo de ser que no puede ser de otra manera. Esta univocidad, sin embargo, permanece abierta a la consideración de que, en el ámbito de lo modal, hay otras formas de expresión de lo mismo. Así, lo que es necesario para vivir es, por ejemplo, tomar la medicina, pero solo es necesario si se quiere vivir. Por otra parte, la violencia no es compatible con esa apertura de expresión y posibilidad, precisamente porque la fuerza que aplica es coercitiva y conduce indefectiblemente a un determinado resultado. No obstante, el contrapunto filosófico y poético en Platón revelan el quiebre de esa supuesta necesidad; el pensamiento y la violencia, como aparecen en las relaciones morales, poseen distintas modalidades de ser y pueden llegar a ser diferidas. La crítica de Zambrano apunta a una liberación en la que otros modos de pensamiento son posibles por fuera de la violencia filosófica, con especial

atención de la razón poética. Esta y otras modalidades permiten una relación que puede ser amistosa, neutra o violenta, pero ninguno emula necesariamente y exclusivamente estos infinitos modos de expresión. La necesidad, como sostiene Guthrie, tiene características indiferentes a nuestros valores y a la razón (Guthrie, 1978, p. 273).

Esta disquisición preliminar, propone que la violencia es una modalidad de las relaciones morales, mas no su aspecto determinante. Lo que revela, por una parte, que hay una serie de violencias que no han sido visibilizadas, y, por la otra, que la acusación de Zambrano denuncia la idea de una violencia congénita al pensamiento filosófico. Si bien en Platón está la condena y la salvación de la violencia filosófica, todavía hay mucho por profundizar sobre las maneras en que opera la violencia en el pensamiento platónico y el vestigio que marcó en la tradición de la filosofía occidental.

## **2.1 Sobre el *Gorgias* de Platón: Guerra y coerción**

A partir de las consideraciones sobre la violencia filosófica elaboradas en el apartado anterior seguiremos unas de sus ramificaciones severas y los efectos que tiene en la práctica dentro del diálogo platónico. En él, aquellas personas que se reconocen como racionales se ven forzadas a seguir las exigencias autoimpuestas de la verdad que anhelan. La razón filosófica, excluyente e imperativa, consigue suplantar el orden de la necesidad y confunde su proceder inequívoco con la coacción en su medio predilecto. Por tanto, los pasos de la dialéctica y del *elenchos* socrático, tomando en préstamo las palabras de Aldo Giorgio Gargani, se configuran como “la inexorable secuencia de pasajes que la inteligencia tiene que atravesar y el hombre, definido como racional, es quien apremia a cada paso a su víctima hasta ponerla contra la pared como si persuadir racionalmente a alguien consistiera, a fin de cuentas, en obligarlo a *sentir* lo inexorable de una coacción” (Gargani, 1994, p. 89).

La sugerente imagen que describe Gargani parece ser adecuada para dar cuenta del funcionamiento de la razón y la violencia filosófica. En efecto, las discusiones entre Sócrates y sus interlocutores adoptan una dinámica similar en los diálogos

dramáticos<sup>38</sup>. Por supuesto algunos de sus personajes son persuadidos en virtud de la argumentación expuesta, pero otros parecen que fueran reacios y la argumentación los forzara, así como tantos otros no logran ser convencidos en absoluto por los discursos de Sócrates. Uno de ellos, Calicles, presenta la primera queja sobre la coacción en el cuestionamiento de Sócrates. Por lo general, la acusación de Calicles ha sido considerada como un recurso desesperado para evitar la confrontación de Sócrates y la refutación que sufrieron antes de él Gorgias y Polo. Aunque la filosofía se postula dentro del diálogo como un rechazo vehemente a la violencia física, a la luz de la violencia filosófica, puede desafiarse la idea de que filosofar y discutir en este contexto equivale a razonar y persuadir por la imposición y el constreñimiento. Con este propósito se invita a reconsiderar la relación entre persuasión y coerción en la dialéctica socrática.

El centro del diálogo es la retórica, pero la discusión de los interlocutores pronto rebasa ese interés y exhibe toda una serie de indicios sobre filosofía y política. Aunque quizá sea más preciso señalar que el interés por la retórica se anuda y se traslada a lo largo del poder político que representa. De hecho, a partir de esta convergencia se traza una metáfora común sobre el enfrentamiento de ideas. La filosofía y la retórica son fuerzas que se enfrentan como si estuvieran en guerra y que definen prácticamente la política pues la persuasión puede resultar en algunas ocasiones más expeditiva que la violencia física. Tal vez por ello sea más adecuado plantear el pensamiento como una forma sublimada de guerra: el modelo bélico llevado al intelecto. Arlene Saxonhouse (1983), por ejemplo, señala que el tema subrepticio del diálogo es la guerra. En su lectura, la aparición de la violencia está marcada permanentemente por el conflicto de la Guerra del Peloponeso. Entonces los personajes empiezan a representar simbólicamente los distintos intereses durante la guerra: Calicles encarnaría la osadía ateniense y el *bíos philoptolemoi* y Sócrates la

---

<sup>38</sup> La distinción es de Flórez (2020): se diferencia que de los 35 diálogos escritos por Platón, 25 de ellos constituyen una secuencia principal o dramática en la que Sócrates es protagonista. Estos diálogos son: *Protágoras*, *Alcibíades I*, *Alcibíades II*, *Amantes*, *Cármides*, *Lacques*, *Hipias Mayor*, *Hipias Menor*, *Fedro*, *Clitofonte*, *Hiparco*, *Minos*, *Ion*, *República*, *Filebo*, *Teages*, *Eutidemo*, *Lisis*, *Gorgias*, *Menón*, *Eutifrón*, *Cratilo*, *Apología*, *Critón* y *Menéxeno*. (Flórez, 2020, p. 71).

medida filosófica y el *bíos theorétikos*. Su batalla, sin embargo, presiona los límites entre la palabra y la acción, entre la violencia discursiva y la violencia física.

En las siguientes páginas seguirá un análisis a nivel interactivo y argumentativo sobre la violencia en juego en el *Gorgias*. Este diálogo bien podría ser considerado el más violento en cuanto se desliza con peligro a seguir los impulsos de la fuerza que supone la tensión entre los interlocutores además de estar mediado por insultos e ironías ofensivas más que en otros diálogos. La discusión y el lenguaje serán puestos bajo escrutinio junto a todo lo que les rodea; sus locutores, sus disposiciones anímicas, y puntos de enunciación puestos en escena por Platón.

### **2.1.1 Tema discreto del *Gorgias*: la guerra**

El diálogo inicia con un adagio sobre la guerra que sirve como un viático, una premonición del desenvolvimiento de las discusiones entre sus personajes. Este *incipit* contiene la primera interacción entre los dos personajes que desatan la tensión y la agresividad del diálogo. “Así dicen que conviene llegar a la guerra y al combate” (*Grg.* 447a), reprocha Calicles a la tardanza de Sócrates. Según diferentes comentaristas la expresión es difícil de descifrar puesto que puede ser leída como una expresión corriente<sup>39</sup>, pero también puede contener una burla que hace alusión a la cobardía en la tardanza del guerrero. Parece además arrojar también una luz sobre la predisposición de los personajes antes de empezar la discusión. Sócrates responde a Calicles con otra expresión que revierte el tema de la guerra y lo reemplaza por un banquete, apaciguando así los ánimos frente a la discusión. Sin embargo, el exceso está presente en ambos adagios: temprano para el festín y tarde para la batalla; pero Sócrates da vuelta a ello diciendo que lamenta haberse atrasado y perderse de la fiesta que debió haber sido la demostración de *Gorgias*. Con ello demuestra su carácter desenfadado e ingenioso, que, además, permite explicitar otro aspecto de su medida: Sócrates no teme a las batallas ni se preocupa demasiado por los

---

<sup>39</sup> Calonge sugiere que es una frase con la que se recibía a un espectáculo interesante o agradable. (2011, p. 303).

banquetes<sup>40</sup>. De hecho, según sugiere Saxonhouse, a lo largo del diálogo se demuestra que “Sócrates nunca evita una batalla, el combate con palabras, ni es impaciente con los banquetes verbales” (1983, p. 140).

Por su parte, Wardy (1998) sugiere que si Sócrates llega tarde a la demostración, es decir, al festín, contrariamente está justo a tiempo para la guerra y batalla filosófica. Esta es la manera en que Platón anticipa el combate con palabras, en lugar de una discusión amigable. El tópico de la guerra no vuelve a reaparecer de manera explícita en el diálogo, sin embargo, como insiste Saxonhouse, nada de la comprensión del *Gorgias* puede ser disociado de la guerra (1983, p. 167). Las referencias históricas dentro del diálogo permiten situar su fecha dramática entre la llegada de Gorgias y Polo a Atenas (427 a.n.e), la ascensión al poder de Arquelaos I de Macedonia y la divulgación de *Antíope* de Eurípides (411 a.n.e); no obstante, en la discusión con Polo, Sócrates refiere a su participación en la Asamblea para el juicio de los vencedores en las Arginusas en 406 a.n.e (Colli, 2011, pp. 31-31). Por ello, según recogen Debra Nails y Eric Dodds (2004), determinar el tiempo interno al *Gorgias* al igual que a la *República* es un asunto complejo, y muchos intérpretes a raíz de esta imprecisión han optado por afirmar que está por fuera del tiempo, si bien concuerdan en que debe estar situado durante la Guerra del Peloponeso. Para Saxonhouse la imprecisión de la fecha pasa a un segundo plano cuando se considera que para la comprensión de los personajes y los argumentos es inevitable separar los eventos puntuales que se recuerdan con frecuencia a lo largo del diálogo. Además, a nivel narrativo, el *Gorgias* no pretende dar cuenta históricamente de la guerra, como por ejemplo sí sucede en la obra de Tucídides, sino que ofrece un diálogo ficticio “para explicar la guerra; revelar sus premisas y remarcar su vanidad” (Saxonhouse, 1983, p. 145).

El interés de Saxonhouse por sacar a la luz el tema de la guerra dentro del *Gorgias* advierte una problemática que solo en términos de la investigación retórica no es

---

<sup>40</sup> Saxonhouse sostiene que en los diálogos de juventud Sócrates demuestra con creces que no se apresura en las fiestas (*Smp.* 174a) ni, a través del discurso de Alcibíades, que le falta coraje para la guerra (1983, p. 140).

suficiente. Vale recordar que la retórica en la democracia ateniense era la herramienta por excelencia del poder político, motivo por el cual —en resonancia con la visión de Reale (1989) y lo elaborado en el primer capítulo de este trabajo—, la guerra representa la imposibilidad de la función de la política, es decir, la salvación de las almas. En último término, la salvación de las almas implica la moderación y armonización de sus deseos; lo que Saxonhouse entiende como plenitud de la vida (Saxonhouse, 1983, p. 167). La imposibilidad de la salvación radica en privilegiar los intereses del cuerpo y no del espíritu. Esta cuenta individual funciona igual para pensar la ciudad. Una ciudad en guerra, con otras y consigo misma, jamás estará completa y jamás se salvará. De manera que “Ni la ciudad ni el individuo podrá encontrar la plenitud mientras viva en el cuerpo humano” (Saxonhouse, 1983, p. 168).

He ahí el núcleo de la disputa del diálogo y el tremendo obstáculo que representa el realismo político que defienden Polo y Calicles; la vida del injusto y la vida del más fuerte. Ambas posturas confiesan su interés en la retórica por el poder de gobernar sobre los demás. Mientras que Sócrates contrapone una transformación de la actividad política que salga de la lógica de guerra y se dirija a mejorar a los ciudadanos para llevarlos así a una condición en la que no dependan unos de otros ni haya relaciones de poder en calidad de amos y esclavos. Pero Polo lo encuentra absurdo aunque se sigan sus razones (*Grg.* 480e) y Calicles cree que es signo de debilidad someterse al *nomos*. El objetivo de Sócrates es demostrar, en última instancia, que el modo de vida de la filosofía conduce a hacer mejor a las personas y consecuentemente a la ciudad. Como da cuenta Saxonhouse: “la mejor persona, hecha mejor por las actividades del verdadero político, sería un todo completo, no un gobernante sobre otros, igual que la mejor ciudad sería un todo completo y no necesitaría tener hegemonía sobre otras ciudades” (1983, p. 168).

Sin embargo, Calicles se mantiene firme en su convicción. De lo poco que podemos afirmar que es consistente en su discurso es que sostiene que no cambiaría para acoplarse a las ideas de Sócrates sobre el dominio de sí y la moderación de los apetitos porque para él su libertad consiste en el poder efectivo de cumplir sus

deseos. A su parecer, suspender los apetitos equivale a la impotencia y a la muerte. La diferencia que hace grande al poderoso es su capacidad de triunfar sobre los más débiles y dar rienda suelta a sus antojos. Lo interesante de ello es que la cuestión de la guerra no atiende a los intereses particulares de Calicles o de políticos aspirantes como él que comparten su visión, sino que, como intenta demostrar Saxonhouse, el personaje de Calicles encarna el comportamiento y los valores de Atenas durante la Guerra del Peloponeso. Calicles representa a Atenas, corrupta y embebida de poder: confirma el principio del más fuerte, el poder como deseo de dominio insaciable y la esclavitud de los más débiles como consecuencia de este deseo. A costa de estos principios, gobernantes como Temístocles y Pericles –admirados por Calicles– defendieron y expandieron el monopolio de Atenas sobre el Egeo, además de dotar a la ciudad de puertos y murallas para complacer la vanidad material de progreso de sus ciudadanos (*Grg.* 455e; 503a-c; 513d-521a).

Un caso notable que contiene o replica esta posición de los atenienses es presentada por Tucídides en el célebre discurso de la matanza de Melos en 416 a.n.e. El discurso que imagina Tucídides presenta a la delegación de los atenienses abordando a los dirigentes de Melos de la siguiente manera:

En efecto, creemos que los dioses y los hombres (en el primer supuesto se trata de una opinión, y en el segundo, de una certeza) imperan siempre, en virtud de una ley natural, sobre aquellos a los que superan en poder. Nosotros no hemos establecido esta ley, ni la hemos aplicado los primeros; ya existía cuando la recibimos, y habremos de dejarla como legado a la posteridad. (Libro V, 105).

Similar a la concepción de Tucídides, el discurso de Calicles sobre la ley de la naturaleza (*Grg.* 482c-484c) justificaría así la inclinación connatural a la guerra. Pero además, como señala Pomeroy, conlleva poderosas implicaciones para la legitimidad de la autoridad (Pomeroy, 2004, p. 192). El pasaje de la obra de Tucídides explicita que los atenienses actúan en respeto de una ley natural que ellos no fundaron y que consiste en el gobierno del más poderoso. De manera análoga, Calicles descarta los valores tradicionales y las imposiciones de las convenciones y leyes (*nomos*) pues considera que no obedecen a la naturaleza, sino a las palabras encantadoras de los

débiles (*Grg.* 483b). Calicles no habla explícitamente de ninguna ciudad, pero las opiniones que expresa amplían sin duda la consideración del poder en las relaciones de las ciudades entre sí más allá de sus muros (Saxonhouse, 1983, p. 152).

Si la intuición de Saxonhouse es correcta, la posición de Calicles no solo refleja la Atenas de la Guerra del Peloponeso, sino que también refleja el conflicto que tiene con Sócrates y la filosofía. Como apunta Reale, la composición y escritura del *Gorgias* se produce durante una convicción que madura Platón a los cuarenta durante su primera expedición a Siracusa (Reale, 1988, p. 287). Teniendo en consideración que la fecha de composición es entonces posterior a la muerte de Sócrates y la fecha dramática del diálogo anterior a esta, es probable que haya sido intención de Platón resaltar esa incompatibilidad entre la democracia ateniense y el modo de vida filosófico. Conforme a ello Platón parece anticipar la muerte de Sócrates y su imposibilidad de defenderse ante el juzgado (*Grg.* 522a-e). Calicles –o bien podríamos decir, Atenas– encuentra en Sócrates una amenaza a sus ideas de dominio y poder porque revela las inconsistencias de su discurso y expone las debilidades de las posiciones que asume. No solo, sino que la filosofía en el diálogo revela la humillante aceptación en boca del maestro de retórica que su arte solo funciona sobre gente que no sabe (Wardy, 1998, p. 57). Sócrates sabe que la ambición desmesurada de Calicles y Atenas no puede ser satisfecha<sup>41</sup> y que, de hecho, los conducirá a perder la guerra. Atenas, impulsada por políticos insensatos, es sometida por la Liga del Peloponeso y cae así el ocaso de su época dorada (aunque las críticas de Sócrates apunten en realidad a que la derrota de Atenas es el síntoma de una enfermedad latente entre los atenienses desde los gobiernos de Pericles, Cimón y Temístocles). Por otra parte, Calicles también pierde la batalla, aunque se niegue a reconocerlo frente a Sócrates.

Visto en profundidad, la noción de victoria y derrota requiere una detallada explicación cuando mantenemos la identidad entre Calicles y Atenas respecto a la relación que guardan con la filosofía. Al final del diálogo la filosofía ha revelado las

---

<sup>41</sup> *Grg.* 493a-b sobre el tonel agujereado.



inconsistencias de Calicles y las contradicciones en el supuesto bien que portan los deseos de dominación a la ciudad. Sin embargo, la filosofía no sale victoriosa por varias razones. En primer lugar, no sale victoriosa porque no consigue su objetivo, a saber, alcanzar la verdad. En palabras de Saxonhouse: “La forma de diálogo que Sócrates trata de fomentar no pretende llenar de nada a los participantes ni a los oyentes silenciosos. No los gratifica. No llega a ninguna conclusión o victoria alguna” (1983, p. 165). A pesar de ingresar en un campo de batalla, los ataques de la filosofía están dirigidos a un propósito diferente al de la dominación. Calicles frustra la conversación al proseguirla con hastío y sin involucrarse activamente por lo que detiene la búsqueda de la verdad. La perspectiva del triunfo es parcial desde que se suspende la conversación y con ella la investigación filosófica. Pero más allá de eso, la refutación o la persuasión sin la búsqueda de verdad contaría entonces como oratoria popular. Sin embargo, lo que es más apremiante es que el diálogo revela que a veces no basta la verdad para persuadir a alguien, sobre todo a alguien tan obstinado como Calicles. En esa medida se trata de un intento fallido de la filosofía que repercute a nivel colectivo en tanto que no consigue persuadir a los atenienses de abogar por una política que procure el cuidado y el mejoramiento de sus ciudadanos.

Con esto en consideración podemos prolongar la intuición de Saxonhouse y proponer que la guerra no es solo un tema que condiciona la comprensión del diálogo, sino que toma su forma y adopta la dinámica de una batalla. Sócrates enfrenta uno a uno a Gorgias, Polo y Calicles y, en este sentido, da razones al lector para pensar que sus argumentos superaron a los de sus adversarios. Sin embargo, como es reiterado en el diálogo, el objetivo de Sócrates no es la victoria, sino la verdad y por ello tras la deserción de Calicles, Sócrates persiste en el argumento sirviéndose solo de los asentimientos o negaciones de Calicles (*Grg.* 506a-527e). De hecho, es preciso distinguir que durante el diálogo hay diferentes tipos de batallas al igual que diferentes tipos de fuerzas enfrentadas. Por ejemplo, en la primera parte del diálogo (*Grg.* 449d-458d), la discusión versa sobre los peligros de la persuasión y su influencia directa sobre la manipulación de las personas en política. En ella se enfrenta la filosofía a la retórica que desconoce la justicia. Esta conversación es

prolongada de manera más abrupta con la intermisión de Polo (*Grg.* 461b-481b). Después de ella, el diálogo toma una dirección más explosiva y desafiante. Entre Sócrates y Calicles se enfrentan dos registros distintos: el poder de la filosofía y la pura fuerza o violencia física. Durante esta discusión la violencia del diálogo se abalanza por fuera de la cordialidad y se aproxima peligrosamente fuera del campo del *logos*. La gran dificultad que representa esta parte del diálogo consiste precisamente en establecer en qué campo se están midiendo sus fuerzas y sobre qué dominios ejercen su poder.

Por una parte, el poder que persiguen Calicles y Polo es arrasador porque promete el dominio sobre otros humanos y conduce a “una guerra por dominar los cuerpos y las riquezas de los demás” (Saxonhouse, 1983, p. 165). Tanto es cierto que Calicles no solo menosprecia el *nomos* de las ciudades, sino que insiste en sobreponer la ley de la naturaleza pues, en últimas, aprueba el uso expedito de la violencia física. En cambio, el poder que propone Sócrates es edificador: consiste en mejorar a los demás. Promete el dominio de sí mismo sobre los apetitos que permitirían distinguir entre los buenos y malos deseos. Además permitiría mejorar a los demás haciéndoles conscientes de sus faltas y carencias, pero también enseñándoles la virtud. De ahí que Sócrates haga tanto hincapié en permanecer en el ámbito de la discusión y que trate la investigación como un esfuerzo conjunto.

Más que una guerra entonces Sócrates experimenta la discusión como un conflicto (*agon*) y ofrece su propia manera de transitarlo. Para retomar el incipit: Sócrates trata la discusión como una fiesta y Calicles como una guerra. Aunque quizá ambas cosas sean ciertas y sucedan simultáneamente, ampliando aún más la brecha entre sus interlocutores. Después de todo, el *agon* también es una competencia, un ejercicio de contienda y disputa. El *Cambridge Greek Lexicon* añade además que entre los usos que da Platón a esa palabra figuran las de: concurso, competición, conflicto, demanda o juicio, además de combate y lucha (Diggle, 2021, p. 16). Para esclarecer un poco este punto, tal vez la diferencia que deberíamos añadir nosotros es que el concurso sucede entre amigos, como sucede en el *Banquete*, mientras que en el *Gorgias* el sentido agónico está más próximo al de la batalla y la guerra. Sin

embargo, en ambos casos se trata de una competición. Una competición, de nuevo, dirigida a intereses opuestos: uno visto a mejorarse a sí mismo, y otro visto a vencer sobre el otro.

Posiblemente la importancia de la victoria en concursos y festivales<sup>42</sup> era un asunto tan serio como lo era la victoria en la guerra y la política. De hecho, en todo tipo de demostración –pública o privada– los oradores exponían su honor y valía. La discusión se vivía como una contienda por lo que cada debate era motivo de demostrar la virilidad y reputación al igual que en la guerra.<sup>43</sup> En especial en el disenso político, frente a los ojos de la audiencia, esta tensión podía desatar una competición sin piedad e indulgencia en ocasiones llena de insultos y afrentas entre los oradores. Algunas de ellas eran tan graves que estaban contempladas como delitos en la jurisdicción ateniense<sup>44</sup>. Sin embargo, como recuerda Ober, era probable que el jurado, así como la audiencia, se inclinara en favor de un orador sobre otro por la fuerza de su persuasión sin importar que lo estuviera difamando e insultando y, sobre todo, parecía irrelevante si tuviera la razón o dijera la verdad (Ober, 1989, p. 166). Por ello, la destreza de un buen orador también dependía de su habilidad de *zaherir* a su rival a través de sutiles sugerencias, a menudo con ironía o humor, puesto que había ciertas injurias que eran censuradas por la ley y por la comunidad.

Un análisis de la violencia verbal en el diálogo supone atender a las condiciones en que se manifiestan las ofensas directas y disimuladas del discurso; hacia quién van dirigidas y quiénes las perciben y el espacio en el que se dicen. En el caso del *Gorgias* hay una libertad superior frente a los espacios públicos, pues si bien se trata de un lugar indeterminado, es al interior (*endon*) de algún lugar (*Grg.* 447c) de acuerdo con las anotaciones que hace Dodds del texto (1959, pp. 188-190). Los únicos presentes son los personajes del diálogo: Querefonte, Sócrates, Gorgias, Polo

---

<sup>42</sup> Palaima enfatiza que los participantes solían exagerar los rasgos de interés y placer de la audiencia conforme a la seriedad de la competición (2014, p. 11).

<sup>43</sup> David Cohen (1995) propone que el honor era tan importante en la Atenas clásica a menudo se ganaba a expensas de alguien más. “La competencia (sobre todo entre élites) no era solo inevitable, sino que conducía a la violencia” (Kamen, 2020, p. 13).

<sup>44</sup> Por ejemplo la difamación era considerada una ofensa criminal (Kamen, 2020, p. 7).

y Calicles. Este último hospeda a Gorgias en su casa. Esta información es suficiente para imaginar que las condiciones de la discusión eran más similares a las de una *epideixis* (demostración), que a la de un *agon* en el espacio público que requiere de más pudor. Querefonte arranca la conversación que permitiría a Sócrates empezar su investigación con los presentes<sup>45</sup>.

Deborah Kamen en su libro *Insults in Classical Athens* (2020) investiga y tipifica la clase de violencia verbal de la época clásica. Puesto que no hay palabra que designe el insulto en griego, Kamen recurre a agrupar las palabras que funcionan de burla<sup>46</sup>, insulto y abuso. Dentro de la democracia ateniense los insultos junto a otras formas de violencia discursiva, según propone el análisis de la autora, sirven para negociar los estatus jerárquicos y las competencias para determinar el honor de cada persona. Por supuesto, el análisis prioriza, como en la época, el trato entre ciudadanos libres y extranjeros hospedados en Atenas. Entre los grupos de insultos que distingue enlista una serie de temas comunes como lo son: la cobardía y la desertión en la guerra; el pasado u origen servil y de esclavitud sea de la persona, de sus padres o sus familiares; la actividad sexual, incluyendo la prostitución; la pobreza y la ocupación humilde o inútil<sup>47</sup>; violaciones religiosas; vestimenta, comportamiento y aspecto extraño; la extranjería y la falta de autocontrol (Kamen, 2020, p. 68).

Por la censura y el rechazo de la comunidad emplear los insultos de manera directa era poco común. Por tanto, a la par de desarrollar la fuerza de la persuasión retórica, parece formarse la necesidad de un arte retórica invectiva con el interés de triunfar sobre el rival y probar su propia honra. En palabras de Kamen: “se trataba simplemente de encontrar estrategias para difamar al adversario sin dañar la propia

---

<sup>45</sup> Saxonhouse encuentra entre estas líneas una mención hipertextual de Platón en la que Querefonte inicia el diálogo en el *Gorgias* que se convierte de forma abreviada en la vida que Sócrates llevó tras el fatídico interrogatorio al oráculo de Apolo (1983, p. 141).

<sup>46</sup> “La burla en estos contextos, suponiendo que no se volviera ofensiva, tenía efectos casi totalmente positivos, ya que servía para unir a toda la polis (incluidos hombres y mujeres, ancianos y jóvenes, y a veces también extranjeros y esclavos) o a subgrupos dentro de la polis (por ejemplo, mujeres libres, hombres de élite)”. (Kamen, 2020, p. 14).

<sup>47</sup> Calicles parece insinuar en su apreciación de los mejores y los más poderosos, cierto rechazo por la insistencia de Sócrates en personas y oficios “débiles”. Véase *Grg.* 491a. También Ober recoge en los insultos: la vergüenza de ser objeto de burla, la apariencia de ser esclavo y la indignidad de vestirse como un humilde campesino (Ober, 2001, p. 187)

reputación de persona decorosa ni herir la sensibilidad del público<sup>48</sup>” (2020, p. 65). Esto era particularmente importante porque el diálogo también se prestaba para modelar la formación de la ciudad y de sus ciudadanos. El riesgo del uso irrestricto del insulto era podría destruir las bases sentadas de la comunicación, y no tomar provecho constructivo del conflicto y el debate. Sin embargo, en el *Gorgias* es posible señalar distintos momentos en que los insultos aparecen bien con sutileza o de manera abrupta.

Los acuerdos que presenta Sócrates con los demás personajes son el cuadro de referencia o las reglas de juego de la competición. Así, por ejemplo, Sócrates dice a Gorgias que si es un tipo de persona como él —“de aquellos que aceptan gustosamente que se les refute, si no dicen la verdad, y de los que refutan con gusto a su interlocutor, si yerra” (*Grg.* 458a-b)— está dispuesto a continuar con la conversación pues de lo contrario es preferible ponerle fin. Gorgias sin dudar afirma que es del mismo tipo de persona que Sócrates, pero extiende la pregunta a los demás personajes para saber si desean continuar escuchándolos. Querefonte toma la palabra y manifiesta el clamor propio junto al de Polo y Calicles por seguir la discusión (*Grg.* 458e). Es importante notar que Gorgias había apostado su reputación en dos instancias anteriores; al ofrecerse a dialogar sobre cualquier cosa (*Grg.* 448a) y al aceptar el desafío de Sócrates de dialogar de manera sucinta con respuestas y preguntas breves (*Grg.* 449c), pero es hasta este momento que no puede dar marcha atrás: se había reconocido en tanto que persona que encuentra el mayor bien en ser refutada y en refutar a otros cuando tiene la verdad. Gorgias había sido acorralado frente a su audiencia por los mismos compromisos que había acordado. Un maestro de retórica que declarase que la búsqueda por la verdad o la justicia no le importa perdería su credibilidad según lo que había reconocido en la discusión. Conforme a

---

<sup>48</sup> Vale recordar que los insultos son vetados en las *Leyes* por ser palabras infames expresadas con la intención manifiesta de herir. En el *Gorgias*, sin embargo, está manifiesta la intención de Sócrates de prevenir a los demás, hablando con Polo, de no decir injurias (*Grg.* 467e).

ello Sócrates expone y refuta con gusto las contradicciones en las respuestas de Gorgias, quien permanece en silencio y avergonzado<sup>49</sup>.

El debate y la interacción entre Sócrates y Gorgias son sin duda ejemplares respecto al comportamiento de Polo y Calicles. Sócrates “vence” a Gorgias y esto representa inevitablemente un golpe a su honor, pero mantiene un trato cordial y continúa acompañando a lo largo del diálogo. A diferencia de Polo que irrumpe en la conversación con ímpetu y vehemencia<sup>50</sup>. Polo también con anterioridad había participado en la discusión y había sido descartado por Sócrates por no responder por lo que se le estaba preguntando (*Grg.* 448a-449a). De manera que cuando retoma la conversación accede a adherirse a la braquilogía propuesta por Sócrates. Sin embargo, los intercambios con Polo son más aireados. Polo acusa de absurdas las ideas de Sócrates y Sócrates, exasperado, se refiere a Polo con una ironía que palpita en términos de afecto y admiración como “dichoso”, “irreprochable” y “noble” (*Grg.* 471e; 467b; respectivamente)<sup>51</sup>. Polo cree que Sócrates “se ha propuesto a decir absurdos” respecto a que la vida del injusto es más desgraciada que la del justo puesto que es preferible sufrir una injusticia antes que cometerla y que, en caso de cometerla, es preferible ser castigado a rehuir la pena. Como si fuera poco mientras que Sócrates dice que “es más desgraciado el que escapa al castigo y consigue ser tirano” Polo empieza a reír. La risa, en este contexto, es un insulto, pues, como distinguen Halliwell (1991) y Kamen (2020), no se trata de una risa juguetona o amigable, sino consecuente<sup>52</sup> y burlona. No hay indicaciones de que los demás personajes rieran, pero Calicles manifiesta posteriormente que Polo tuvo razón al reírse de Sócrates (*Grg.* 482d). Por lo que parece que el discurso de Sócrates sigue de

---

<sup>49</sup> Collobert (2013) propone que la vergüenza funciona para cuestionar la imagen del orador y coincide con la pérdida de reputación.

<sup>50</sup> Calonge (2011) deduce esto por la cantidad de anacolutos presentes en el diálogo de Polo en 461b.

<sup>51</sup> En la traducción de Calonge los términos son “feliz” y “excelente”. La traducción de “dichoso” e “irreprochable” es, en cambio, de la traducción de Cappelletti (1967). Santa Cruz (2013) propone en su lugar “bendito amigo” y “buenísimo”.

<sup>52</sup> Halliwell resume las características de la *consequential laughter* como: una intención fuera a la del placer autónomo de la risa, un uso de tonos ridículos y altamente ofensivos, y apuntado o utilizado en contra de un objetivo con el propósito de provocar un efecto de dolor, vergüenza o daño (1991, p. 283).

corrido hasta que acorrala a Polo y lo enfrenta a la contradicción de sus creencias (*Grg.* 481a).

Por otra parte, el caso de Calicles revienta lo que hasta ahora se había mantenido como insultos sutiles, indirectos e inofensivos. Calicles, a lo largo de la discusión reitera que Sócrates habla tonterías sin seriedad (*Grg.* 481b; 489b; 497a), lo señala de ser violento (*Grg.* 505d), lo acusa de ser un demagogo y de desperdiciar el tiempo en la masturbación (*Grg.* 494d) e insinúa en más de una ocasión que por su comportamiento pueril debería ser abofeteado (*Grg.* 485a-486c). Del amplio espectro de insultos con los que Calicles ataca a Sócrates vale, por lo menos, resaltar dos de ellos. El primero de ellos es la acusación de ser violento (*biaios*). Señalar esa violencia pretende evitar que Calicles sea coercido o avergonzado de la misma manera en que Gorgias y Polo fueron acorralados por el *elenchos* socrático. Llamar a alguien violento es, en sí mismo, un ataque porque busca deslegitimar la posibilidad del acusado a la defensa propia y, a la par, autoriza al acusador de manera implícita a responder a esa ofensa. Decir esto genera que la audiencia vea de manera patente un supuesto comportamiento violento que Sócrates utiliza para avergonzar y refutar a sus interlocutores en lugar de un intento centrado en refutar sus argumentos. Sin embargo, en el contexto del diálogo se utiliza con el propósito expedito de abandonar la conversación y rehuir de la insistencia de Sócrates. Para fortuna de Sócrates, esta vez en palabras de Gorgias, los demás personajes intervienen para que la conversación continúe haciendo imposible que Calicles pueda desertar<sup>53</sup> (*Grg.* 506b).

El segundo de ellos aparece cuando Calicles aduce que es vergonzoso seguir filosofando después de la juventud (*Grg.* 485a). La intención de Calicles es minar el modo de vida de Sócrates que, a su parecer, es ridículo para un hombre adulto porque le hace perder su condición de *hombre* “al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de la *asamblea*, donde, como dijo el poeta<sup>54</sup>, *los hombres se hacen ilustres*”

---

<sup>53</sup> Considero además relevante el hecho de que sea Gorgias y no Querefonte o Polo quienes hagan la intervención en este momento puesto que Gorgias es el huésped de Calicles (*Grg.* 447b). De hecho, más adelante en la conversación Calicles confiesa que solo accede a seguir con la conversación para complacer a Gorgias (*Grg.* 501c).

<sup>54</sup> Homero, *Il.* IX, 441.

(*Grg.* 485d-e). La insistencia de filosofar entonces debe ser reprimida con azotes y bofetadas como si se tratase de corregir una conducta infantil. En su discurso no se desconoce lo abrupto de su formulación, pero de igual manera sostiene que una persona que filosofe en edad adulta debería ser abofeteada impunemente. Es en este momento que puede experimentarse la fricción entre el límite de la violencia verbal y la violencia física. El consejo insta a que Sócrates se reintegre en una vida provechosa dentro la ciudad y se deshaga de su modo de vida como filósofo. Lo que está en juego en este punto de la discusión es el lugar del *bíos theoretikós* en consideración de los roles dentro de la polis, pero Calicles ya sugiere qué acción tomar contra ese tipo de vida.

Por lo que se refiere a los insultos de Sócrates en el diálogo pueden ser más difíciles de rastrear, precisamente por su habilidad y gracia al discutir. Como orador sabe revertir el efecto de los insultos dirigidos hacia él como sucede con la risa de Polo en 474a refiriendo a su experiencia en el Consejo<sup>55</sup>. Pero también sabe instrumentalizar la amenaza de Calicles haciendo llamados al público exponiendo su nombre y el insulto de Calicles (*Grg.* 485c; 486b-c; 505d) y lo utiliza al final de su exposición como ejemplo del castigo que sufrirá su alma (*Grg.* 527c-d). Sócrates insiste en que tiene una disposición amistosa frente a los interlocutores y que su deber principal es con la verdad, pero no lo detiene a responder a las afrentas de Polo y Calicles. Sócrates utiliza la ironía para calmar lo fuerte o lo directo de los insultos proferidos (Husson, 2014, p. 55). Y lo que puede resultar más interesante de ello es que su manera de hablar resulte ofensiva sin serlo, puesto que consigue herir al rival con la verdad. Por esto mismo, Sócrates debe matizar y medir sus palabras; se escuda diciendo que está motivado a hablar con franqueza (*parresía*) y benevolencia (*eunoia*). Esto, claro, no obedece únicamente a su carácter moral, sino a su interés por continuar la discusión. Con el fin de llevar la investigación a término es preciso cuidar de las injurias porque espantaría a sus interlocutores y arruinaría su propósito. En efecto, como lo plantea Suzanne Husson: “¿Por qué no se arriesga a declarar

---

<sup>55</sup> Colli explica este episodio sobre la primera vez en que Sócrates desempeñó un papel político y “dio que reír” por oponerse solo frente a la indignación popular que exigía un procedimiento ilegal para procesar a los capitanes vencedores de las Arginusas en 406 a.n.e. (Colli, 2009, pp. 31-32).



directamente las debilidades de sus interlocutores, y decirle a Calicles lo que el lector sabe que Sócrates piensa realmente, a saber, que es un tonto pretencioso y malintencionado?” (Husson, 2014, p. 55). Sócrates es consciente de esto (*Grg.* 518c) y por ello tiene cuidado en comunicar con franqueza sus objeciones. Pues si bien su sinceridad puede llegar a ser a veces despiadada, no puede ser del todo transparente y decir rotundamente a una persona que es ignorante puesto que no le hará avanzar en la discusión ni provocará un cambio para mejorar a esa persona. Lo importante entonces es insistir en la conversación hasta enfrentar a la persona con los errores que porta.

Como mencionamos anteriormente, el diálogo contiene una fricción especial porque enfrenta tipos de poderes distintos. La contienda de ideas, vista como guerra, conduce a un pulso interminable de fuerzas en que la violencia física como verbal se utilizan con el propósito de prevalecer y someter al adversario. Por otra parte, la contienda de ideas, vista como concurso o conflicto, apunta a mejorar a los participantes como cree Sócrates. Es en la contienda amistosa que es edificante hablar de justicia porque hay una situación de paridad y una intención benévola que no permite que haya una relación desproporcionada de fuerzas. Es una disputa por la palabra con dos enfoques diferentes y opuestos que producen la fricción que se experimenta en el *Gorgias*. La victoria de uno, como persigue Calicles, consiste en el sometimiento del otro mientras que la victoria de Sócrates implica en el mejoramiento conjunto de los participantes. Por ello Platón manifiesta, en voz de Sócrates, en distintos pasajes que no hay mayor bien que librarse del mal tan grande que son las opiniones equivocadas (*Grg.* 458a; 472c; 500c); y que no guarda reservas ni encuentra vergonzoso ser corregido porque el mayor bien es ser refutado, aunque también encuentre gusto en refutar a los demás (*Grg.* 458a).

Sin embargo, las palabras de Sócrates apelan y terminan humillando a sus interlocutores porque ataca, en últimas, un modo de vida nocivo frente a los valores que quiere defender de la ciudad como lo son la justicia, la igualdad y la vida filosófica. De hecho, como sostiene Ober (1989), la figura de Sócrates que aparece en los diálogos de juventud y en la transición a los diálogos medios se caracteriza por

un imperativo ético incontestable. Se presenta entonces como una figura disruptiva que debe responder con determinación a las afrentas sobre los ideales de la ciudad sobre los cuales la ciudad misma está erigida y según los cuales debe funcionar. En la *Apología* como en la *República*, Sócrates parece estar encarnado en dos animales que defienden sus valores: el tábano que incomoda a los atenienses en servicio de la verdad (*Ap.* 30e) y el perro guardián que protege de la presencia amiga o enemiga en la ciudad (*Rep.* II 375a-376b). En efecto, ambas figuras son representativas de la filosofía puesto que tanto el tábano como el perro<sup>56</sup> aman el conocimiento. De manera que Platón describe el choque entre estas dos fuerzas y presiona la tensión que existe entre ellas hasta que decididamente la filosofía socave la fuerza y la violencia física. Además de esto también puede concluirse que Platón encuentra legítimo explotar la franqueza y la ironía de Sócrates para responder a personajes necios y tercos como lo son Polo y Calicles, en especial cuando una persona moralmente superior se dirige a una menos avanzada o en una situación de paridad moral y confianza amistosa (Husson, 2014, p. 52).

## 2.2 Pensamiento y argumentación coercitiva

– ¿Y cómo te he de persuadir? –dijo–. Si con lo que he dicho no has quedado persuadido, ¿qué voy a hacer contigo? ¿He de coger mi razonamiento y embutírtelo en el alma?

*República* 345b

El crescendo dramático de las discusiones del *Gorgias* conduce a un fracaso cargado de significado. Más allá de la guerra y la violencia verbal, la solidez argumentativa no es capaz de tocar o persuadir a Calicles. Las cadenas de hierro y diamante que Sócrates labró con tanta atención y cuidado no cumplen su cometido. Acaso revelando que la verdad no puede ser forzada, si es que el camino de la filosofía lleva a ella. La tensión del diálogo no se resuelve y se abandona en su momento más alto. Entonces, Sócrates deja de lado la argumentación y presenta, a manera de síntesis de

---

<sup>56</sup> Sobre un estudio detallado del perro filósofo, sus funciones y similitudes con el filósofo en Platón consultar el artículo de Almandós Mora, L. V., & López Gómez, C. (2020) “Fiero y manso: la figura del perro en la República de Platón”.

los hallazgos en el diálogo, la última invitación al modo de vida filosófico (*Grg.* 523a-527e). Sócrates refiere a un relato sobre el juicio que espera a las almas después de la muerte y sostiene que en aras de la salvación y bienestar es preciso alejarse lo más posible de los errores a los que conducen la ambición de poder, el placer y la vanidad por el estilo desenfrenado y miserable que suponen. Las promesas y los castigos que implica el mito están dirigidos especialmente para intentar cambiar de parecer a Calicles a la vez que para motivarlo a adoptar el modo de vida filosófico y así aprender a medir sus pasiones y conducir con virtud sus acciones. Incluso retoma el interés inicial por la retórica para señalar que solo ha de ser utilizada en provecho de la justicia (*Grg.* 527c-d). Sin embargo, como suele suceder en Platón, la conclusión del diálogo deja más interrogantes que respuestas.

Conforme a ello se deducen una serie de consecuencias y aporías importantes. Una de ellas siendo los límites y alcances de la actividad filosófica respecto a la persuasión, pero también a su relación con la verdad. Como hemos anticipado, el *Gorgias* está infiltrado por un sentido hondo y profundo de la violencia filosófica que puede iluminar un poco acerca de este fracaso y su propia condición. Para ello vale la pena reconsiderar su relación con la retórica y la persuasión. Según es manifiesto en el diálogo, el interés de Polo y Gorgias por aprender de Gorgias radica en sus ambiciones de poder. De acuerdo con lo que profesa el célebre maestro de retórica, su arte es poderosa y superior a todas las demás porque logra ejercer control sobre las multitudes sin que estos puedan percibirlo. Un discurso bien articulado es tan encantador como una pócima y tan intoxicante como una droga, tanto sobre una persona como sobre varias. No en vano, Gorgias presume que la retórica hace esclavos a otros artesanos y que logra persuadir mejor al paciente para que tome sus medicinas mejor que el mismo médico (*Grg.* 542e). En este orden de ideas, aquellas personas que aprendieran del mejor podrían emplear la retórica cuanto más refinada pudieran hacerlo para someter a cualquiera. Sócrates advierte lo apremiante y peligroso que puede resultar esto, pero Gorgias procura defender, sin fundamentos, que la retórica debe emplearse para el bien y lo justo.

La prosopografía de Nails (2004) y los estudios del diálogo presentados por Saxonhouse (1983) pueden dar cuenta de la malicia con que Polo acompaña a Gorgias en sus viajes y la efusividad de la hospitalidad de Calicles. Ambos aspiraban dominar la retórica para obtener beneficios y poder con ella. Ninguno era de origen servil, pero buscaban posicionarse alto entre los soberanos y los políticos ya que eran los ciudadanos más poderosos debido a que pueden organizar la fuerza y la violencia de la polis. Frente a este peligro, y la incapacidad de Gorgias por responder y asegurar que los alumnos no hagan uso perjudicial de la retórica, Sócrates censura y señala con oprobio el arte de Gorgias. La conclusión, sin embargo, que se rescata de su conversación es que la retórica produce el efecto de la persuasión. La persuasión que produce es limitada ya que solo funciona frente a personas que no saben (*Grg.* 459b). Esto conduce a un desvarío sobre la persuasión que pretende la retórica y es dividido dentro del diálogo como persuasión con saber y persuasión sin saber. Por supuesto no es lo mismo la persuasión de un aprendizaje a través del saber, es decir, de sus causas, a la persuasión vacía que solo genera convencimiento.

Retórica y filosofía disputan por ocupar la prioridad o exclusividad de la persuasión. Lo que pareciera sugerir Sócrates introduciendo las objeciones a Gorgias es que la filosofía tiene un fundamento incontestable y funciona como persuasión hacia el bien mientras la retórica carece de fundamento de lo que enseña y es ambivalente e incluso indiferente respecto al uso que le den (*Grg.* 456a-457b). Parecería entonces infalible el modelo de la filosofía. Sin embargo, ni Gorgias ni Polo ni Calicles reconocen o aceptan en público haber sido persuadidos por Sócrates. Los primeros dos permanecen avergonzados en silencio, y Calicles continúa con disgusto la conversación hasta abandonarla. ¿Entonces qué es lo que falla? ¿Por qué la filosofía no consigue persuadirlos?

Una posible respuesta es la acusación que presenta Calicles hacia el final de la conversación. Calicles acusa a Sócrates de ser un acosador y de coercer a sus víctimas para refutarlas (*Grg.* 505d). Y aunque su acusación tiene otras intenciones, no es una acusación del todo errada. A menudo, el cuestionamiento que Sócrates hace a sus interlocutores parece estar arreglado para que pueda refutarlos. La

acusación instiga a revisar el *elenchos* socrático de acuerdo a sus propios estándares, es decir, de acuerdo a si cumple sus reglas un desarrollo inevitable que conduce a un jaque y mate o, por el contrario, si falta a su palabra y la presión de las preguntas producen una coerción en su interlocutor.

Tomando esto como premisa, Terence Irwin (1986) elabora un ensayo detallado sobre el manejo del *elenchos* socrático en la transición entre el *Critón* y el *Gorgias*. Esto con el propósito de distinguir un cambio en el pensamiento de Platón que tiene lugar precisamente en la mitad del *Gorgias*. En el contexto inmediato la coerción que protesta Calicles es la insistencia de Sócrates y el hecho de recurrir a la vergüenza de Gorgias y Polo para poder refutarlos. De acuerdo con Irwin, la fortaleza del *elenchos* consistía, hasta el *Critón*, en la consistencia del discurso y la capacidad de hacer acuerdos con el interlocutor. Sin embargo, también señala que no son condiciones suficientes para poder afirmar con seguridad que la persuasión consiguió con la verdad, y no, en cambio con algo que podría acercarse más a la retórica. Sócrates reconoce a Calicles que pudo haber dependido de la vergüenza de Gorgias y Polo para superarlos en la discusión, pero que confía en que el carácter tempestivo y fuerte de él pudiera permitir un desarrollo de la conversación en que la emoción y la vergüenza no intercedieran.

Para Irwin las condiciones de partida del *elenchos* definidas en *Critón* se mantienen en el *Gorgias*. Aunque Irwin se detenga en la discusión de Calicles, podemos verificar en todo el diálogo que Sócrates hace un esfuerzo por aclarar con cada interlocutor las condiciones bajo las cuales seguirán la conversación, si es que desean seguirla (*Grg.* 457e-458e; 461d-462a; 487e; 495a; 506a; 513d). De acuerdo con Irwin no existe una instancia de coerción en el diálogo dado que los participantes consienten las condiciones del diálogo y, además, tienen la libertad de cambiar, retirar o salir de la conversación cuando ellos quieran. Incluso traza un paralelo entre la conversación socrática y la filiación de la ciudad para fortalecer la idea de que en ambas instancias se es libre y no se sufre de coerción puesto que pueden desertar en cualquier momento y así desuscribirse de los compromisos asumidos. No obstante, Irwin no ahonda ni explica qué implicaciones puede tener eso (Irwin, 1986, p. 57).

Podemos imaginar, sin embargo, que el camino que espera a ambos es uno lleno de asperezas al alejarse de la filosofía y de la polis de la que uno era.

Catherine Collobert (2013), por otra parte, hace patente que Sócrates manipula a los interlocutores y esboza una dimensión retórica en el *elenchos* socrático. Según Collobert, la refutación de Sócrates consta de armas intelectuales (los razonamientos y argumentaciones) y de armas psicológicas (las emociones). En su consideración, las armas psicológicas no son empleadas como recurso ilegítimo, sino, más bien, como un uso auxiliar y complementario para alcanzar los objetivos de Sócrates. La vergüenza sería, entonces, el instrumento predilecto que utiliza Sócrates para coaccionar a sus interlocutores (Collobert, 2013, p. 117). Sin embargo, de acuerdo a la lectura de Irwin, depender de la emoción del interlocutor sería espurio y comprobaría la acusación de Calicles. De manera que pareciera que la efectividad del *elenchos* es reprobable y por tanto un obstáculo a superar para demostrarse, según Irwin, verdadero y no coercitivo.

Cuando pasamos a analizar el caso de Calicles podemos advertir que puntualmente se supera esa dificultad. Para empezar, Calicles quiebra los acuerdos anteriores a los que estuvieron sujetos Gorgias y Polo al pronunciar un discurso extenso; rompe el mecanismo de la erística que a menudo, como señala Vickers (1998), conduce a una oposición binaria que reduce las posibilidades de respuesta y objeción del interlocutor. Por otra parte, entonces, Sócrates respeta este cambio y admite ahora las largas intervenciones que fueron sancionadas al inicio. Además, insiste en que Calicles, incluso si no responde, esté presto a señalar y a presentar objeciones a su discurso. De modo que persiste la consistencia del *elenchos* y los acuerdos establecidos con el interlocutor. Sin embargo, la novedad resulta en que Sócrates no alude a ninguna instancia o arma psicológica para refutar a Calicles. Porque, según Irwin, deja de referirse a Calicles en tanto que sujeto particular y empieza a considerarlo como cualquier interlocutor racional. Esto quiere decir, cualquier interlocutor capaz de preguntarse por el tipo de persona que es y cómo ha de comportarse (Irwin, 1986, p. 64). Si el *elenchos* entonces puede garantizar que las condiciones de la refutación dependen de la solidez argumentativa y necesidad lógica

en lugar de las particularidades y los prejuicios de su víctima entonces el reclamo de Calicles no solo termina siendo deshonesto, sino inválido.

Este proceso mediante el cual Platón perfecciona el *elenchos* socrático produce lo que Irwin llama compulsión racional. Dejando de lado las particularidades y los prejuicios de Calicles como personaje, y remitiendo a un interlocutor racional abstracto, se demuestra sin fallas que los argumentos y los motivos que presenta son deseables en tanto que cualquier interlocutor racional debería reconocer su valor ya que está alineado con el de la verdad. Si admitimos que esto es consecuente la compulsión racional conduciría, sin violencia, a un reconocimiento de la verdad y del orden de lo necesario.

En los diálogos de juventud, notablemente en el *Critón*, y en la primera mitad del *Gorgias* es posible señalar el recurso a las emociones que señala Collobert y que Irwin encuentra inadmisibles, pero en el caso de la conversación con Calicles la acusación deja de ser válida, al menos hasta antes del mito escatológico. De acuerdo a que “Platón busca una justificación que repose no simplemente en los acuerdos entre individuos, sino en características generales de cualquier agente racional que tenga esas preguntas sobre su vida” (Irwin, 1986, p. 74). De esta manera, Irwin cree haber concluido satisfactoriamente que el *elenchos* garantiza una dialéctica objetiva y no coercitiva basada en la compulsión racional. Sin embargo, la manera en que se depura el *elenchos* no comprende el uso del mito dentro del diálogo, sino únicamente la discusión previa. Por supuesto, las conclusiones que presenta Sócrates después del mito se derivan de este proceso, pero no puede pasarse por alto que adquieren un carácter distinto al ser introducidos por el juicio de las almas. La examinación detallada de Irwin, cegada por los lineamientos estrictos de lo racional, alude a una pureza de la razón que no toma en consideración y descarta el uso del mito escatológico; su perspectiva del problema de la coerción se mantiene en el obstáculo que representa la vergüenza porque trunca el desarrollo de la argumentación en el diálogo. Si consigue, entonces, erradicar la coerción con éxito es porque excluye todo lo que no es estrictamente racional.

A pesar de tener una argumentación impecable y sólida, llegamos de vuelta al punto de inicio: los argumentos que presenta Sócrates no persuaden a Polo ni a Calicles. La compulsión racional pareciera bastarse a sí misma, ya que, como sugería Gargani, solo las personas que se reconozcan como racionales tendrían que seguir los razonamientos como pasos inexorables de una coacción. En ese orden de ideas, solo si Polo y Calicles se reconocen a sí mismos como interlocutores racionales los argumentos del *elenchos* tendrían efecto. Sin embargo, esto no significa que Polo y Calicles no sean racionales. Lo que sucede es que, como cualquier otra persona, no son completa o exclusivamente racionales. Sin duda, la compulsión racional es infalible en la razón, pero no en el alma, menos si recordamos que en Platón el alma consta de tres partes: la irascible, la concupiscible y la racional (*Phdr.* 246a-254e; *Rep.* IV, 435c-441c). El mayor problema del ensayo de Irwin es que está planteado solo para un interlocutor racional –que, en estricto sentido, Polo y Calicles satisfacen<sup>57</sup>– mientras que desconoce la composición del alma. Por tanto, si la impoluta compulsión racional no consigue persuadir a Polo y Calicles no es en tanto no sean capaces de escuchar sus razones o reconocerlas, sino porque solo los argumentos no son suficientes para persuadirlos puesto que están apelando a una sola parte de su alma. De hecho, la reluctancia de ambos personajes parecieran manifestar un síntoma de que sus almas están desequilibradas y, como demuestran a lo largo del diálogo, dominadas por la parte pasional.

Por ello, nuestra comprensión de Platón, al igual que el alma en el mito del carro alado, debe considerar las partes de las que está compuesta pues cada una depende de la otra. El auriga conduce a los caballos, pero no puede nada sin ellos, mucho menos si descarga o desata toda su violencia sobre el caballo negro. De la misma forma en que una visión como la de Irwin imparte violencia sobre lo irracional y lo emocional. La lección del fracaso del diálogo bien podría anticiparse empezando por comprender que solos, la auriga y la razón, no son suficientes. El conflicto y las

---

<sup>57</sup> Según Irwin, el interlocutor racional, además de lúcido y receptivo, debe ser capaz de preguntarse por el tipo de persona que debe ser y cómo debería comportarse. Considerando que uno de los *agon* del diálogo es la disputa por el modo de vida está claro que ambos personajes cumplen los requisitos. Esto es deducido de las citas a las que recurre Irwin para definirlo. Sin embargo, añade por cuenta propia la lucidez y receptividad (Irwin, 1986, p. 64).



contradicciones que empiezan a presentarse en nombre del imperio y el criterio de la razón dan cuenta de lo que María Zambrano había anticipado como efecto de la violencia filosófica: el rechazo de las emociones, la poesía y las artes “irracionales y sin cálculo” (*Grg.* 501d). Siguiendo la razón al pie de la letra, Irwin es intransigente frente a lo que no puede ser explicado en términos racionales. Por esa razón, no puede explicarse por qué fracasa la argumentación al final del diálogo ni por qué, a pesar de construir argumentos racionalmente convincentes, no consigue persuadir a los interlocutores (Irwin, 1986, p. 74). No ha de sorprendernos que esta fijación por la razón ofusca su consideración de las partes del alma y que, por la violencia filosófica, lo haya conducido a excluir del *elenchos* los componentes emocionales e irracionales.

Sin embargo, a pesar de la severidad de la violencia filosófica, es innegable que el *Gorgias* está atravesado por la poesía y mantiene, en la retórica, la batalla central del diálogo. Si la argumentación es insuficiente para mover a Polo y a Calicles requiere de otra suerte de movimiento que apele conjuntamente a los intereses de las partes de sus almas. Por ello, a diferencia de la visión hiper intelectualista que critica Larivée (2007), no es sorprendente que Sócrates haga uso de técnicas que remitan a los apetitos y pasiones o use analogías y mitos, sino, de lo contrario, del todo coherente con su propósito de noble retórica. Como sostiene Larivée: “un gran número de pasajes del *Gorgias* (...) muestran que [Sócrates] no es reacio a practicar un cuidado del alma que se apoye específicamente en creencias, opiniones, tendencias y deseos análogos a los que pretende cambiar en sus interlocutores” (Larivée, 2007, p. 318).

Recordaremos que, momentos antes de presentar el mito, Sócrates había logrado distinguir entre dos tipos de retórica: la adulatoria y vergonzosa oratoria popular, y la noble y hermosa retórica orientada al mejoramiento de las almas (*Grg.* 502a-505d). La distinción se había establecido a partir de oponer lo racional a lo irracional (*Grg.* 501a), pero aunque existiera esa relación no suponía un desconocimiento del alcance de estas artes. Así, a pesar de sobresalir en complacer a la audiencia al igual que la culinaria, la música de los flautistas y citaristas, y la poesía de los ditirambos y la tragedia, la oratoria popular termina siendo vilipendiada por no examinar la

naturaleza y las causas que provoca. De manera opuesta, la noble retórica es indiferente al placer o al dolor de sus oyentes, pero supone un conocimiento de la justicia del que se sirve para persuadirlos sobre el cuidado del alma como un médico sobre el cuerpo.

La imagen de Sócrates como médico del alma es constante en la obra platónica. Annie Larivée propone incluso que Sócrates en el *Gorgias* ha de ser considerado en estos términos, bajo la idea del cuidado homeopático (Larivée, 2007, p. 321). Por lo que está constatado en el *Gorgias* nos es patente que la intención que defiende Sócrates es la de mejorar a sus ciudadanos y que, además, pretende realizarlo practicando ese tipo específico de persuasión dirigida al estudio de la justicia (*Grg.* 527c). Mejorar el alma de sus ciudadanos consiste en hacerlos virtuosos, en armonizar las tensiones de su alma (*homología*). Por lo que correspondería dirigirse a Polo y Calicles en términos que pudieran tratar la parte de sus almas que los está sometiendo. De hecho, si no pueden ser persuadidos en términos racionales es porque sus almas están descarriadas y desconocen el verdadero bien de sus deseos. En tanto que médico, Sócrates actúa en favor de tratar su padecimiento y lo realiza, como señalaba Collobert (2013), apelando a la parte de los apetitos y de las pasiones de Polo y Calicles. Pero, como añade Larivée, Sócrates consigue algo fascinante al elaborar de manera conjunta un discurso que atienda los deseos y temores de sus interlocutores a la par que los encamina a tomar cuidado de sus almas.

La estrategia de Sócrates consiste en responder a las preocupaciones de sus interlocutores y dirigirlos hacia el bien del alma, más que de negar sus deseos e imponer el bien que predica. Por más de que, en sintonía con Collobert, “el objetivo final de la retórica filosófica es la conversión a la vida filosófica” (Collobert, 2013, p. 136). Y esa conversión no puede ser impuesta. Entonces, en vez de despreciar los deseos del cuerpo, fuerza que tiene dominados a Polo y a Calicles, toma nota de ellos y los orienta para llevar esa preocupación al alma. De hecho, según Larivée, ahí la fuerza persuasiva de Sócrates consiste en que sabe detectar, como un buen médico, la preocupación de su interlocutor y encaminarla hacia el bien de su alma. En palabras

de Larivée: “El método homeopático reconoce la prioridad del alma utilizando la fuerza motriz de su preocupación dominante” (Larivée, 2007, p. 321).

Así, por ejemplo, utiliza el miedo del castigo de Polo a lo largo de la discusión, primero, aludiendo a la enfermedad del cuerpo que no sigue el tratamiento del doctor y, segundo, aludiendo a los castigos del más allá para llevarlo a renunciar a su ideal de vida tiránica. Pero también en el deseo, como sucede en el caso de Calicles y la analogía del tonel agujereado. Sócrates procura consentir el deseo de Calicles y la analogía ilustra la manera en que podría hacerlo. Solo que, a diferencia del consumo desenfrenado, Sócrates aconseja que es preferible para cumplir su propósito ser temperado en lugar de exagerar puesto que solo así podría disfrutar con plenitud del placer de sus sentidos (Larivée 2007, p. 320). En ambas instancias, resulta curioso que las referencias e imágenes que impulsan el cambio surgen de la dimensión corporal: Polo teme como su imaginación anticipa el dolor y el decaimiento de la enfermedad, el castigo y el sufrimiento que tiene la justicia del más allá. También el deseo de Calicles se mueve por las imágenes de la copa pitagórica y la evocación al placer del vino, la miel y la leche (*Grg.* 493e-494a).

Este último punto tiene mucho sentido en especial si se considera a la luz de que gran parte de los interlocutores de Sócrates no comparten su sensibilidad o interés por los bienes del alma. De hecho, diríamos, cuanto más priorizan los honores, la riqueza y el placer más difícil son de convencer de que el bien que persiguen será la causa de sus desgracias, si no prestan también atención al cuidado de las otras partes de su alma. Sócrates, entonces, está bastante dispuesto a recurrir a mitos o cuentos populares para reforzar, o complementar, sus argumentos. Su posición es consecuente con el propósito de la noble retórica y a lo que apuntan Brickhouse & Smith:

Su disposición a hacer esto es totalmente coherente con su “dedicación a la justificación racional” (...) No hay nada de extraño en la idea de que haya elegido complementar una de sus persuasiones –en especial una con un interlocutor particularmente recalcitrante como Calicles– con una apelación final al mito del juicio de las almas” (Brickhouse & Smith, 2007, p. 137).

De hecho la habilidad de Sócrates por cambiar de registro de discurso, entre la argumentación, la analogía y el mito, así como entre un personaje y otro, denotan su ductilidad y eficacia para la persuasión. Cosa que sugiere, además, un manejo igual de amplio y sofisticado de la escritura de Platón. Como puede verse, por ejemplo, por las constantes referencias a poetas como Homero, Píndaro y Eurípides, que figuran en el *Gorgias* como autoridades y ejemplos catalizadores de la discusión. En particular la alusión de la *Antíope* de Eurípides por trazar la semejanza entre Anfión y Zeto con Sócrates y Calicles. Tanto así que pareciera intención de Platón emular la disputa de la trama de *Antíope* en sus propios términos<sup>58</sup>. Por una parte, con un Calicles urgiendo un estilo de vida en que Sócrates “cultive el buen concierto de los negocios” y Sócrates invitándolo de vuelta a una “vida piadosa sin salirse de la verdad”.

De manera que es significativo que el último recurso discursivo de Sócrates no sean los argumentos de hierro y diamante que fortalecen la filosofía, sino, precisamente, un recurso poético. En realidad, reconsiderar los recursos retóricos y poéticos de Sócrates vuelve a indicar que el mito y la analogía en la discusión tienen un alcance y un impacto del que los argumentos carecen. Más aún parece que Sócrates hace manifiesto que tienen un vínculo estrecho. Sócrates aprovecha toda la ambigüedad del caso oponiendo su verdad a la de Calicles. En la analogía del tonel ya había prevenido que podría encontrarla absurda (*Grg.* 494c), pero que era útil para dar a entender lo que quiere expresar. La analogía como tal no tiene impacto, y Calicles asiente que no va a cambiar en nada por más de que le refiera más analogías semejantes (*Grg.* 494d). Por ello presenta el mito del juicio de las almas como una historia verdadera, como un *kalos logos* (καλοῦ λόγου): “Escucha, pues, como dicen, un precioso relato que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero, pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad” (*Grg.* 523a); y justo después de finalizar insiste en el hecho de que tiene “confianza

---

<sup>58</sup> La asimilación entre Zeto y Calicles es mucho más evidente que la de Anfión y Sócrates. Sin embargo, el sentido general de la obra reposa en la misma cuestión que la discusión de Calicles y Sócrates, a saber, el modo de vida que ha de llevarse. Para profundizar la acentuada diferencia entre Anfión y Sócrates respecto a la política y la ciudadanía véase Campos Daroca (2003) y Tulli (2007): “El *agon* tiene por tema la elección de vida” (Tulli, 2007, p. 74).

en que es verdad” (*Grg.* 524a). Por último, cierra su discurso diciendo: “Quizás esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero” (*Grg.* 527a); pero asegura en todo momento que él considera que es verdad.

Una objeción a esto sería que Sócrates, a diferencia del examen que imparte sobre la retórica adulatoria y las artes irracionales como la música y la poesía, no somete su narración a las estrictas exigencias de la violencia filosófica. Concede, sin embargo, que podría despreciar su verdad si encontrara algo mejor y más verdadero. Quizá por esto mismo presenta el mito como un *logos* y no como un *muthos* (Stauffer, 2006, pp. 168-169). Podría imaginarse que, en este sentido, Sócrates no tiene un inconveniente profundo con ciertas formas de mitos, poesía y oratoria salvo que empleen su arte injustamente; puede ser también cierto que lo que pensaba Nietzsche aplica también en Sócrates cuando escribe que: “los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño; (...) [y] tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes” (Nietzsche, 1996, p. 21).

El propósito de recurrir al mito, y de presentarlo como *logos*, puede buscar la manera de anudar la justificación racional y los incentivos pasionales que necesitan Polo y Calicles para ser persuadidos y así cumplir con el objetivo de la retórica filosófica. El mito explica que, después de la muerte, el alma y el cuerpo son separados; el cuerpo permanece en la tierra y el alma asciende a los cielos para ser examinada por un juez. Cada una de las acciones cometidas en vida marcan su paso por el alma. Aquellas personas que en vida vivieron del perjurio y la injusticia, obsesionadas con el poder, la molicie y la intemperancia llenan de infamia y cicatrices sus almas. A diferencia de las personas que, adheridas a la verdad, obraron con justicia y cultivando la virtud, enmendando sus errores sin rehuir al castigo, y dejaron relucir el brillo prístino original de sus almas. Después de examinadas, los jueces las separan y las envían en donde les corresponde pasar la eternidad, sea en el Tártaro o en la Isla de los Bienaventurados.

Sócrates está seguro de que las almas de quienes practican la filosofía serán enviadas a la Isla de los Bienaventurados mientras que las almas desordenadas e infames serán enviadas al Tártaro. Sin duda, Sócrates resalta que las características del modo de vida filosófico llevan a la salvación a la vez que alude que el otro modo de vida, el de Polo y Calicles, está condenado. La sugerencia no es sutil: las descripciones que ofrece de las almas condenadas concuerda casi a la perfección con los argumentos que han ofrecido ambos interlocutores, y no pueden ser tomados a la ligera pues, tanto para Polo como para Calicles, Sócrates dirige un mensaje sobre su fatídico destino. Sócrates no solo transmite un mito, o un bello relato (*kalos logos*), sino que desglosa sus consecuencias directas sobre Polo y Calicles para convencerlos de cambiar de modo de vida (Grg. 525d; 527a, respectivamente). Respecto de Polo distingue dos clases de almas condenadas, aquellas que pasan temporalmente por el Hades para corregir sus errores, y la de aquellas que son incorregibles, pero que sirven de ejemplo para las demás (Grg. 525d). La justicia permitiría así redimir a Polo, pero solo si no continúa persiguiendo el modo de vida tiránico que Sócrates asegura habitan en el Hades. Respecto de Calicles, en cambio, Sócrates hace menciones relacionadas estrechamente con el curso de su discusión en que revierte lo que le ha dicho, a saber, que será abofeteado, que no podrá defenderse y que será ultrajado. Por esta razón, Sócrates sostiene que en el momento que su alma sea presentada a Éaco, el juez de Europa, Calicles permanecerá “aturdido y boquiabierto” (Grg. 527a).

Sócrates está ofreciendo para ambos el camino de la salvación, ninguna de las condenas anticipadas son, de alguna manera, definitivas y perentorias. Todos los presentes que están al tanto del relato ahora están informados de una verdad y, conforme a ella, a una decisión sobre el tipo de vida que han de llevar. Si es genuino su interés por la búsqueda de una vida bienaventurada (Grg. 487e; 472c) el mito ha de tener un impacto que, si no los encamina en la conversión filosófica, por lo menos, invita a cuestionar sus modos de vida. En este sentido, la labor de Sócrates como médico de las almas, ofrece el tratamiento para rehabilitar y llevar la tensión de las almas de Polo y Calicles a la salvación, a su armonización (*homología*).

Estamos inclinados a pensar que esto no constituye la base de una coerción, en especial porque Sócrates lo presenta como una invitación, un llamado a todas las personas. Sin embargo, por la manera en que habla, su invitación asume la misma forma de lo que las teorías contemporáneas de la coerción denominan una oferta coercitiva<sup>59</sup>. Por supuesto, Sócrates no tiene manera de influenciar a los jueces para condenar las almas de Polo y Calicles, pero no por ello significa que su discurso no sea una fuerza coactiva<sup>60</sup>. Por esta razón continúa siendo relevante reconsiderar el lugar de la coerción para comprender el funcionamiento de la persuasión en el diálogo.

En el análisis de Irwin la cuestión era zanjada por la compulsión racional y la exclusión del mito y de las emociones. Sin embargo, bajo las perspectivas de Collobert, Larivée y Brickhouse & Smith, los recursos retóricos de Sócrates eran avalados por la misión de la noble retórica. Sin duda, incluyendo el mito, podemos ver con claridad que Sócrates instrumentaliza la narración para impulsar un cambio en los modos de vida de Polo y Calicles. Sócrates alude directamente al miedo, y no ya a la vergüenza, de la condena de las almas. En retrospectiva, el análisis de Irwin del diálogo pudo haber sido más prometedor si incluía en su consideración el miedo ya que hubiera sido útil para develar el sentimiento de coerción profundo. Sócrates no solo dirige la conversación, sino que busca, como resalta Collobert, la conversión del modo de vida. Vale recordar entonces que la intención de Calicles de acusar a Sócrates poco tiene que ver con una demanda seria y más con una distracción o una técnica inactiva. No hay motivos para creer que Calicles esté verdaderamente preocupado por si Sócrates utiliza métodos coercitivos porque Calicles más que nadie estaría a favor de manipular, persuadir y coacer para conseguir lo que desea. Después de todo, él mismo hace patente que ese es su interés por la retórica. No

---

<sup>59</sup> Anderson nota que la oferta coercitiva y la amenaza comparten la misma forma proposicional: *P* afirma que (*P* producirá algunas consecuencias *C* si y solo si *Q* hace *A*). Sin embargo, no todas las veces que se satisface esa identidad ocurre coerción de parte de una oferta. Según David Zimmerman (1981), el marco de referencia para identificar una oferta coercitiva es la posibilidad del coercido a elegir una alternativa mejor de la que ofrece el coercedor. (Anderson, 2021, p. 2.1).

<sup>60</sup> Siguiendo a Nozick (1969) entendemos que la coerción está asociada y limitada a las propuestas del discurso. Así, la consideración de Nozick presenta un uso coercitivo que no reposa sobre los usos directos de fuerza y violencia física.

obstante, la coerción de Sócrates, si Irwin está en lo cierto, no depende del proceder de sus argumentos, sino de la manipulación para persuadir y alterar la conducta y las decisiones de sus interlocutores.

Para comprender mejor la cuestión es preciso hacer una distinción entre lo que constituye la invitación (consejo, recomendación o advertencia) y lo que constituye la oferta coercitiva. Irwin propone que una manera de distinguir entre ellas es el grado de intervención. Por supuesto, la invitación es una suerte de intervención y como tal afecta la deliberación del agente<sup>61</sup>, pero no fuerza sobre él un comportamiento determinado. A lo sumo, diríamos, sugiere un curso de acción, pero no obliga a seguirlo. En comparación con la coerción que encierra la deliberación y reduce la elección del agente, presiona un determinado curso de acción. El aviso y la invitación serían dar cuenta de lo necesario, de algo indiferente a la voluntad de Sócrates, mientras que el coacer sería intervenir en favor de la decisión del orador. En cierto sentido, si la filosofía revela exactamente el orden de lo necesario, no tiene nada que demostrar. No tenemos que estar persuadidos por la teoría gravitacional para experimentar sus efectos, y una mejor comprensión de sus causas y efectos no disminuyen la forma en que experimento y soy afectado o estoy sujeto a la misma. De hecho, si fuéramos a ir en contra de ella, la naturaleza misma se encargaría de probarnos equivocados puesto que, como dice Reale (1998, p. 290), las exigencias de lo real, comprendidas o negadas, antes o después llegarán a imponerse. No obstante, la distinción no es tan clara por fuera del ámbito de la física, ya que, en la política, por ejemplo, es compatible que modos de vida opuestos coexistan; incluso si uno existe a expensas del otro.

Retomando la consideración de Irwin podríamos afirmar que solo en caso de que el mito sea verdadero, no habría instancia de coerción puesto que, como hemos reiterado, la filosofía develaría el orden de lo necesario que es indiferente a las relaciones morales. En este caso diríamos que Sócrates está aconsejándolos o

---

<sup>61</sup> “En términos más generales, el análisis de Nozick hace hincapié en la alteración de la elección de acciones del coaccionado que resulta de la forma en que la propuesta del coaccionador afecta a sus razones para actuar”. (Anderson, 2021, p. 2.1)



advirtiéndoles; por más de que hay motivaciones que propician el cambio, estas no dependen de la palabra de Sócrates, sino del modo de ser de las cosas al ser comprendidas por Polo y Calicles. No obstante, en caso de que el mito sea falso, el discurso de Sócrates promete algo que no puede garantizar; Sócrates estaría engañando a Polo y Calicles y no sería diferente su práctica de la persuasión erística. Al no investigar algo mejor y más verdadero que el mito, Sócrates no presenta más que una convicción sin fundamento. Como consecuencia no hay certeza de las conclusiones que extrae del mito y que la vida filosófica sea, de hecho, lo mejor que puede ofrecer. Si este es el caso, el mito puede ser leído como una oferta coercitiva en tanto que Sócrates estaría impidiendo activamente que Polo y Calicles obtengan una situación mejor para sí mismos que la situación que les propone Sócrates (Anderson, 2011). Después de todo, si no se garantiza la veracidad del mito, no puede afirmarse que, a pesar de estar dirigida a mejorar a sus interlocutores, la persuasión se consigue apelando a la razón y no manipulando a los que no saben. Sin embargo, todo esto pasa a un segundo plano, puesto que, siendo fiel a la noble retórica, incluso si son coercitivos los métodos del cuidado del alma, no se interesa si sus interlocutores encuentran agradables o desagradables el tratamiento, ni siquiera si es coercitivo o libre. La estrategia homeopática cura ciertas afecciones administrando distintas dosis según el padecimiento que combate así como el auriga tira con violencia de la rienda de sus caballos: “al uno de buen grado, al no ofrecer resistencia, al indómito, muy a su pesar” (*Phdr.* 254b-c)<sup>62</sup>. No es, sin embargo, una violencia adrede, sino dirigida a la armonización del alma en su intento por dominarse a sí misma. Tal vez es eso a lo que alude el título del ensayo de Larivée. “Combatir el mal con el mal”.

---

<sup>62</sup> La imagen del mito del carro alado y la fuerza del auriga y los caballos tiene también ecos en el *Timeo*: “Implantaron la parte belicosa del alma que participa de la valentía y el coraje más cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello, para que escuche a la razón y junto con ella coaccione violentamente la parte apetitiva, cuando esta no se encuentre en absoluto dispuesta a cumplir voluntariamente la orden y la palabra proveniente de la acrópolis” (*Tim.* 70a-b).

## Conclusión

En ocasiones, establecer una relación entre los problemas actuales y los problemas del pasado puede parecer un gesto forzado por acomodar y equiparar las situaciones. Algunos intérpretes colman la distancia de las diferencias y acortan la lejanía de las similitudes movidos por la fascinación y la admiración que despiertan algunos textos. Por supuesto, esta benevolencia no coincide con la aprobación, pero su intento por recurrir al pasado para comprender mejor el presente retiene algo maravilloso. Aunque no debe olvidarse la brecha que los separa, la realidad no deja de interpelarnos de maneras análogas a cómo lo ha hecho en otros momentos históricos. Los pormenores de cada texto cifran sus específicos, las condiciones exactas donde ocurre lo que narran y que, en cierta medida, los encierran. Sin embargo, hay también una condición que permanece abierta o cuyo tiempo parece permanente. Tal vez este sea la característica que componen los así llamados clásicos de la tradición occidental. Borges, por ejemplo, considera que lo clásico de una obra consiste en nuestra disposición de leer los textos como “si todas sus páginas fueran deliberadas, fatales, profundas como el cosmos y susceptibles de interpretación sin fin” (Borges, 1952, p. 151). Ahora bien, esta cualidad, ¿es propia del texto o del lector? ¿Las reflexiones de Platón se extienden ellas solas hasta nuestros días o somos nosotros quienes las extienden?

Agamben (2010) sugiere en su comprensión de lo contemporáneo que los esfuerzos de recurrir al pasado no consisten en completar o proyectar las ruinas de la antigüedad en nuestro presente, sino más bien de suturar la distancia que inexorablemente nos une. La dificultad que supone traer a Platón al presente –de hacernos contemporáneos– abre la posibilidad de transitar entre los tiempos divisando la luz entre la penumbra. Pero quizá, no es solo el esfuerzo hermenéutico que actualiza o mantiene a Platón y a los clásicos tan vigentes. Calvino (1991) propone en cambio que el carácter clásico en realidad lo que revela es una continuidad, una permanencia en la que descubrimos en nuestro presente lo que fue representado en el pasado. De esta manera, las obras clásicas no dejan de presentarse y siguen sucediendo. Por eso, las escenas de los diálogos de Platón al igual que los

argumentos de sus personajes se pueden experimentar con cierta extrañeza y familiaridad. ¿Cuántas veces no parece que las personas que nos rodean evocan los rasgos de Polo y Calicles? Teniendo en mente ambas reflexiones considero legítimo y útil extraer aprendizajes, al igual que críticas, de una lectura de Platón en clave contemporánea.

El paradigma de violencia que ha permitido trazar la investigación procura revelar la crudeza de la violencia en la Grecia antigua a la vez que señalar una posible formación de este panorama teniendo en cuenta los intereses y pormenores de la religión, la cultura y la política. Sin duda, la llegada de la democracia presentó una serie de desafíos que buscaron aplacar de alguna manera el recurso de la violencia física para tramitar el conflicto a la vez que impulsó a una preocupación por elaborar teóricamente unos cimientos de la justicia y de unos estados todavía primitivos sobre la paz. Platón cruza el umbral de las consideraciones expuestas y responde a las preocupaciones de su época en torno al declive de la democracia y los riesgos de una política injusta y bélica. Platón se ocupa a lo largo de su obra de problemas relacionados con la violencia, pero no contempla una crítica más aguda ni analiza el fenómeno en profundidad (Pacewicz, 2006, pp. 125-137). En el *Gorgias*, por tratarse de un diálogo que emula la guerra, las consideraciones de violencia y de paz son consideraciones secundarias o implícitas. Sin embargo, es importante notar que la tensión entre las fuerzas y el tipo de *agon* dominante apunta a un estado temprano<sup>63</sup> de la concepción platónica hacia una comunidad discursiva que tiene como pilares la amistad y la benevolencia (Parra, 2012; Gómez Pérez, 2020).

La apuesta de Platón defiende a ultranza el tipo de política y retórica que construye en el *Gorgias*. No obstante, aunque esté pensada en beneficio de la justicia y de la comunidad, Platón no está exento de cometer actos violentos. De hecho, a la luz de las consideraciones modernas de Anderson y Zimmerman sobre la coerción podemos admitir un componente coercitivo en el proceder socrático ya que Platón, según Vlastos, despliega en los diálogos de juventud que las conclusiones a las que llega

---

<sup>63</sup> Como luego se desarrolla en la *República* y *Las Leyes* una política de armonía y paz (*Rep.* 520a; *Lg.* 628c-d).

Sócrates y su modo de actuar son correctas (Vlastos, 1983, pp. 27-58). Los recursos retóricos que buscan persuadir en último término a Calicles buscan infundir un miedo que lo mueva a afectar su conducta y, en ojos de Anderson (2011), constituye una técnica para provocar un efecto deseado por la cual el agente coercido tenga motivos para cometer o abstenerse de hacer una acción. Sin embargo, como insinúa Annie Larivée (2007), es una manera de combatir el mal con el mal, en cuyo caso, Platón estaría justificando la violencia menor en el discurso por el bien último de la comunidad y la salvación del alma, que, como vimos, es el interés de la filosofía platónica (Reale, 1988; Dixsaut, 1998; Zambrano, 2015). La violencia en Platón entonces estaría justificada en nombre de la salvación. No en vano, además, el tema de la guerra y la retórica se anudan de manera que surge una batalla por la autoridad discursiva que versa sobre el liderazgo político<sup>64</sup>.

Por otra parte, el enfoque propuesto para indagar sobre las violencias en que incurre la filosofía permite también detectar el desarrollo de la violencia filosófica que propone Zambrano. Así, por ejemplo, en su lectura no hay contradicción en los recursos poéticos e irracionales en la obra platónica, mientras que, en palabras de Larivée (2007) hay visiones híper racionalistas de Platón, que conducen y perpetúan esa violencia filosófica. Como efecto colateral de esta consideración, se revela que la lectura con la que Irwin pretende desprender la coerción de la objetividad dialéctica de Platón está fijada exclusivamente en términos racionales y no considera la dimensión mítica en el pensamiento de Platón. Aunque su argumentación es esclarecedora acerca de los términos del *elenchos*, incurre en la falta de no considerar nada más allá de la argumentación, que sin duda hace parte de la comprensión holística del pensamiento platónico.

De hecho, insistir en oponerse a este tipo de lecturas contribuiría a desarticular la presión de la violencia filosófica que denunció Zambrano. Por tanto, parece lícito

---

<sup>64</sup> Esta consideración abre la discusión de que no podemos empezar la justificación de la violencia sin antes “examinar críticamente cómo ha sido circunscrita la violencia y que versión presuntamente está en el debate en cuestión” (Butler, 2020, p. 135). No obstante, incluso de esta manera, abanderados en favor o en contra de la violencia o su justificación, retomando la crítica de Benjamin, no favorece ninguna de las partes opuestas. Al contrario, solo acentúa la contraposición existente y mantiene sin resolver la crítica de la violencia.

sostener que la manera de hacer filosofía de Platón, sobre todo en el diálogo, conserva una distancia crítica con lo que performa. “Quizá ésta sea la [intención] de no querer hacer valer su autoridad ni presentar sus pensamientos con el dogmatismo que parecen tener los tratados, sino como algo dicho por terceros y que incluso puede estar erróneamente relatado, de modo que hay que someterlo a discusión” (Eggers Lan, 1997, p. 136). En este sentido, podemos marcar una invitación de la obra misma que denota la apertura del pensamiento platónico. La hermética perspectiva de la violencia filosófica es desmentida considerando un sentido amplio del gesto de Platón, como sugiere Zambrano, donde su filosofía hace convivir lo racional y lo irracional, lo humano con lo divino.

Poner bajo tela de juicio la violencia presente en el pensamiento es necesario para dar cuenta de nuestra desafortunada pero esperanzadora capacidad de modificarlo. Con esperanza de contribuir y renovar la interpretación de estos temas, la investigación sobre la violencia filosófica y otras representaciones de violencia se presenta como un requisito para encontrar nuevas bases que permitan orientar alternativas y visiones que permitan desarticularlas. Abre entonces este curso investigativo a una profundización de las maneras, tácitas o manifiestas, de la violencia todavía por explorar. Por ejemplo, como sugiere la misma Zambrano acerca de la historia del pensamiento alternativo a la violencia filosófica, pero también en materia de violencias de género como han señalado recientemente Adriana Cavarero y Martha Nussbaum. En particular, por ejemplo, acerca de cómo la mujer ha sido reconfigurada sin capacidad de tener su propio orden simbólico y ha sido, como también apunta Derrida, rechazada en lo otro. Nuestra capacidad de desarticular la violencia y proponer salidas será limitada si antes no logramos identificar las diversas expresiones de la violencia.

## Bibliografía

### Obras de Platón

Plato (1903) *Platonis Opera*, John Burnet (Ed.), Oxford University Press.

Plato (1959) *Gorgias* en E. R. Dodds, Clarendon Press.

Plato (1967) *Plato in Twelve Volumes, Vol 3* en W. R. M. Lamb, Harvard University Press.

Plato (1979) *Gorgias* en Terence Irwin, Clarendon Press.

Platón (2011) *Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Hippias Menor, Hippias Mayor y Gorgias* en J. Calonge Ruiz, *Diálogos*, Gredos.

Platón (2018) *La república* en J. M. Pabón y M. F. Fernández-Galiano, Alianza.

Platón (1992) *Timeo* en F. Lisi (trad), *Diálogos VI*, Gredos.

Platón (1967) *Gorgias* en A. J. Cappelletti, Eudeba.

Platón (2010) *Gorgias* en M. I. Santa Cruz, Losada.

Platon (1987) *Gorgias* en M. Canto-Sperber, Flammarion.

Platon (2012) *Gorgias* en B. Pieltre, Hatier.

Platone (1970) *Dialoghi filosofici*, en Giuseppe Cambiano, UTET.

### Obras de autores clásicos

Aristóteles (2014) *Metafísica*, trad. Calvo Martínez, T. Gredos.

Esiado (2018) *Teogonia* a cura di G. Ricciardelli, Mondadori.

Hesíodo (1986) *Obras y fragmentos*, A. Pérez Jiménez & A. Martínez Díez (trads). Gredos.

Homero (1993) *Iliada*, en E. Crespo Güemes (trad). Madrid: Gredos.

Homero (1996) *Odisea*, en J. Manuel Pabón (trad). Madrid: Gredos.

Tucídides (1989) *Historia de la Guerra del Peloponeso* en Antonio Guzmán Guerra, Alianza.

### **Bibliografía secundaria**

Adamson, P. (2011) "Making a Virtue of Necessity: Anankê in Plato, Plotinus and Proclus" In *Les formes platoniciennes dans l'antiquité tardive: Études platoniciennes VIII* (Vol. 8, pp. 9-30). (Études platoniciennes; Vol. VIII). Belles Lettres.

Almandós Mora, L. V., & López Gómez, C. (2020) "Fiero y manso: la figura del perro en la República de Platón" en *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (33), 76-104.

Anderson, Scott, "Coercion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/coercion/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/coercion/).

Agamben, G. (2010) *Che cos'è il contemporaneo?* Nottetempo.

Agamben, G. (2015) *Stasi*, Bollati Boringhieri.

Alegre Gorria, A. (2011) "Estudio introductorio" en *Diálogos*, Gredos.

Altman, W. (2012) *Plato The Teacher*, Lexington Books.

Azoulay, V. & Damet, A. (2014) "Maudire et mal dire: Paroles menaçantes en Grèce ancienne" en *Cahiers Mondes Anciens: Histoire et anthropologie de mondes anciens*, 5 | 2014, [En ligne], mis en ligne le 14 février 2014, consulté le 14 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/1109> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mondesanciens.1109>

Barney, R. (2017) "Callicles and Thrasymachus", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/>>.

Benitez, R. (2019) "Plato's Conception of Peace: A preliminary Exploration" in *Theoria*, Issue 159, Vol. 66, No. 2, pp. 8-22.

Benjamin, W. (2020) *Crítica de la violencia*, Maura, E. (Ed.), Biblioteca Nueva.

Borges, J. L. (1952) *Obras completas. Volumen II (1952-1972)*, Emecé Editores.

Butler, J. (2020) *The Force of Non-violence*, Verso Books.

Calvino, I. (1991) *Perché leggere i classici?*, Mondadori.

Campos Daroca, J. (2003) "Sócrates vs. Anfión. Sobre la recepción filosófica de la Antíope de Eurípides" en *LÓGOS Hellenikós, Literatura griega y literatura latina*, pp. 243-249.

Cavarero, A. (2009) *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica*, Ombra Corta.

Cavarero, A. (1995) *In Spite of Plato*, Routledge.

Cavarero, A. (2009) *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*, Anthropos.

Colli, G. (1977) *La sapienza greca*, Adelphi Edizioni.

Colli, G. (1993) *La sapienza greca III*, Adelphi Edizioni.

Colli, G. (2011) *Platón político*, Sexto piso.

Collobert, C. (2013) "La rhétorique au cœur de l'examen réfutatif socratique: le jeu des émotions dans le Gorgias" en *Phronesis*, Vol. 58 (2013), pp. 107-138.

Dixsaut, M. (1998) *Le naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*, Vrin.



- Diggle, J. (2021) *The Cambridge Greek Lexicon*, Vol. 1, Cambridge University Printing House.
- Eliade, M. (1973) *Lo sagrado y lo profano*, Eosgraf.
- Eliade, M. (1999) *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, V. 1, Paidós.
- Eliade, M. (1999) *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, V. 2, Paidós.
- Eggers Lan, C. (1997) “La filosofía de Platón” en Carlos García Gual (Ed.), *Historia de la filosofía antigua* (pp. 131-161), Trotta.
- Flórez, A. (2019) *Platón y Homero: diálogo entre poesía y filosofía*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana (Opera Eximia).
- Gallardo, M. D. (1995) *Manual de mitología clásica*, Ediciones clásicas Madrid.
- Gargani, G. (1994) “La copia y el original” en *Hermenéutica y racionalidad*, ed. Gianni Vattimo, Norma.
- Garnsey, P. (1998) *Cities, peasants and food in classical antiquity*, Cambridge University Press.
- Gómez Pérez, G. (2020). “Platón y la política como cuidado de las pasiones: sobre el tratamiento de la benevolencia en el *Gorgias*”. ΠΗΓΗ/FONS, 4(1), 77-90. <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4910>
- Guthrie, W. K. C (1964) *The Religion and Mythology of the Greeks*, Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C (1978) *A History of Greek Philosophy Vol 5: The later Plato and the Academy*, Cambridge University Press.
- Halliwell, S. (1991). “The Uses of Laughter in Greek Culture” in *The Classical Quarterly*, 41(02), 279. doi:10.1017/s0009838800004468

Hansen, M. H. (2016) “El juicio de Sócrates desde el punto de vista ateniense” en *Universitas Philosophicas*, 33(67), pp. 17-52.

Husson, S. (2014) “Parrhèsia socratique et parrhèsia cynique : le cas de l’injure” en Grèce ancienne” en *Cahiers Mondes Anciens: Histoire et anthropologie de mondes anciens*, 5 | 2014, [En ligne], mis en ligne le 14 février 2014, consulté le 14 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/1109> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mondesanciens.1109>

Irwin, T. H. (1986) “Coercion and Objectivity in Plato 's Dialectic” en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 40, No. 156/157 (1/2), PLATON (1986), pp. 49-74.

Kamen, D. (2013) *Status in Classical Athens*, Princeton University Press.

Kamen, D. (2020) *Insults in Classical Athens*, The University of Wisconsin Press.

Larivée, A. (2007) “Combattre le mal par le mal: Socrate et sa méthode de soin homéopathique dans le *Gorgias*” en *Gorgias - Menon* Erler, M. & Brisson, L. (eds), Academia Verlag, pp. 317-325.

Liddell, H. & Scott, R. (1996) *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.

López, B. et al. (2021) *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI*, Fénix Filosofía.

Manicas, P. (1982) “War, Stasis, and Greek Political Thought” en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 24, No. 4 (Oct, 1982), pp. 673- 688

Mason, A. S. (2006). “Plato on Necessity and Chaos” in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 127(2), pp. 283–298. <http://www.jstor.org/stable/4321692>

Thomas R. Martin, “An Overview of Classical Greek History from Mycenae to Alexander, Introduction to the Historical Overview” in *Perseus*. (n.d.). de

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0009%3Achapter%3D1>

Mallet, J. A. (2017) “War and Peace in Plato’s Political Thought” in *The Philosophical Journal of Conflict and Violence*, Vol. I, Issue 1/2017, pp. 87-95.

Morgan, Michael L. (1992). “Plato and Greek religion”. In Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press. pp. 227-247.

Morrow, G. R. (1950) “Necessity and Persuasion in Plato’s Timaeus” in *The Philosophical Review*, 59(2), 147. doi:10.2307/2181499

Nails, D. (2002) *The People of Plato*, Hackett Publishing Company.

Nietzsche, F. (1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos.

Nozick, R. (1969) “Coercion” in *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, Sidney Morgenbesser, Patrick suppes, and Morton White (eds.), St. Martin’s Press, pp. 440-472

Nozick, R. (1995) “Socratic Puzzles” in *Phronesis*, Vol XL/2, pp. 143-155.

Ober, J. (2001) *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press.

Ober, J. (1989) *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton University Press.

Pacewicz, A. (2006) “The Violence and Its causes in Plato’s Philosophy” in *Classica Cracoviensia*, X, pp. 125-137

Palaima, T. (2014) “The Foundations of Violence in Ancient Greek Literature” en *Violence in Literature (Critical Insights)* ed. Peebles, S. Grey House Publishing.

Parra, N. (2012) “Friendship and War: True Political Art as the Alliance of Philosophy and Rhetoric in Plato’s Gorgias” en *Ideas y valores*, Vol. LXI · N° 149, pp. 59-83

- Peebles, S. (2014) *Violence in Literature (Critical Insights)*, Grey House Publishing.
- Plácido Suárez, D. (1984) “Anito” en *Studia Historica. Historia Antigua*, Vol. 2, pp. 7-13.
- Ponchon, P. (2021) “War as a Principle? Plato against Thucydide and Heraclitus” in *The Philosophical Journal of Conflict and Violence*, Vol. V, Issue 2/2021, pp. 35-52.
- Pomeroy, S. et al. (2004) *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture*, Oxford University Press.
- Reale, G. (1988) *Storia della filosofia antica I*, Vita e Pensiero.
- Reale, G. (1988) *Storia della filosofia antica II: Il Platone*, Vita e Pensiero.
- Rivera, J. E. (1990) *La vorágine*, Cátedra.
- Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton.
- Saxonhouse, A. (1983) “An Unspoken Theme in Plato’s Gorgias: War” in *Interpretation*, 112:2, pp. 139-169
- Shaw, J. C. (2011) “Socrates and the True Political Craft” in *Classical Philology* 106, pp. 187-207
- Stauffer, D. (2006) *The unity of Plato’s Gorgias: rhetoric, justice and the philosophical life*, Cambridge University Press.
- Trabattoni, F. (2009) *Attualità di Platone*, Vita e Pensiero.
- Thelsleff, H. (2007) “The Gorgias re-written - why?” en *Gorgias - Menon* Erler, M. & Brisson, L. (eds), Academia Verlag, pp. 72-78
- Tulli, M. (2007) “Il Gorgia e la lira di Anfione” en *Gorgias - Menon* Erler, M. & Brisson, L. (eds), Academia Verlag, pp. 72-78
- Vallejo Campos, A. (1996) *Platón el filósofo de Atenas*, Montesinos.

- Valverde Sánchez, S. (2002) “Sobre el concepto de sacrificio en la historia de las religiones” en *Revista de Estudios*, Universidad Costa Rica. pp. 83-98.
- Velasco Gómez, A. (2015) “Rationality and Method” en *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Routledge.
- Vernant, J. P. (1988) *Mythe et pensée chez les Grecs*, Éditions La Découverte.
- Versnel, H. S. (2011) “Appendix four: Did the greeks believe in their gods?” en *Coping With the Gods*, Brill.
- Veyne, P. (1987) *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, Ediciones Juan Granica.
- Vlastos, G. (1971) *The Philosophy of Socrates*, Anchor Books.
- Vlastos, G. (1983) “The Socratic Elenchus” en Annas, J. (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (1983, Vol. I, pp. 27-58), Oxford University Press.
- Weil, S. (2004) *L'Iliade ou le poème de la force*, Rivages poche.
- Zambrano, M. (2016) *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2016) *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2015) *Obras completas I*, Opera Mundi.
- Zimmerman, D. (1981) “Coercive Wage Offers”, in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10 No. 2 (Spring 1981): pp. 121-145.
- Wardy, R. (1998) *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and their Successors*, Routledge.
- Weber, M. (1946) *Politics as a Vocation*, Oxford University Press.