

COLETTE CAPRILES

LA TIRANÍA EN *GORGIAS**

Resumen: Eric Voegelin sostiene que el dialogo platónico *Gorgias* es en verdad un escenario de batalla en el que se juega el “alma de la joven generación”. El retórico y el filósofo se disputan el poder sobre la juventud de Atenas; frente a la enseñanza del éxito político se yergue la enseñanza de lo “sustancial”. Pero como asevera Voegelin, no se trata de una lucha entre pares, entre dos opciones equivalentes o verdaderamente disputables, sino de lo que podríamos llamar la representación decadente de una tradición frente a una revolución encarnada en la figura de Sócrates. Una revolución acerca del significado de la política como espacio privilegiado de realización de lo humano que contrasta con la instrumentalización sofística. Y, como lo muestran los fragmentos acerca de la tiranía, si ella es temible, lo es porque supone la irrupción, en la política, del individuo “ilimitado”, y conlleva la consecuente ruptura de los vínculos orgánicos que forman la comunidad; pero Sócrates exige más que una restauración de estos vínculos: se trata de la construcción de un nuevo sujeto político.

Palabras clave: filosofía política, unidad de la *polis*, Platón.

TYRANNY IN *GORGIAS*

Abstract: Eric Voegelin holds that the platonic dialogue *Gorgias* is a battleground in which a struggle for the soul of the younger generation is at stake. The rhetorician and the philosopher compete for their influence over Athenian youth: against the teaching of political success stands the teachings of the "substantial". But as Voegelin shows, this is not a fight between equals, between equivalent or really disputable options. Instead, it is an opposition between what could be called the decadent representation of a tradition and a revolution incarnated by Socrates. A revolution about the

Recibido: 07-03-2006 ✪ Aceptado: 12-06-2006

* Agradezco los comentarios del Dr. Fabio Morales a una versión preliminar de este artículo.

meaning of politics as a privileged space of realization of what is human, which contrasts with the sophistic instrumentalization. And, as the fragments about tyranny show, if tyranny is fearsome, it is so because it entails the irruption of the "limitless" individual into politics, and consequently carries the rupture of the organic links which build up the community. But Socrates demands more than the restauration of these links: he fights for the building of a new political self.

Keywords: Political Philosophy, unity of the *polis*, Plato.

I.

El abandono en que los tiempos modernos han dejado al concepto de tiranía merece tanta más atención cuanto que los fenómenos que en el mundo clásico solían con él caracterizarse no han dejado de producirse. Como ha señalado Duverger¹, casi puede hablarse de un modelo "epidémico" de los regímenes dictatoriales, es decir, de momentos en que éstos no constituyen excepciones sino norma virulenta; así, una primera epidemia, en la Antigüedad mediterránea, dio origen a las conceptualizaciones clásicas de la tiranía, mientras que la Revolución francesa pudiera ser considerada como el punto de partida de una epidemia moderna, que, insiste Duverger, no ha cesado, aunque se haya desplazado geográfica y culturalmente, y, ha de añadirse, aunque el instrumental teórico para referirse a ella no tenga ya la misma densidad. Mark Lilla, más recientemente, insiste también tanto en la persistencia de las tiranías como en su invisibilidad: subraya, en efecto, la dificultad conceptual que se pone de manifiesto en la ausencia de una apropiada cartografía de los fenómenos de las tiranías contemporáneas que amplíe nuestra comprensión de los modernos fenómenos del mal gobierno, en especial del linaje del despotismo, del cesarismo, de los totalitarismos del siglo XX, de las "postdemocracias" o regímenes limítrofes del siglo XXI.²

Ciertamente, enunciar de este modo el problema trae de inmediato al primer plano la difícil discusión acerca de la

¹ Cf. Duverger, M., *De la dictature*, Paris, Julliard, 1961, pp. 22 - 23.

² Cf. Lilla, M. "La nueva era de las tiranías." *Letras Libres*, 2002, pp. 100-103.

presunta inconmensurabilidad de las filosofías políticas antiguas y las modernas³, por una parte, y por otra, introduce el tema de la diferencia disciplinaria entre el campo de la historia de las ideas (o historia conceptual) y el de la filosofía política, precisamente en la medida en que estas apariciones y desapariciones de la tiranía sugieren un esquema de historización. Quienes se han sentido atraídos por reconstruir la genealogía de la tiranía coinciden unánimemente en afirmar que hay una ruptura conceptual que se manifiesta en el abandono progresivo de esa noción, aunque difieren notablemente en cuanto a las circunstancias y razones de tal abandono⁴. Richter, en particular, ofrece una explicación, que podríamos llamar la tesis de la trivialización, según la cual, a partir del siglo XIX, el concepto de tiranía dejó en herencia su espacio semántico a una familia extendida (en la que se cuentan despotismos, cesarismos, dictaduras, pretorianismos, totalitarismos), acompañando a un uso ilegítimo, trivial o más bien no político del término: así se habla de tiranías de la moda, del trabajo o de la conyugalidad, extirpando el sentido político denso que alguna vez tuvo. En esta perspectiva, que juega con identidades y diferencias semánticas y que se inspira en la noción de Grundbegriffe acuñada por Koselleck, lo central es la reconstrucción de los usos polémicos (es decir, políticos) de los mismos conceptos con los que se pretende teorizar la política. Se asume que las mutaciones semánticas obedecen a los efectos políticos que el uso de los

³ Cf. para esta discusión, ver por ejemplo. Taylor Holmes S., "Aristippus in and out Athens", *The American Political Science Review*, 1979, 73 (1), pp.113-128.

⁴ Cf., por ejemplo, Koebner R., "Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term", *J. of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1951, 14(3-4), pp. 275-302; A. W. Saxonhouse, "The Tyranny of Reason in the World of the Polis", *The American Political Science Review*, 1988, 82(4), pp. 1261-1275; Turchetti M., *Tyrannie et tyrannicide de l'antiquité à nos jours*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001; Richter M., "Toward a concept of political illegitimacy: Bonapartist Dictatorship and Democratic Legitimacy." *Political Theory*, 1982, 10(2), pp. 185-214. El libro de Turchetti M., *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, ofrece un enciclopédico panorama de las teorías y usos del concepto en la tradición occidental.

distintos conceptos suministra. En cuanto al problema de la tiranía, Richter prefiere concluir con una serie de preguntas acerca de la pertinencia de revivir el concepto, focalizándose en la evaluación de la utilidad que éste tendría para redefinir el campo del mal gobierno, de ese otro lado del espejo de las democracias contemporáneas, y de actuar políticamente en consecuencia, dadas las condiciones institucionales y geopolíticas del presente.

A mi modo de ver, el trabajo descriptivo al que se han dedicado los historiadores ha tenido sobre todo el mérito de mostrar que la variación de los vocabularios políticos es sintomática, es decir, se presenta como un espacio contencioso, de disputa política, en el que están en juego tensiones legitimadoras de distintos proyectos político-teóricos. Y justamente, lo que tal vez falta en esta perspectiva es la consideración de lo que podría llamarse la fuerza autónoma de las teorías (políticas), lo que en el caso de la noción de tiranía y en particular, en el caso de las indagaciones clásicas acerca de la tiranía, significa considerar el sentido de las teorías en las que se inscribe el concepto atribuyéndoles organicidad: articulaciones ontológicas, epistemológicas y existenciales que les otorgan densidad y significado. Ello no supone un compromiso fatal con la verdad de dichas teorías (cualquiera que sea el sentido de la 'verdad') ni la suspensión de su historicidad, sino el reconocimiento de su sincronía, por así decirlo. Más que preguntarse por las diferencias, hay que preguntarse por las continuidades, por aquello que puede ser interrogado hoy en aquellas teorías⁵.

El tratamiento platónico de la tiranía no es, evidentemente, ni definitivo ni homogéneo en las distintas ocasiones en las que aparece. No es objeto de lo que sigue tratar de establecer esa geografía, que incluiría las comarcas de *La república*, *Las leyes*, *El político*, la *Carta Séptima* y *Gorgias*, con sus distintos

⁵ Se abre aquí el inmenso panorama de la discusión acerca de la "verdad histórica" y las vías hermenéuticas, en especial en el campo del pensamiento político. Cf. al respecto el sugerente ensayo de Kohn C.: "La naturaleza de la 'verdad' histórica: una aproximación desde la 'hermenéutica' arendtiana", *Episteme*, Vol. 23, 2003, Nº 2.

accidentes y variaciones, sino buscar en *Gorgias* algunas líneas de construcción del problema, orientándose por la pregunta acerca de una ausencia, acerca de la desaparición de la idea de tiranía en nuestro presente, y sugiriendo que es precisamente debido a una fragmentación de aquel tejido teórico que le proporcionaba sustento (como diría McIntyre, aunque sin su catastrofismo⁶), que la idea de tiranía ha quedado huérfana.

2.

Eric Voegelin⁷ sostiene que *Gorgias* es en verdad un escenario de batalla en el que se juega el “alma de la joven generación”. El retórico y el filósofo se disputan el poder sobre la juventud de Atenas; frente a la enseñanza del éxito político se yergue la enseñanza de lo “sustancial”. Pero como arguye Voegelin, no se trata de una lucha entre pares, entre dos opciones equivalentes o verdaderamente disputables, sino de lo que podríamos llamar la representación decadente de una tradición frente a una revolución encarnada en la figura de Sócrates. Una revolución acerca del significado de la política como espacio privilegiado de realización de lo humano que contrasta con la instrumentalización sofística. Y, como lo arguyen los fragmentos acerca de la tiranía, que tiene uno de sus ejes en el combate contra el individualismo y esa “expansión” ilimitada del yo que caracteriza al tirano.

Sócrates, en efecto, conduce a sus oponentes a ofrecer una defensa de la tiranía que, en principio, constituye el ejemplo de un régimen fuera de la política, y una forma de disolución de la comunidad que ningún sofista, si efectivamente aprecia el arte de la retórica —el arte de la palabra pública—, podría justificar. La operación socrática consiste en reducir el arte del orador a la tiranía de las palabras mostrando que el individualismo del sofista es el mismo que el de la

⁶ Cf. McIntyre, A., *After Virtue*, Duckworth & Co, 1985, 2da edición corregida.

⁷ Cf. Voegelin, E., “The Philosophy of Existence: Plato’s *Gorgias*”, *Review of Politics*, 11(4), (1949), pp. 477-498.

solitaria figura del tirano. Y con ello muestra que si la tiranía es temible, lo es porque supone la irrupción del individuo “expandido”, ilimitado, en la política, y conlleva la consecuente ruptura de los vínculos orgánicos que forman la comunidad. Sócrates es la estampa de una revolución conservadora, es decir, de la voluntad de reconfigurar la unidad de la comunidad que se ve amenazada por la palabra tiránica. Tal reconfiguración supone una novedad: no se trata de recuperar un pasado, pre-retórico si se puede decir así, en el que la comunidad se reúne bajo la red de los vínculos dinásticos y patriarcales sino de fundar la unidad de la polis sobre una concepción normativa de la política.

En consecuencia, como muestra Saxonhouse⁸, la repulsión griega por la figura del tirano proviene sobre todo de la conciencia de la *hybris*, de la idea de los peligros de la disolución de los límites del poder, de los límites del cuerpo y del orden divino. Cuando en *La república*, Platón procede a construir la genealogía de la tiranía, lo hace justamente bordando sobre la idea de que es lo que la democracia define como “*su propio bien*”, a saber, la libertad, lo que la pierde; ese exceso de lo que el demócrata cree que es el bien superior termina por abrir la compuerta de la tiranía (Rep. 562 c). La ruptura de los límites precede a la tiranía, que aparece como resultado de la operación de las mismas fuerzas de la democracia. Lo indistinto y lo variopinto, característicos del régimen democrático, se reúnen encarnándose en la figura del tirano, que, unificando el poder, lo utiliza como escenario de su propia indistinción moral y de su propio y variopinto elenco de deseos insatisfechos. La tiranía pudiera representarse, así, como una suerte de “introyección” de los males de la democracia, que se localizan en el cuerpo del tirano, desarticulado por Eros (República. 574 y 575)⁹.

⁸ Cf. Saxonhouse, A. W., “The Tyranny of Reason in the World of the *Polis*”, *The American Political Science Review*, 82(4), (1988), pp. 1261-1275.

⁹ Las versiones de las obras de Platón consultadas son las siguientes: *Gorgias*, traducción, introducción y notas de Javier Martínez García, en *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*, Madrid, Alianza Editorial, 1998; *La república*, introducción de Manuel Fernández-Galiano, traducción de José Manuel Pabón y

Tal unificación del poder que el tirano logra no restituye, en el recuento platónico, la unidad de la polis, que es su atributo fundamental. Y ello, porque “*la ciudad esclava y tiranizada no hace en modo alguno lo que quiere*” (Op. Cit, 577d), no realiza su bien sino que se encuentra sometida a lo que el tirano ficciona como su propio bien¹⁰. Así, lo crucial para la definición de la tiranía es la distinción entre el conocimiento del verdadero bien, y las apariencias de bien que aquel que gobierna pretende seguir, según le dictan sus apetitos.

3.

En *Gorgias* el tema de la tiranía aparece después del análisis de la serie de las correspondencias (una especie de geometría del placer, según arguye Sócrates) entre las acciones orientadas por la adulación y aquellas disciplinas que se dirigen al mejoramiento del cuerpo y del alma. La distinción entre placer y bien que luego volverá a ser discutida con Calicles es la que subtiende la taxonomía disciplinaria que establece Sócrates, pero ella deriva, en la conversación con Polo, hacia la tensión entre poder y bien. Lo que Sócrates intentará mostrar es que el tirano vive en la ilusión de su propio bien precisamente porque se le escapan estas distinciones o límites disciplinarios.

En 466 a-b, Polo se sorprende al oír que Sócrates incluye a la retórica entre las artes de la adulación, y sostiene que, por el contrario, los oradores son los más poderosos en las ciudades (es decir, no son considerados por sus conciudadanos como aduladores, sino como poderosos, como “adulables”, en

Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 1999; *Las leyes*, traducción, introducción y notas de Pabón, J. M. y Fernández-Galiano, M., Madrid, Alianza Editorial, 2002.

¹⁰ Se plantea en este punto el asunto de la figura del buen tirano: si la unidad del poder pudiera ser el efecto de las acciones de un individuo moralmente ordenado, no habría tal vez mejor régimen que ése, una tiranía del virtuoso que propiciase la labor del mejor legislador, según afirma Platón en *Las leyes*, 709e y ss. En realidad, allí la figura del tirano y la del legislador se funden remitiéndose al arquetipo del sabio draconiano, fundador de ciudades. Sin embargo, suscita problemas acerca de la definición de la tiranía que no podemos tratar aquí.

todo caso). Sócrates se propone reconfigurar ese “poder” del orador, es decir, del político, indagando acerca de qué es realmente lo que los poderosos obtienen. Repregunta a Polo si esta asociación es verdadera, es decir, si el poder es un bien para quien lo posee. Polo, sorprendido cuando Sócrates afirma que los oradores son los ciudadanos menos poderosos, dice: *“¿No pueden (estos oradores) como los tiranos, condenar a muerte al que quieran y despojar de sus bienes, y desterrar... a quien les parezca?”* (466c). La incontinencia tiránico-retórica de Polo lo lleva a proponer, irreflexivamente, una identidad entre el orador y el tirano que abre una avenida mucho más amplia para la crítica socrática: no hay mejor modo de sostener la idea de que los poderosos se engañan: *“no hacen nada de lo que quieren, aunque hacen lo que les parece mejor”*, afirma Sócrates en 466d. Aquí se vislumbra otro fundamental tema socrático: que no se hace el mal voluntariamente; los políticos/tiranos hacen lo que creen que está bien, porque no saben lo que es el bien, es decir, no saben lo que quieren. Así, la retórica es adulación también para quien la ejerce; la misma cosmética del alma está en obra en las palabras del orador para su público y para sí mismo. Polo volverá algo más adelante a ejemplificar, a pesar suyo, esta reciprocidad del engaño, puesto que intentará precisamente adular a Sócrates.

La estrategia de Sócrates consistirá en, a través de la distinción entre medios y fines, demostrar que el poder es siempre instrumental y que por lo tanto la evaluación de las acciones políticas sólo es posible como resultado de la ponderación de la calidad moral del agente político y de su perspectiva del bien. La pregunta socrática, en definitiva, es: ¿Qué clase de poder es ese que hace el mal? Allí traza el borde entre el ámbito de la política y el del mundo personal del tirano. Sócrates hace necesaria la distinción entre el mundo público y el privado, puesto que tirano es aquel que no establece dicha distinción, es el que confunde y está confundido. Su voluntad de poder radica precisamente en que borra el orden externo para instituir en su lugar el desorden interno que lo caracte-

riza, y que desborda hacia “afuera”. En ese sentido, Sócrates insiste en que usar el poder para el mal es no tener ningún poder: así, no es política la acción del tirano. O más exactamente: usar el poder sin el bien de la ciudad a la vista es no tener ningún poder. Será, sencillamente, el ejercicio de la fuerza, pero en ningún caso puede ser confundida ésta con el poder.

Polo, de seguidas, pone a prueba a Sócrates con un expediente de trivialización, si se puede llamar así: en lo que constituye un típico movimiento retórico, pide a Sócrates que oiga a su propia y débil humanidad, en la que debe reposar alguna ambición. Sócrates debe examinar su propia vida, parece que estuviera sugiriendo Polo. Justo o injusto, ¿no le gustaría a Sócrates ejercer como tirano? Calicles argumentará más refinadamente sobre esta misma estructura: la justicia no es relevante para evaluar la acción política; el valor de ésta dependerá de quien la lleve a cabo (y con ello persiste la indistinción entre el ámbito público y el privado).

La reacción de Polo es a la vez aduladora, como si Platón quisiera ilustrar el talante de la enseñanza de Gorgias confirmando lo que Sócrates afirma acerca de las artes de la adulación. Polo quiere halagar la ambición de Sócrates (como si dijera: “¿no querías acaso tú, Sócrates, extender tu punto de vista tiránicamente y hacer que todos crean que tienes razón?”). Como afirma Voegelin¹¹, Polo parece estar haciendo más bien un retrato de sí mismo al interpelar de ese modo a Sócrates. Pero allí introduce Polo, frente a la exhibición que hace Sócrates, en 469b y ss. del motto del diálogo, a saber, que es mayor mal cometer injusticia que sufrirla, una nueva línea de argumentación acerca de la tiranía, que incorpora el tema de la felicidad del tirano¹², poniendo el ejemplo de Ar-

¹¹ Cf. Voegelin, E., “The Philosophy of Existence: Plato’s *Gorgias*”, *Review of Politics*, 11(4), 1949, p. 479.

¹² Un tratamiento particular de este tema aparece en el comentario de Strauss, L. al *Hieron* de Jenofonte (*De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954, trad. de Hélène Kern). *Hieron*, que es un diálogo muy corto, consiste en una argumentación a favor y en contra de que la vida del tirano sea mejor, más feliz, que la del ciudadano privado. El tema se articula, pues, en torno a los límites de lo público.

quelao (470d). La descripción de los crímenes de Arquelao muestra su naturaleza injusta, y Polo se regocija preguntándole a Sócrates si cree que Arquelao es infeliz. La injusticia de Arquelao lo hace en principio candidato a la infelicidad, dice Sócrates; Polo repite su artefacto retórico en 471e cuando se burla de Sócrates diciéndole que la opinión mayoritaria no consideraría a Arquelao infeliz y que en realidad Sócrates es un hipócrita que piensa como la mayoría pero no se atreve a afirmarlo. Sócrates desarrolla entonces el contraste entre la opinión de la multitud o del testimonio, frente a la verdad que se construye con razones, y repregunta a Polo acerca de si es posible ser a la vez feliz e injusto. El caso del tirano pasa entonces a ser un caso específico dentro de la situación más general, tratada in extenso en *La república*, que es la de si es más feliz el injusto que escapa del castigo o quien, siendo injusto, es castigado por sus acciones. A los ojos de Polo, el poder tiránico tiene el valor, precisamente, de garantizar la impunidad del tirano, y así su felicidad. Sócrates concluirá su expediente de identificar a la retórica con la tiranía utilizando exactamente el mismo dispositivo: si la retórica tiene alguna utilidad, será precisamente la de perpetuar la injusticia al permitir que los injustos evadan el castigo (y privarlos del bien que implica esto: la felicidad derivada de la salud del alma que proporciona la rendición de cuentas).

Su forma es muy curiosa porque el mismo tirano reconstruye su vida, frente a Simónides el sabio, como infeliz, mientras Simónides trata de demostrarle lo contrario: que no hay vida más feliz que la del tirano. Ocurre aquí un dispositivo retórico en el que ninguno de los protagonistas está argumentando existencialmente (para usar el lenguaje de Voegelin), en el sentido de que lo que dicen no corresponde a su situación genuina, por así decirlo. Simónides deriva hacia una ironía suprema: aconsejar al tirano para que sea un tirano virtuoso, es decir, feliz. Simónides retrata a un tirano bueno, benevolente, distinto al tirano malo: la distinción parece dirigirse a establecer en el lector la convicción de que toda política es de algún modo tiránica. El diálogo es, como dice Strauss, “inconclusivo”; no “resuelve” la cuestión. Strauss afirma que en *Hieron*, Jenofonte establece una serie de oposiciones (entre el soberano y el sabio; entre el ciudadano y el extranjero; entre el tirano que admira al sabio y el sabio disminuido a hablar con un tirano), pero que la oposición profunda es la que instala entre vida política y vida de sabiduría: dos modos de considerar el bien.

4.

El retórico y el tirano se encuentran socráticamente unidos por la injusticia, entonces. La peor forma de la política y la política a secas parecen pertenecer al mismo conjunto. Sócrates traza una línea divisoria entre la política “*que no sabe lo que quiere*” y otra política posible. En 504d y ss. Sócrates efectivamente bosqueja el retrato del buen político –a partir de la idea del alma bien ordenada en virtud de la ley (y la moderación)–, como aquel que, dirigiéndose al alma “*dará lo que dé y quitará lo que quite*” con el objeto de que sus conciudadanos se hagan justos, y “*se alejen la intemperancia*”. La pedagogía de la justicia que Sócrates invoca como la nueva o verdadera política se presenta como el exacto negativo del engrandecimiento del deseo que celebra Calicles. En el texto, Calicles también es un reformador: contra la convención y el igualitarismo, emprende una defensa de la pleonexia, del exceso por naturaleza que caracteriza al hombre fuerte. Después de la pedagógica sesión con Polo, Sócrates se enfrenta a un rival que también quiere subvertir la noción de la política, pero en una dirección exactamente opuesta a la de Sócrates. Como lo que está en cuestión es el papel normativo de la política, la figura de Calicles permite que el lector distinga entre el convencionalismo que aquél adversa y la postura de Sócrates, orientada a trascender la dicotomía *physis/nomos* a través de una afirmación de la “verdadera” política.

De hecho, Sócrates debilita el argumento de Calicles subrayando el carácter disolvente que tiene la inflación de los deseos (o el tonel sin fondo de la insaciabilidad: 493 a-b): la justicia actúa impidiendo que “*los deseos se hagan irreprimibles y, por intentar satisfacerlos, lo que es un mal inacabable, llevar una vida de bandido*” (507e y ss.). Esta vida de bandido es la vida separada de la comunidad, puesto que tal individuo es incapaz de “convivencia” o de amistad, es decir, de vínculos “justos” con sus semejantes. La definición del poder que Calicles propone, entendiendo la nobleza del poderoso como la que satisface todos sus deseos exteriorizándolos y coloni-

zando con ellos a los demás, resulta así obliterada, inutilizada, puesto que ese poder sólo separa y disuelve en vez de unir.

Después de proponer (de nuevo) que es peor cometer injusticia que sufrirla, Sócrates vuelve a mencionar la tiranía, esta vez como el medio para evitar ser víctima de una injusticia. El transcurrir del argumento es muy interesante porque Calicles lo aplaude hasta el momento en que Sócrates afirma que es indigno pretender únicamente sobrevivir (o prolongar la vida el mayor tiempo posible) y con esa reivindicación de la dignidad debilita la justificación de la tiranía como defensa contra la injusticia: es peor cometer injusticia que sufrirla, aún cuando esto signifique morir (511 y ss). De hecho ya Sócrates ha adelantado esto en 508c, cuando invita a Calicles (que le advierte acerca de las peligrosas consecuencias de su discurso) a examinar si:

yo no soy capaz de defenderme a mí mismo... ni de librarme... de los más graves peligros, sino que, como los privados de derechos ciudadanos, estoy a merced del que quiera, si gusta, abofetearme... despojarme de mis bienes, desterrarme de la ciudad o, por último, condenarme a muerte, y de que esa situación es la más deshonrosa conforme a tus palabras.¹³

La transvaloración operada por Sócrates es notable, porque en definitiva acusa a Calicles de compartir una moral de esclavos, que viven de cualquier manera con tal de sobrevivir; que acompañan al tirano por miedo a la muerte.

La misma advertencia sobre su propio destino es repetida por Sócrates en 512e, fragmento en el que se dibuja a sí mismo frente a un tribunal al que no podrá convencer de la verdad, a saber, de que Sócrates es el único en Atenas en practicar el verdadero arte de la política sin adulación. Esta imagen precede a la narración sobre el juicio de los muertos poniendo en evidencia que, para Sócrates, el único juicio importante es el que tiene lugar para evaluar los méritos de las almas y no el que pueda llevar a cabo un tribunal terrenal. Un juicio en el que las almas, ya sin miedo de morir (desaparecido ya el

¹³ Platón, *La República*, cit., 508c.

vínculo que las une al tirano, que es el miedo), se encuentran dispuestas a oír el dictamen. Juicio ultraterreno en el que los tiranos resultan castigados finalmente, apuntalando la convicción socrática de que “*el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes*”. Por supuesto, la introducción del lenguaje del mito exige la inauguración de un espacio de interpretación distinto al que aquí estamos tratando; pero deja abierta la pregunta acerca de la traslación del discurso de Sócrates desde la dimensión crítica hacia la dimensión práctica de la política. Porque, ahora, el Sócrates solitario es una imagen que se eleva por encima del tejido de relaciones de la ciudad: el nuevo sujeto político que Sócrates quiere fundar como protagonista de la política (de la justicia) sólo tiene un caso que es el propio Sócrates, el que no tiene miedo de morir. Así, una nueva forma de individualismo, es decir, de libertad, se perfila como la respuesta tanto al desorden de la ciudad como a las respuestas engañosas que los sofistas le dan.

5.

El tratamiento de la tiranía en *Gorgias* está, según vimos, orientado por la preocupación socrática acerca de la tensión entre el individuo y la ciudad: el nudo gordiano de la tiranía consiste en que, promoviendo una inflación de la libertad del yo, de su espacio moral, y construyendo así un desafío individualista a la noción unitaria y orgánica de la ciudad, lo logra a costa de un borramiento fatal de los límites entre lo privado y lo público que en definitiva supone también la suspensión del pensamiento y del yo que lo alberga. La disolución de aquellos límites consagrados por la tradición trae consigo la disolución del sujeto y contraría las ansias de la expansión de Eros, de ese impulso hacia la satisfacción. Sócrates entiende a la ciudad como una totalidad que guarda las articulaciones (y por lo tanto, las distinciones) entre sus partes; su defensa de la política como salud de la ciudad se fundamenta en que el orden político consiste justamente en el establecimiento de fronteras y límites a cada una de sus partes, cada una de las

cuales adquiere su sentido en la medida en que contribuye a preservar la unidad mayor. Sin embargo, el cierre del diálogo, con la representación de Sócrates acusado, solo frente al juicio, terrenal o ultraterreno, propone un modelo de sujeto moral que se contrapone a la (simple) idea de individuo. Un contraste entre el sujeto y el individuo que va nuevamente a definir los límites del yo, que en esa limitación halla su identidad (su saber sobre sí mismo).

Departamento de Ciencias Sociales
Universidad Simón Bolívar
e-mail: ccapriles@usb.ve