

Πολέμου καὶ μάχης... (*Gorg.* 447a1 ss.): Guerra y virilidad en la caracterización de Calicles en el *Gorgias* de Platón

Rafael Moreno González

Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico (Perú)

rmoreno@daad-alumni.de

<https://orcid.org/0000-0001-6944-4660>

Resumen: Las palabras iniciales del *Gorgias* son una pista importante para comprender la caracterización literaria y filosófica del personaje Calicles dentro del diálogo platónico. Así, que Platón colocara en boca de Calicles un saludo donde se mencionan explícitamente la guerra y el enfrentamiento muestra lo importante que estas actividades son para este personaje. El resto del diálogo sirve para desarrollar este aspecto del alma de Calicles, quien, tanto en sus intervenciones como en su accionar en la conversación, deja clara su defensa de un modo de vida definido por el honor y el reconocimiento público en el ámbito político, el sometimiento de otros, así como la satisfacción de toda clase de apetitos y deseos como elementos constitutivos de una vida feliz. En tal sentido, las primeras palabras del diálogo nos ofrecen un primer vistazo del personaje Calicles que es coherente con la presentación de este en todo el diálogo.

Palabras clave: Platón, *Gorgias*, Calicles, Sócrates, guerra

Abstract: “Πολέμου καὶ μάχης... (*Gorg.* 447a1 ff.): War and Virility in the Characterisation of Calicles in Plato’s *Gorgias*”. The initial words of Plato’s *Gorgias* constitute an important clue to understanding the literary and philosophical characterizations of the figure of Calicles inside the Platonic dialogue. The fact that Plato begins with a greeting from Calicles in which war and confrontation are explicitly mentioned shows how important these activities are for this figure. The rest of the dialogue has the function of developing this aspect of Calicles’ soul. Calicles makes clear—both through his words and actions in the ensuing conversation—that he defends a way of life defined by honor and public recognition in the political realm, by the subjugation of others, and by the satisfaction of all kinds of appetites and desires—all considered constitutive elements of a happy life. In this sense, the first words of the dialogue offer us a first glimpse of the figure of Calicles which coheres with his characterization throughout the whole dialogue.

Keywords: Plato, *Gorgias*, Calicles, Socrates, war

Introducción

Las palabras iniciales del *Gorgias*, cuando no del todo ignoradas, son usualmente tomadas como un pasaje extraño, cuya interpretación es difícil debido a nuestra ignorancia del proverbio original al que alude Calicles. Dodds *ad loc.* hace notar la rareza del pasaje: “Estrictamente hablando, se puede llegar tarde a una batalla, pero difícilmente a una guerra”¹. Así, tanto él como Lamb equiparan el sentido del refrán aludido con el del dicho inglés “primero en la fiesta, último en la pelea”². El comentario más reciente y detallado sobre el *Gorgias*, aquel de J. Dalfen³, toma el pasaje en cuestión como una anticipación del desarrollo de la conversación: la fiesta de λόγοι que Sócrates y Querefonte acaban de perderse, sostiene Dalfen siguiendo a Dodds, se transformará en una batalla entre Calicles y Sócrates. Sin embargo, resalta Dalfen, este primer intercambio de palabras mantiene aún un tono amigable e informal⁴.

¹ Plato, *Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds*, p. 188: “Strictly speaking, one can be late for a battle but hardly for a war”.

² “first at a feast, last at a fray” (Dodds *ad loc.*); Lamb (Plato, *Plato in Twelve Volumes. III Lysis, Symposium, Gorgias*, p. 259) traduce: “To join in a fight or a fray...”. No he encontrado un refrán castellano similar al que mencionan Lamb o Dodds en inglés, aunque existe uno que parcialmente transmite la idea de lo que Sócrates responde a Calicles: “Quien llega tarde, ni oye misa ni come carne”. Curiosamente, el refrán castellano cubre el sentido del vocablo griego ἐορτή que usa Sócrates: es una festividad o celebración, también de carácter religioso, en la que suele haber consumo de alimentos.

³ Platon, *Gorgias, Übersetzung und Kommentar von Joachim Dalfen*, p. 163.

⁴ Burnyeat (“First Words. A Valedictory Lecture”, pp. 11-12) conecta las palabras iniciales con la postura defendida por Calicles en el *Gorgias*, aunque no profundiza en la naturaleza de dicha conexión. Kobusch, siguiendo a Burnyeat en este punto (Platon, *Gorgias. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Michael Erler. Kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Theo Kobusch*, p. 254) sostiene que las palabras iniciales se encuentran “bedeutungsschwanger”, en referencia a la futura discusión con Calicles. La naturaleza de la conexión tampoco es aquí desarrollada por Kobusch. En sus escuetas anotaciones a su traducción del *Gorgias*, Chambry (Platon, *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle. Traduction, notices et notes par Émile Chambry*, p. 153) resume el encuentro de Sócrates y Querefonte con Calicles al inicio del diálogo, pero no menciona ni comenta las palabras iniciales. En sus sesudas notas a su traducción del *Gorgias*, M.I. Santa Cruz (Platón, *Gorgias, introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz*, p. 49) contraponen, como Dodds o Dalfen, el proverbio al que alude Calicles con el que Sócrates utiliza para responder: de la fiesta de discursos que Sócrates (y Querefonte) acaban de perderse y que continuará en la conversación entre Gorgias y Sócrates, se pasará a una batalla entre Sócrates y Calicles. La batalla no comienza, sin embargo, recién con la abrupta interrupción e incorporación de Calicles a la discusión, sino con el refrán mismo que usa Calicles para saludar a Sócrates, como este trabajo sostiene. Doyle (“On the First Eight Lines of Plato’s

El presente artículo sostiene que el saludo de Calicles a Sócrates no posee una naturaleza amigable, sino que es, más bien, un reproche no solo por llegar tarde, sino también porque, desde la perspectiva de Calicles, Sócrates habría rehuido a propósito el encuentro con Gorgias. Es cobardía lo que Calicles reprocha a Sócrates, no solo una demora: para Calicles, Sócrates se ha demorado a propósito para evitar ver al mencionado maestro de retórica. Así, la pregunta que debe ser planteada no es, como Dodds hiciera, *cómo es posible* que uno llegue tarde a la guerra, sino *qué tipo de persona* participa tardíamente en una batalla o una guerra. Una pista al respecto la brinda el refrán que Platón coloca en boca de Calicles. Si bien no poseemos el refrán original completo o los contextos en que es utilizado, sí sabemos que parte del refrán aparece en distintos pasajes homéricos. Cuando en Homero πόλεμος y μάχη o sus cognados aparecen juntos, son utilizados para describir un tipo particular de carácter: uno belicoso, combativo⁵. Este aparentemente inofensivo saludo esconde, por tanto, una crítica a Sócrates por su comportamiento, el cual, a los ojos de Calicles, es poco viril.

Durante todo el diálogo, Calicles censura tanto el comportamiento de Sócrates como sus posiciones filosóficas por considerarlas serviles o infantiles, no dignas de un hombre a carta cabal o un buen ciudadano (p. ej. *Gorgias* 484c4-485e2, especialmente 485d3-e1). Que la virilidad u hombría de un ciudadano no es un tema secundario en este diálogo, se muestra en la reacción de Calicles frente a una provocación socrática: Calicles ve su virilidad atacada cuando Sócrates compara el modo de vida defendido por él con el de un “homosexual pasivo” (κίμαιδος; cf. *Gorg.* 494e4). Por estas razones, desde el inicio del diálogo encontramos una caracterización peculiar de Calicles, la que es coronada por la proyección que hace este sobre Sócrates de su propio “amor por la victoria” (φιλονικία), vocablo no desprovisto de connotaciones bélicas (cf. *Gorg.* 515b5). Un último indicio que apuntaría en la misma dirección es que se presente a Calicles como un ciudadano del *demos* de Acarnas, cuyos ciudadanos son considerados en los *Acarnaenses* de Aristófanes (p. ej. vv. 178-185) como febriles defensores de la guerra⁷. La guerra y el gusto por ella aparecen, por tanto, en diferentes momentos del diálogo, incluido su inicio,

Gorgias”, p. 599) vincula el texto que nos interesa con la *Apología de Sócrates* platónica. Lamentablemente, no podemos analizar esta conexión en el presente artículo.

⁵ Véase, por ejemplo, *Il.* 1, 177; 11, 12; 12, 436; cf. *Fedón* 66c6.

⁶ Sobre este concepto y el asociado de *kinaidía*, véase Dover, *Greek Homosexuality*, p. 75.

⁷ De allí su enfrentamiento con Dikaiopolis, quien desea la paz a toda costa (cf. Aristófanes, *Acarnaenses* vv. 199-200); en v. 220 en adelante se aprecia que los ancianos de Acarnas desean

para mostrar cuál es el modo de vida que Calicles defiende. Platón critica por esto tan duramente a los políticos atenienses alabados por Calicles hacia el final del *Gorgias*: estos desarrollaron su política expansionista basada en la guerra (cf. 517b2 ss., 519a4 ss.).

Platón ha elegido cuidadosamente las palabras que coloca en boca de Calicles para caracterizarlo, a saber, como poseedor de un alma belicosa, cuya actitud frente a Sócrates es –desde el inicio– poco amigable, por no decir hostil. Su participación en la política ateniense, como la comparación con Alcibiades sugiere (cf. 481c5 ss. y especialmente 519a6), aspira y persigue honor y poder antes que asegurar el bienestar del alma propia y de la *polis*. Las palabras iniciales del *Gorgias* nos brindan una muestra del carácter de Calicles que el resto del diálogo se ocupará de desarrollar. En tal sentido, no es que existan dos Calicles en el *Gorgias* como rezago de dos versiones del diálogo que han sido pobremente yuxtapuestas⁸, ni que –como sostuviese en su comentario J. Dalfen–, exista una disposición amigable inicial por parte de Calicles que se transforma en animadversión. La interpretación del pasaje en cuestión que se defiende en este texto salvaguarda la unidad dramática del diálogo y brinda una lectura unitaria del carácter de Calicles.

En lo que sigue, se analizará primero el pasaje inicial del *Gorgias* que motiva este trabajo (punto uno). Luego, se expondrá la interpretación de Olimpodoro de esta parte del *Gorgias* (punto dos). En el punto tres, se comentará los usos de *πόλεμος* y *μάχη* pre-platónicos y platónicos, para luego encuadrar la interpretación del dicho de Calicles en el marco del diálogo entre Sócrates y este (punto cuatro). En esta parte, se mostrará cómo los reproches de Calicles a Sócrates concuerdan con la interpretación del saludo de Calicles aquí presentada: la actitud poco viril de Sócrates es resaltada a lo largo del diálogo por Calicles. Como este tema parece ser central en el modo en que Calicles concibe la vida buena, el contraataque de Sócrates hiere a Calicles en su hombría al compararlo con un *κίναϊδος*. La fascinación de Calicles por la guerra parece

10

cobrar venganza por la destrucción de sus cosechas y campos a manos de los peloponesios. Por ello ven a Dikaiopolis como un traidor.

⁸ Según Tarrant (“The composition of Plato’s *Gorgias*”, p. 7 ss.), Dodds (en Plato, *Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds*, pp. 16-17) sostendría que hay “dos Sócrates” en el *Gorgias*. Tarrant ve en esto una señal de que existía una versión corta del *Gorgias* que luego se complementa con la discusión entre Sócrates y Calicles. (Tarrant pp. 3, 7, 10, 11 parece identificar a Calicles con Calias, el anfitrión de los sofistas del *Protágoras*); en p. 12 ss. argumenta que Calicles es caracterizado en *Gorg.* 458d1-4 como alguien para quien más importantes que el placer parecen ser la *ἀκολασία* o la *ἐλευθερία*. Esta valoración del personaje se complementa con la comparación de Trasimaco en *República* con el Calicles del *Gorgias*.

ser mostrada al hacerle Platón ciudadano del *demos* de Acarnas, lo que ayuda a situar dentro del diálogo la crítica a la política expansionista ateniense que Platón coloca en boca de Sócrates y los exabruptos coléricos del belicoso Calicles hacia el final del diálogo. Las conclusiones (punto cinco) presentan los argumentos más importantes expuestos en las secciones anteriores.

1. El texto en cuestión: Calicles recibe a Sócrates y Querefonte

A diferencia de otros diálogos como el *Protágoras*, en el que Sócrates relata a un amigo anónimo y un grupo indeterminado de oyentes lo acontecido en casa de Calias, o la *República*, donde Sócrates relata los eventos del día anterior en el Pireo y la casa de Céfalo, el *Gorgias* pertenece más bien a los diálogos de “estilo directo”: no tenemos un narrador “omnisciente” que se encargue de ponernos al tanto de las circunstancias, tampoco del lugar ni los personajes del diálogo. En estos debemos nosotros mismos extrapolar toda la información necesaria para establecer las coordenadas dentro de las cuales se desenvuelve el diálogo. En el caso del *Gorgias*, su inicio es más bien abrupto: presenciamos un extraño intercambio de saludos entre Sócrates, Calicles y Querefonte. No se establece con exactitud si nos encontramos en un lugar público o en la casa de Calicles⁹. Lo cierto es que el primer intercambio de palabras de estos tres participantes ha sido interpretado de manera diversa por los comentaristas del diálogo desde la Antigüedad. El pasaje que nos interesa (Gorg. 447a1-c8) ha sido traducido de la siguiente manera por Calonge Ruiz¹⁰:

Calicles– “Así dicen que conviene llegar a la guerra y al combate, Sócrates”
(πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὃ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν, a1-2).
Sócrates– “¿Quizá nos hemos retrasado y, como suele decirse, hemos llegado después de la fiesta?” (ἀλλ’ ἦ, τὸ λεγόμενον, κατόπιν ἐορτῆς ἤκομεν καὶ ὕστεροῦμεν;, a3-4).

⁹ Tampoco es fundamental para la argumentación en este trabajo si la discusión se realiza en casa de Calicles o en un lugar público. En su extenso y erudito comentario al *Gorgias*, Dalfen considera que los intérpretes platónicos han obviado información suficiente para situar la conversación en casa de Calicles. Calicles, según Dalfen, actúa en todo momento como anfitrión de los presentes. Más importante que esto me parece la declaración de Querefonte, a saber, de que Gorgias es amigo suyo y, en tanto tal, la intermediación de Calicles para que Sócrates y Querefonte conversen con Gorgias es innecesaria (cf. Gorg. 447b2).

¹⁰ Platón, *Diálogos. II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo. Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri, J. L. Calvo*, pp. 23-24.

Calicles– “Y por cierto después de una magnífica fiesta, pues hace un momento Gorgias ha disertado magistralmente sobre muchas y bellas cuestiones” (καὶ μάλα γε ἀστείας ἑορτῆς: πολλὰ γὰρ καὶ καλὰ Γοργίας ἡμῖν ὀλίγον πρότερον ἐπεδείξατο, a5-6).

Sócrates– “Aquí tienes, Calicles, al responsable de nuestro retraso. Querefonte, que nos ha obligado a detenernos en el ágora” (τούτων μέντοι, ὦ Καλλίκλεις, αἴτιος Χαιρεφῶν ὄδε, ἐν ἀγορᾷ ἀναγκάσας ἡμᾶς διατρίψαι, a7-8).

Querefonte– “No importa, Sócrates, pues yo lo remediaré; Gorgias es amigo mío y repetirá su exposición ante nosotros, si te parece ahora o, si quieres, en otra ocasión” (οὐδὲν πρᾶγμα, ὦ Σώκρᾳτες: ἐγὼ γὰρ καὶ ἴασομαι. φίλος γὰρ μοι Γοργίας, ὥστ’ ἐπιδείξεται ἡμῖν, εἰ μὲν δοκεῖ, νῦν, ἐὰν δὲ βούλη, εἰς αὖθις, b1-3).

Calicles– “¿Qué dices, Querefonte? ¿Desea Sócrates oír a Gorgias?” (τί δέ, ὦ Χαιρεφῶν; ἐπιθυμῆι Σωκράτης ἀκοῦσαι Γοργίου;, b4-5).

Querefonte– “Precisamente para eso hemos venido” (b6).

Calicles– “Pues entonces venid a mi casa cuando queráis; Gorgias se aloja en ella y disertará ante vosotros” (οὐκοῦν ὅταν βούλησθε παρ’ ἐμὲ ἦκειν οἴκαδε: παρ’ ἐμοὶ γὰρ Γοργίας καταλύει καὶ ἐπιδείξεται ὑμῖν, b7-8).

Sócrates– “Muy bien, Calicles; pero ¿estaría dispuesto Gorgias a dialogar (διαλεχθῆναι) con nosotros? Porque yo deseo preguntarle cuál es el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña. (τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει) Que deje el resto de su exposición para otra vez, como tú dices” (b9-c4).

Calicles– “Lo mejor es preguntarle a él mismo, Sócrates, pues precisamente era este uno de los puntos de su exposición (τῆς ἐπιδείξεως, c6); nos invitaba ahora mismo a que cada uno de los que aquí estamos le preguntara lo que quisiera y aseguraba que contestaría a todo” (c5-8).

¿Por qué saluda así Calicles a los recién llegados Sócrates y Querefonte?
¿Es, como sostiene Dalfen, un saludo amigable, cordial, que nada tiene que ver con la posterior actitud agresiva y tosca de Calicles frente a Sócrates?

12

De esta primera mirada al texto debemos resaltar los siguientes puntos a ser analizados.

a) Tanto Calicles como Sócrates y Querefonte recurren a refranes o dichos (παροιμῖαι) que son conocidos y entendidos sin dificultad por sus interlocutores. En el caso de Calicles, el “así dicen” o “se dice” (φασι) marca su saludo como un dicho de uso común. Del mismo modo, Sócrates responde con otro dicho (no con

la segunda parte del dicho utilizado por Calicles, como parecen asumir erróneamente Dodds, Lamb o Irwin). En este caso, el carácter popular de la expresión viene marcado por “como suele decirse” en la traducción de Calonge, que traduce el griego “τὸ λεγόμενον”. En el caso de Querefonte, todos los comentaristas están de acuerdo en que “pues yo lo remediaré” (ἐγὼ γὰρ καὶ ἰάσομαι) es una referencia a la tragedia *Télefo* de Eurípides, tragedia que tiene como trasfondo la herida que Aquiles ocasionara con su lanza a Télefo, la que solo puede ser curada por la misma lanza que lo hiriese. Dado que el relato sobre la herida de Télefo está vinculado a los ciclos épicos compuestos sobre el motivo de la expedición aquea contra Troya, veremos que el contexto del refrán utilizado por Calicles puede ser ubicado también en el contexto de la épica homérica. Tenemos entonces a tres personajes que se saludan con refranes que parecen tener resonancias homéricas, ya sea directa o indirectamente. Tan solo el refrán o dicho al que hace referencia Sócrates es de difícil identificación, habida cuenta de que la idea de una fiesta, celebración o festividad a la que alguien llega tarde no ha podido ser establecida como una escena o episodio homéricos unívocamente¹¹.

b) El carácter de este primer intercambio de palabras, al decir de Dodds o Dalfen, es amigable y retrata la familiaridad con que los personajes se tratan mutuamente. Es cierto, como señala Dodds, que el uso de refranes y referencias a Homero u otros poetas forma parte de la educación de un ciudadano. Sin embargo, como Wolfgang Schadewaldt resalta en sus lecciones sobre lírica griega de Tübingen¹², el intercambio de refranes tenía un carácter competitivo, podríamos decir “agonal”, en sentido lato. Conversar con alguien recurriendo a un refrán (en el contexto de, por ejemplo, un simposio) era una invitación a que el interlocutor mostrara su destreza en el manejo de aquellos autores (poetas épicos, líricos, trágicos, o cualesquiera) tenidos en buena estima: no responder

¹¹ Podría pensarse en el tardío regreso de Aquiles a la batalla en la *Ilíada* o en la tardía llegada de Odiseo a su casa para vengarse el oprobio que su hacienda ha sufrido a mano de los pretendientes de Penélope en la *Odisea*. En el primero de estos casos, no queda claro cuál podría ser la fiesta a la que Aquiles llega tarde; en el segundo caso, podría decirse que Odiseo llega tarde a los festines y banquetes con los que los pretendientes han consumido lentamente su hacienda. El principal problema radicaría entonces en saber por qué conviene o no llegar tarde al banquete de los pretendientes. Quizá el sentido del dicho al que alude Sócrates no es exactamente el mismo al del dicho o refrán al que alude Calicles: una cosa es llegar tarde a una batalla porque uno, como considero que debe interpretarse el saludo de Calicles, se ha retrasado por cobardía, frente a llegar tarde a una festividad o banquete, en cuyo caso uno se ha perjudicado a sí mismo con la tardanza, pero difícilmente ha perjudicado a otras personas en la fiesta.

¹² Schadewaldt, W., *Die frühgriechische Lyrik*, pp. 49-50. Dalfen resalta el uso del lenguaje coloquial en los diálogos platónicos: si bien las discusiones filosóficas pueden recurrir a un vocabulario más técnico, los interlocutores dialógicos utilizan “die alltägliche Umgangssprache seiner Zeit” para comunicarse (Platon, *Gorgias, Übersetzung und Kommentar von Joachim Dalfen*, p. 105).

con un dicho adecuado a la situación equivale a no estar en condiciones de participar en un “agon” de referencias “cultas”, es decir, las que un ciudadano bien educado debería conocer. En tal sentido, ese tipo de saludo es un reto, amical o no, al interlocutor¹³.

c) Lo que no debe escapar de la vista es el contenido de los dichos que se utilizan: el de Calicles está construido con lenguaje bélico. Sócrates decide cambiar el registro del intercambio y recurre más bien a la figura de la festividad o el festín¹⁴. Querefonte retorna al motivo bélico al referir a la historia de Télefo. ¿Por qué hay este cambio de registros? ¿Qué nos dice este cambio de registro o de imágenes sobre los personajes? El supuesto del que parte esta interpretación es que los refranes o dichos que emplea una persona, en este caso cada personaje del diálogo, nos dicen algo sobre la caracterización del mismo. En otras palabras, colocar en la boca de un personaje un refrán es un modo unívoco en el que Platón desea presentarnos a dicho personaje.

d) Es evidente que la sorpresa de Calicles se debe a que este supone que Sócrates no podría interesarse en escuchar a Gorgias y la invitación a que pasen por su casa en alguna otra oportunidad equivale a “hoy no van a escuchar a Gorgias; intenten otro día”; es decir, es una manera indirecta de mandar a Sócrates y Querefonte de paseo. Por ello, Querefonte responde afirmando que su amistad con Gorgias facilitaría el encuentro entre Sócrates y Gorgias, al margen del ofrecimiento de Calicles, algo que este no parece haber tomado en cuenta.

e) Por último, el problema que Dodds detecta en este pasaje, a saber, que es posible llegar tarde a una batalla, pero difícilmente tarde a una guerra, es un problema que debería ser planteado de otra manera: no debemos preguntarnos *cómo es posible* llegar tarde a una guerra, sino *qué tipo de persona* llega tarde a una batalla o guerra. Allí se descubre el sentido del saludo de Calicles a Sócrates: Calicles reprocha a Sócrates un comportamiento poco varonil y honorable, pues solo un cobarde rehúye la batalla o la guerra, tal como Sócrates (desde el punto de vista de Calicles) ha rehuido el enfrentamiento con Gorgias al llegar (deliberadamente) tarde a la *epideixis* del sofista. De allí que Sócrates

¹³ Aunque esto sea para Olimpiodoro una muestra de falta de educación de parte de Calicles, como se indica en la lectio 1.3.17-19 ed. Westerink. Para las traducciones de Olimpiodoro al castellano, se sigue en gran parte la interpretación que realiza Tarrant de los pasajes citados del comentario de Olimpiodoro en su traducción al inglés (Olympiodorus, *Commentary on Plato's Gorgias. Translated with Full Notes by Robin Jackson, Kimon Lycos & Harold Tarrant*).

¹⁴ Que se trata de dos refranes diferentes y que el cambio de la analogía bélica a la festiva es importante para la interpretación del pasaje es algo también notado por Olimpiodoro en la lectio 1.3.19-21 de su comentario: “...no [es] el mismo refrán” (οὐκ ἡ αὐτὴ παροιμία, *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*, ed. L. G. Westerink, p. 10).

deba explicar la razón de la demora (Querefonte lo obligó a pasar tiempo en el ágora) y que Querefonte decida apelar a su amistad con Gorgias para lograr que se lleve a cabo el encuentro entre Sócrates y Gorgias. Tanto la respuesta de Sócrates como la de Querefonte desean, por tanto, librar a aquel de la acusación de Calicles, a saber, de haber llegado tarde a propósito al encuentro con Gorgias.

Veremos, a continuación, que desde la Antigüedad existió al menos una manera distinta de leer el inicio del *Gorgias*, una que encontramos en el comentario de Olimpiodoro a este diálogo. Desde el comentario de Olimpiodoro, perfilaremos la interpretación del pasaje inicial del *Gorgias*.

2. Una interpretación antigua sobre el carácter de Calicles: Olimpiodoro y su lectura de *Gorgias* 447a-c

Que Calicles tenga desde el inicio una actitud agresiva frente a Sócrates (y Querefonte) no es una tesis nueva, si bien ningún intérprete contemporáneo parece haberle dado importancia a su presencia en el comentario al *Gorgias* de Olimpiodoro, filósofo neoplatónico nacido hacia finales del siglo V o inicios del VI d. C. Para nuestros propósitos, no es necesario suscribir cómo entiende Olimpiodoro el σκοπός del diálogo¹⁵, el simbolismo que ve detrás del número de participantes en el diálogo ni su relación con la tripartición del alma de la *República*¹⁶. En todos estos temas, centrales para la lectura de Olimpiodoro del *Gorgias*, este intérprete hace uso de una compleja simbología que supone, además, un conocimiento amplio de los diálogos platónicos, un tipo de análisis que trasciende el contexto de investigación del presente texto.

Es interesante que Olimpiodoro haga corresponder a Sócrates –por analogía (ἀναλογεῖ, prooem. 8.1, 3)– con un tipo de alma “pensante y sabedora” (τῷ νοεῶν καὶ ἐπιστημονικῶν, prooem. 8.3), a Polo con un alma “injusta y amante solo del honor” (τῇ ἀδικίᾳ καὶ τῷ μόνως φιλοτίμῳ, prooem. 8.6-7), mientras que a Calicles con un alma “digna de un cerdo/porcina y amante del placer” (τῷ ὕδδει καὶ φιληδόνῳ, prooem. 8.7-8), pues la interpretación del carácter de Calicles que

¹⁵ *Ibid.* prooem. 4-7, pp. 3-6.

¹⁶ *Cf. ibid.* prooem. 8, pp. 6-8. Como señala Tarrant “Ol.’s analysis depends on an elaborate psychic tripartition...” (Olympiodorus, *Commentary on Plato’s Gorgias. Translated with Full Notes by Robin Jackson, Kimon Lycos & Harold Tarrant*, p. 61, nota 38). En el apartado 1.1.4-5 del comentario, que analiza *Gorg.* 447a1-c4, Olimpiodoro relaciona el tipo de discursos que Calicles profiere con el tipo de alma que este tiene: sus discursos son “discursos amantes del placer” (φιληδονικούς λόγους), mientras que se habla en relación con su alma de su “condición [ánimica] amante del placer” (τὸ φιληδόνον πάθος) (*Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*, ed. L. G. Westerink, pp. 10-11).

defiende este texto lo acerca más bien al tipo de alma que Olimpiodoro atribuye a Polo: un alma para la cual el honor, la hombría o la virilidad se encuentran en el centro de su proyecto vital, directamente relacionado con la actividad política. En cierto sentido, Olimpiodoro suscribe una interpretación del carácter o tipo de alma de Calicles que lo identifica con una forma de hedonismo: de allí que se diga que su alma es “digna de un cerdo y amante del placer”. Pareciera que Olimpiodoro se esfuerza en distribuir los tipos de alma (amante del honor, amante del placer) entre los interlocutores. El carácter hedonista de Calicles mostraría, según Olimpiodoro, que Calicles es esclavo del placer, no del honor. Esta es ciertamente una diferencia importante frente a la interpretación que suscribimos. Sin embargo, algunos puntos del comentario al pasaje inicial del *Gorgias* sirven para esclarecer el sentido de la interpretación que presentamos, lo que se analiza en seguida.

En la primera lección del comentario (1.2), donde se analiza 447a1-c4, se ofrece una paráfrasis de este pasaje donde se resalta lo siguiente: a) que Sócrates estaría llegando tarde a una batalla (en tiempo de guerra) para evitar los sufrimientos propios de la guerra; b) que, como Sócrates ha llegado tarde a una *epideixis*, su tardanza no tiene explicación; c) que Calicles delata su carácter como “amante del placer”, pues su crítica a Sócrates equivaldría a una recomendación a Sócrates: “si hubiese guerra, deberías llegar tarde para no ser asesinado”¹⁷ (εἰ ἦν πόλεμος, ἔδει σε ὑστερησαι, ἵνα μὴ φονευθῆς¹⁸). Esto, según Olimpiodoro, sería “propio de un alma amante del cuerpo, desprovista de valentía y que no mira en dirección a la virtud” (τοῦτο δὲ φιλοσωμάτων ψυχῆς ἴδιον καὶ οὐδὲν ἐχούσης ἀνδρείον μηδὲ πρὸς ἀρετὴν ὁρώσης¹⁹). Olimpiodoro denomina “según la poesía” (κατὰ τὴν ποίησιν) a un alma de esta naturaleza *φυγοπτόλεμος* y *ἀναλκις*²⁰ y el vínculo con la poesía es –como Tarrant señalase– homérico: estos términos aparecen respectivamente en *Od.* 14.213 e *Il.* 2.201²¹. Olimpiodoro identifica, por ende, correctamente la crítica que Calicles hace a

¹⁷ Tarrant nota el error de Olimpiodoro y resalta la importancia que tiene la valentía para Calicles: “Ol. seems to misread the character of Callicles, who values courage; see *Grg.* 491b, 499a (not passages that Ol. chooses to dwell on later). However, we should perhaps say that for Ol., Callicles’ hedonism is such as to make his protestations about courage—and reliance on Homer—insincere and incredible” (*ibid.* p. 64 nota 53).

¹⁸ *Ibid.* 1.2.25-26, p. 9.

¹⁹ *Ibid.* 1.2.26-28, p. 9.

²⁰ “El que rehúye la batalla/guerra” y “debilidad” o “cobardía”, respectivamente. *Ibid.* 1.2.29-30, p. 9.

²¹ Véase Olympiodorus, *Commentary on Plato’s Gorgias. Translated with Full Notes by Robin Jackson, Kimon Lycos & Harold Tarrant*, p. 65 nota 54.

Sócrates como ligada a la cobardía, a la falta de valentía, pero yerra al definir el tipo de alma o carácter que Platón construye en el diálogo para caracterizar a Polo y Calicles como personajes. Olimpiodoro dirige la mirada hacia Homero y nos da con ello una pista de interpretación cuando recurre a φυγοπτόλεμος y ἀναλκις para explicar la llamada de atención de Calicles a Sócrates. En el lenguaje homérico al que Olimpiodoro se refiere, Sócrates es un cobarde por no haber participado oportunamente de la batalla (o la guerra), a saber, el encuentro con Gorgias.

Justamente en Homero encontraremos más información que nos permita entender el uso de la expresión “πολέμου καὶ μάχης” en el *Gorgias*. A esto estará dedicada la siguiente sección de este trabajo.

3. Πόλεμος y μάχη en Homero y Platón

Fuera de una ocurrencia en Tucídides (*Historia de la Guerra del Peloponeso* 1.141.6²²) y otra en Jenofonte (*Ciropeia* 7.2.26²³), las formas nominales cognadas de *pólemos* y *máchē* o las formas verbales cognadas de *polemídsō* y *máxomai* aparecen juntas sobre todo en Homero, específicamente en la *Ilíada* (trece ocurrencias, ocho de ellas formulaicas²⁴) y dos veces en Platón: en nuestro pasaje del *Gorgias* y en el *Fedón* 66c²⁵.

²² Se trata de parte del discurso de Pericles: “Pues los peloponesios y sus aliados son capaces de enfrentarse en una sola batalla (μάχη) contra todos los demás griegos, pero de luchar (πολεμείν) contra una potencia que tiene armamento distinto no lo son...” (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 1.141.6, p. 125).

²³ Ciro comunica a Creso que restituirá sus propiedades domésticas, pero le prohíbe batallas y guerras: “Déjame reflexionar al respecto, respondió Ciro, pues en consideración a tu pasada felicidad te compadezco, Creso y te devuelvo ahora la esposa que tenías, tus hijas..., tus amigos, tus servidores y tu mesa de toda la vida. En cambio, te arrebató batallas y guerras (μάχας... καὶ πολέμους)” (Jenofonte, *Ciropeia. Introducción, traducción y notas de Ana Vegas Sansalvador*, 7.2.26, p. 394).

²⁴ “πολεμίζειν ἢ δὲ μάχεσθαι” aparece en *Il.* 2.121, 452; 3.67, 435; 7.3 se dice de Héctor y Paris que sus corazones desean fervientemente guerrear y entrar en batalla (ἐν δ’ ἄρα θυμῷ ἀμφοτέρωι μέμασαν πολεμίζειν ἢ δὲ μάχεσθαι); 11.12 Zeus envía a Eris para que coloque en el corazón de los aqueos ansias de pelear: con un grito de guerra les dio fuerzas para que hagan guerra y batalla incesantemente (Ἀχαιοῖσιν δὲ μέγα σθένος ἔμβαλ’ ἐκάστω καρδίῃ ἄληκτον πολεμίζειν ἢ δὲ μάχεσθαι); 13.74, 14.152. Al margen del uso formulaico: 19.163; *Il.* 1.177 Agamenón recrimina a Aquiles por su amor por la discordia, las guerras y las batallas (αἰεὶ γὰρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε, cf. Platón *Fedón* 66c); estas son las mismas palabras con que Zeus recrimina a Ares en 5.890; 12.436 describe la igualdad en la pelea entre aqueos y troyanos en guerra y batalla (ὡς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχη τέτατο πτόλεμός τε); 20.18 Poseidón resalta la dureza de la guerra y la batallas entre aqueos y troyanos; también en 20.137 ss., donde Poseidón expresa su deseo de que los dioses no se mezclen ni en guerra ni en batalla entre aqueos y troyanos.

²⁵ En este último pasaje del *Fedón*, ambos términos aparecen en una terna junto con στάσις: “Y guerras, divisiones y batallas no se originan de otra cosa que del cuerpo y sus pasiones” (καὶ

El asombro de Dodds respecto de la posibilidad de llegar tarde a una batalla, pero que sea imposible llegar tarde a una guerra, se explica perfectamente por el uso homérico de las formas nominales o verbales que aluden a la batalla, enfrentamiento o guerra. El *καὶ* que aparece en el texto debe ser entendido como un *καὶ* epexegetico o explicativo: en los pasajes homéricos referidos y al inicio del *Gorgias*, *μάχη* especifica el sentido en el que se habla de *πόλεμος*, de la misma manera que en expresiones homéricas como *ψυχὴ καὶ εἶδωλον* (p. ej. *Il.* 23.104) especifican el sentido de *ψυχὴ* con el segundo término que vincula *καὶ*, a saber, *εἶδωλον*. No se trata entonces de que uno llegue tarde a la guerra y a la batalla, sino que se está especificando que aquello a lo que uno llega tarde es a la batalla, evidentemente en el contexto de una guerra, de la misma manera como el alma que uno encuentra en Homero, la *ψυχὴ* de la que se habla, es definida en los pasajes respectivos como un *εἶδωλον*²⁶.

¿Qué nos dicen los pasajes homéricos en cuestión? La mayoría de ellos describe un tipo de carácter particular, a saber, uno amante de la guerra, la batalla y la discordia: un alma belicosa, aguerrida y sedienta de sangre.

El refrán al que hace alusión Calicles, por consiguiente, utiliza una expresión cuya mención recurrente en Homero remite a un tipo de alma muy bien definido. No se trata en Homero de un tipo de alma amante de los placeres, como dijera Olimpiodoro, sino de un alma que lucha por la victoria, el reconocimiento y su honor en el campo de batalla. La única manera de justificar la identificación de Olimpiodoro del alma de Calicles con un alma amante de los placeres sería recurrir a *Fedón* 66c6, donde se afirma que la causa de guerras, divisiones y batallas son tanto el cuerpo como sus placeres. Sin embargo, más allá del pasaje del *Fedón*, estos pasajes homéricos, incluidos los dos a los que Olimpiodoro hace alusión en el apartado 1.2 de su comentario²⁷, retratan inequívocamente un tipo de alma. Que Platón haga decir a Calicles un dicho inspirado en los pasajes de la *Ilíada* que justamente describen un alma aguerrida, belicosa, sedienta de sangre, es la manera platónica de mostrar desde el inicio del diálogo *quién o qué tipo de personaje* es Calicles.

γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι., *Fedón* 66c5-7).

²⁶ Es el mismo uso del “*καὶ*” epexegetico que encontramos en el *Elogio de Helena* de *Gorgias*: *εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας* (Donadi, *Gorgias. Helenae Encomium. Petrus Bembus. Gorgiae Leontini In Helenam Laudatio*, 8.50, p. 7). La persuasión que se ejerce sobre el alma es, en realidad, un engaño.

²⁷ Véase nota 21 sobre *Od.* 14.213 y *Il.* 2.201.

Que esta imagen de Calicles no se desdice en el desarrollo del diálogo, ni siquiera al final de este, es visible en la manera en que Calicles se enfrenta a Sócrates. A ello está dedicada la cuarta sección de este trabajo, que se desarrolla a continuación.

4. Calicles en acción: los criterios con que él juzga a Sócrates

Durante todo el diálogo, Calicles censura tanto el comportamiento de Sócrates como sus posiciones filosóficas por considerarlas no dignas de un hombre y, en tanto tales, por juzgarlas como serviles o infantiles. Algunos pocos ejemplos sirven, *pars pro toto*, para mostrar que esta es una nota característica del enfrentamiento discursivo entre Calicles y Sócrates.

Prácticamente desde su irrupción en el diálogo en 481b6, utiliza Calicles un vocabulario bastante bien definido. Así, poco después de preguntar si Sócrates habla en serio o no (Gorg. 481b6-7), se queja Calicles del tono juvenil e insolente (νεανιεύεσθαι ἐν τοῖς λόγοις... Gorg. 482c4) de Sócrates, “verdaderamente como el demagogo” que a los ojos de Calicles es (ὡς ἀληθῶς δημηγόρος ὢν, Gorg. 482c5). Al momento de exponer su tesis sobre la relación entre *physis*, *nomos* y lo que significa “hacer mal” (482e2 ss.), afirma Calicles que no es propio de un hombre, sino de un ἀνδράποδον, de una persona capturada en la guerra y vendida como esclava²⁸, dejar que le hagan una injusticia (Gorg. 483a8-b2). Platón podría haber colocado en boca de Calicles δοῦλος; en lugar de ello, encontramos ἀνδράποδον, con la referencia directa a la guerra y sus efectos. Vemos que, al lado del ataque directo a Sócrates, la elección del vocabulario que Platón hace utilizar a Calicles permanece en muchos casos vinculado a la guerra. En Gorg. 484c4 ss., Calicles reprocha a Sócrates seguir dedicándose a la filosofía en lugar de dedicarse a aquello que corresponde a un hombre de verdad (καλὸν κάγαθὸν καὶ εὐδόκιμον... ἄνδρα, 484d1-2): ser conocedor de las leyes o capaz de desenvolverse exitosamente en asuntos públicos y privados, entre otros. Sócrates aparece, según esta manera de definir lo que hace a un buen ciudadano, ridículo (καταγέλαστον 485a7; cf. καταγέλαστοι 484e1) a los ojos de la gente cuando se inmiscuye en asuntos políticos. Este cargo es presentado utilizando la comparación entre Zeto y Anfión²⁹, los hermanos gemelos de la

²⁸ Véase la entrada sobre este término en Liddel, H. G., Scott, R., Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

²⁹ Sobre la relación entre esta obra de Eurípides y el *Gorgias* platónico, véase Nightingale, “Plato’s ‘Gorgias’ and Eurípides’ ‘Antiope’: A Study in Generic Transformation”, pp. 121-122; Tarrant,

Antíope de Eurípides, una comparación que Sócrates utiliza luego para criticar a Calicles y devolver el ataque mediante el recurso a la tragedia. La filosofía es adecuada para la educación o formación del ciudadano (*παιδείας*, 485a4) y no es algo vergonzoso (*οὐκ αἰσχρὸν*, 485a5), sostiene Calicles, mientras uno es joven (*μειρακίῳ ὄντι*, 485a5); no así para un hombre mayor (*πρεσβύτερος*, 485a6) como Sócrates. En tal caso, sigue Calicles, no se trata ya del jugar a ingenio de un niño, adecuado a su edad (*πρέπον τῇ τοῦ παιδίου ἡλικία*, 485b4) y cuya escucha produce regocijo en Calicles. Más bien, así como el “hablar claro de un niño” (*σαφῶς διαλεγόμενον παιδαρίου*, 485b5) le parece a Calicles “propio de un esclavo” (*δουλοπρεπές*, 485b7), así de reprochable es la persona que en avanzada edad se ocupa de la filosofía, quien aparece a los ojos de Calicles como “risible y poco varonil/afeminado y digno de ser golpeado” (*καταγέλαστον φαίνεται καὶ ἄνανδρον καὶ πηγῶν ἄξιον*, *Gorg.* 485c1-2). Calicles recapitula su diatriba en 485d1-e2. Allí enfatiza que el hombre mayor que se dedica a la filosofía es poco viril, es digno de ser golpeado y rehúye el ágora, el lugar donde, podríamos parafrasear libremente a Calicles, “los hombres se hacen”. Nuevamente utiliza Calicles a Homero (*Il.* 9.441) para sustentar su punto de vista.

Regresando a la comparación de Zeto y Anfión, termina Calicles su crítica a Sócrates y la exhortación a un cambio de vida: “Descuidas, oh Sócrates, aquello que es menester que tú cuides, y así perviertes la naturaleza noble de tu alma con una forma aniñada/infantil” (*ἀμελείς, ὦ Σώκρατες, ὧν δεῖ σε ἐπιμελεῖσθαι, καὶ φύσιν ψυχῆς ὧδε γενναίαν μειρακιάδει τινὶ διατρέπεις μορφώματι*, *Gorg.* 485e6-486a2). A los ojos de Calicles, un joven seguro de sí mismo y de lo que representa ser un ciudadano que se involucra en política, Sócrates no es nada más que un hombre aniñado, incapaz de defenderse o tomar la vida adulta con hombría. Quizá más elocuente que los pasajes que se han analizado hasta aquí es la colérica reacción de Calicles cuando Sócrates afirma que este no se avergonzará como Gorgias o Polo y alaba su virilidad: *ἀνδρεῖος γὰρ εἶ* (*Gorg.* 494d4), que podría traducirse libremente con la expresión “eres ciertamente un machazo” (494d4), para luego equiparar el modelo de *eudaimonia* de Calicles con *ὁ τῶν κιναιδῶν βίος*, la vida de los homosexuales pasivos. La protesta y enojo de Calicles frente a este tipo de caracterización socrática de su manera de vivir muestra que el joven político considera vergonzoso este tipo de vida, algo que parece quebrar de modo definitivo la posibilidad de retornar a una discusión

“The Dramatic Background of the Arguments with Calicles, Eurípides’ *Antíope*, and an Athenian Anti-Intellectual Argument”, pp. 20, 27.

sobre el mejor modo de vida en el que Calicles colabore o construya dialógicamente con Sócrates alguna respuesta conjunta a la investigación propuesta.

Por último, hacia el final del diálogo (Gorg. 515b5), Calicles enrostra a Sócrates ser φιλόνομος, un término no desprovisto de connotaciones bélicas, que, sin embargo, describe mejor el carácter de Calicles antes que el de Sócrates: Calicles proyecta sobre Sócrates este rasgo de su carácter. Si se lee este pasaje junto con un último elemento de la caracterización de Calicles, a saber, que en 495d3 Platón lo haga un ciudadano del *demos* de Acarnas³⁰, esta parece ser una alusión al modo en que presenta Aristófanes a los habitantes de este *demos* en los *Acarnaenses*: como febriles defensores de la guerra. Esto concuerda con la defensa que hace Calicles de los políticos atenienses y su política expansionista en 517b2 ss. Entonces, no hay, a lo largo del diálogo, dos Calicles distintos, sino una representación unitaria del carácter de un joven preocupado en ganar influencia política en Atenas, en concretar su relación con el *demos* ateniense y convertirse en un dirigente político en su *polis*³¹. De lo que no se percata Calicles es que su loa a los placeres lo revela como un esclavo de sus pasiones y deseos, antes que como un soberano capaz de gobernar Atenas del modo en que él elogia a los gobernantes atenienses del pasado. Los gobernantes del pasado, lejos de hacer grande a Atenas, señala Platón por boca de Sócrates, la convirtieron en una ciudad enferma. La identificación del joven aspirante a político Calicles con las grandes figuras del pasado ateniense lo muestran, según lo expuesto, como un alma afiebrada por el deseo de reconocimiento, de honor, propios de un alma no hedonista, sino amante del honor.

Conclusiones

En la figura de Calicles, por ende, encontramos la personificación de un alma aguerrida o belicosa cuya participación en la política ateniense, como la comparación con Alcibiades sugiere (cf. 481c5 ss. y especialmente 519a6), aspira y persigue honor y poder antes que asegurar el bienestar del alma propia y de la *polis*.

Calicles no es convencido de modo alguno por Sócrates, pero sí reacciona cuando Sócrates compara el modo de vida que él defiende con el del κίναϊδος.

³⁰ Tarrant ("The Dramatic Background of the Arguments with Calicles, Euripides' Antiope, and an Athenian Anti-Intellectual Argument", p. 22) considera que no es claro por qué Platón hace a Calicles un habitante de este *demos*. Consideramos que la interpretación ofrecida aquí da una explicación plausible a este elemento de la caracterización del personaje Calicles en el *Gorgias*.

³¹ Sobre la dependencia de las opiniones de Calicles respecto del *demos* ateniense, véase *ibid.*, pp. 22-23.

Eso parece ser lo único que “frena” a Calicles. Apelar al sentido del honor de Calicles parece funcionar, aun cuando él decida tercamente reafirmar que el modo de vida que él defiende es feliz. Tanto sus primeros comentarios como el resto de su intervención en el diálogo están marcados por la defensa de su honor y del poder político como un medio para alcanzar el reconocimiento. Platón denuncia esta especie de dialéctica del reconocimiento que se da entre Calicles y el *demos* como un juego entre amo y esclavo, donde los roles se intercambian: para poder conseguir el favor político del *demos*, Calicles debe comportarse de modo deshonesto, como con un efebo ansioso de recibir favores de su amante. De allí que la comparación con el κίναδος duela tanto a Calicles.

Al interior del juego político en el que Calicles parece estar deseoso de entrar, la vida del honor se conjuga con la vida de los placeres de un modo particular: no se trata, en el caso de Calicles, de que la búsqueda del placer en todas sus formas tenga como medio el poder político; o dicho de otra manera, el poder político no es visto como un medio para la satisfacción de un modelo hedonista de eudaimonía, sino que –al contrario– la defensa del hedonismo es solo una muestra más de la autarquía que Calicles identifica con la felicidad del político: aquel que puede imponer su arbitrio en todo ámbito de la vida social, en todo nivel del entramado político, en tanto gobernante convierte su voz en el deber ser, su voluntad irrestricta se identifica con el bien. En Calicles, el alma irascible parece estar secundada por el alma apetitiva, es decir, la primera tiene preeminencia sobre la segunda, si quisiésemos responder a Olimpiodoro respecto de su caracterización de los personajes del *Gorgias*³². Platón desea mostrar que esta autarquía no lo es realmente, sino que es heteronomía, pues Calicles, como los políticos atenienses de antaño, solo hacen aquello que sus “amados” demandan de ellos.

En el fondo, Calicles es esclavo a varios niveles: es esclavo de sus deseos y apetitos, es esclavo del joven Demos, hijo de Pýrilampes, y finalmente lo es también del *demos* ateniense. Él considera equivocadamente que sus convicciones políticas justifican su superioridad frente a otros ciudadanos, cuando en realidad lo muestran como una persona débil, incapaz de ordenar su alma y ser amigo de sí mismo. No se elimina al Calicles hedonista, sino que el *Gorgias* muestra que lo que este personaje contempla como una muestra de autarquía y

³² Si se quisiera responder a Olimpiodoro y colocar al alma de Calicles en alguna de las categorías que aparecen en *República* como hace este filósofo en su comentario, Calicles parece coincidir con lo que allí se menciona sobre el alma timocrática (véase *República* VIII, 547d-550b). Si bien el rasgo característico de este tipo de alma es la centralidad que le atribuye al honor y la predisposición a guerrear, *Rep.* VIII 548a-b deja en claro que este tipo de alma utiliza el dinero para satisfacer diversos tipos de placeres.

autodeterminación, la satisfacción de todo tipo de placeres, no es una muestra de soberanía política, sino de esclavitud, tanto respecto de los propios placeres como de aquellos que dependen de la comunidad política. Para un personaje así, lo más importante es el honor y la buena reputación. En tal sentido, que deje de participar de la conversación con Sócrates, de dialogar, es una manera –infantil y poco educada, que no corresponde a un caballero– de querer evitar una derrota deshonrosa en el debate. Por ello, se rehúsa a contestar más preguntas. No se percata de que su negativa a dialogar es la confirmación silente de la victoria argumentativa de Sócrates.

Alguien podría decir que para Calicles el poder tiene solo un valor instrumental: el poderoso es quien puede satisfacer todos sus deseos y apetitos y, en tanto tal, su modo de vida es el mejor posible. Esta es una interpretación plausible del carácter de Calicles que, sin embargo, no da cuenta de la importancia de la vergüenza, la honra y el honor como parte de lo que él considera una vida buena. Por consiguiente, considero que una lectura que tan solo valore a Calicles como un hedonista pierde de vista este otro aspecto fundamental del carácter de este personaje.

No hay en el *Gorgias*, por tanto, dos Calicles, ni un Calicles amigable que se convierta luego en enemigo de Sócrates. Tanto en sus actitudes como en el vocabulario que utiliza existe una continuidad y coherencia a lo largo del diálogo del personaje “Calicles”. Las palabras del refrán inicial del *Gorgias* nos brindan así tan solo una muestra del carácter de Calicles que el resto del diálogo pone en escena y desarrolla.

Bibliografía

- Aristophanes, *Acharnians*, Edited with Introduction and Commentary by S. D. Olson, Oxford/New York: Oxford University Press, 2004.
- Burnyeat, M., “First Words. A Valedictory Lecture”, en: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, XLIII, (1997), pp. 1-20.
- Donadi, F., *Gorgias. Helenae Encomium. Petrus Bembus. Gorgiae Leontini In Helenam Laudatio*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.
- Dover, K.J., *Greek Homosexuality. Updated and with a new Postscript*, Cambridge (MA): The Harvard University Press, 1989.
- Doyle, J., “On the First Eight Lines of Plato’s *Gorgias*”, en: *The Classical Quarterly*, LVI, 2 (2006), pp. 599-602. <https://doi.org/10.1017/s0009838806000607>
- Jenofonte, *Ciropedia. Introducción, traducción y notas de Ana Vegas Sansalvador*, Madrid: Gredos.
- Kobusch, T., “Sprechen und Moral. Überlegungen zum Platonischen *Gorgias*”, en: *Philosophisches Jahrbuch*, LXXXV, 1 (1978), pp. 87-108.

- Liddel, H. G., Scott, R., Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick Mckenzie*, Oxford: Clarendon Press, 1940. <https://doi.org/10.1017/s0075426900074735>
- Nightingale, A. W., "Plato's 'Gorgias' and Euripides' 'Antiope': A Study in Generic Transformation", en: *Classical Antiquity*, 11 (1992), pp. 121-141.
- Olympiodorus, *Commentary on Plato's Gorgias. Translated with Full Notes by Robin Jackson, Kimon Lycos & Harold Tarrant*, Leiden: Brill, 1998. <https://doi.org/10.2307/4352968>
- Olympiodorus, *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*, ed. L. G. Westerink, Leipzig: Teubner, 1970. <https://doi.org/10.1515/9783110948837>
- Platón, *Platonis Opera, vol. I-V editada por J. Burnet*, Oxford: Oxford University Press, 1958 [1900-1907].
- Platón, *Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds*, Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Platón, *Plato in Twelve Volumes. III Lysis, Symposium, Gorgias*, translated by W. R. M. Lamb, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.
- Platón, *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle. Traduction, notices et notes par Émile Chambry*, Paris: GF Flammarion, 1967. <https://doi.org/10.1017/s001221730001622x>
- Platón, *Gorgias, Translated with Notes by Terence Irwin*, New York: Oxford University Press, 1979.
- Platón, *Gorgias, Übersetzung und Kommentar von Joachim Dalfen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Platón, *Gorgias. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Michael Erler. Kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Theo Kobusch*, Stuttgart: Reclam, 2011.
- Platón, *Diálogos. II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo. Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri, J. L. Calvo*, Madrid: Gredos, 1987.
- Platón, *Gorgias, introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz*, Buenos Aires: Losada, 2013.
- Schadewaldt, W., *Die frühgriechische Lyrik. Tübinger Vorlesungen Band 3*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- Tarrant, H., "The composition of Plato's Gorgias", en: *Prudentia*, XIV, (1982), pp. 3-22.
- Tarrant, H., "The Dramatic Background of the Arguments with Callicles, Euripides' Antiope, and an Athenian Anti-Intellectual Argument", en: *Antichthon*, XLII, (2008), pp. 20-39. <https://doi.org/10.1017/s0066477400001829>
- Tucidides, *Historia de la Guerra del Peloponeso. Introducción y notas de Antonio Guzmán Guerra*, Madrid: Alianza Editorial. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bctr.7>