
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Ironía y refutación: el *elenchos* de Calicles en el *Gorgias* de Platón

Irony and refutation: the *elenchos* of Calicles in Plato's *Gorgias*

Martín Forciniti ⁱ

<https://orcid.org/0000-0001-7605-0395>

forcini@hotmail.com

ⁱ Universidad de Buenos Aires – Buenos Aires – Argentina.

FORCINITI, M. (2022). Ironía y refutación: el *elenchos* de Calicles en el *Gorgias* de Platón. *Archai* 32, e-03211.

Resumen: En este trabajo tomo como eje el concepto de ironía para analizar el *elenchos* que Sócrates practica sobre las opiniones de Calicles en el diálogo *Gorgias*. Asumo como punto de partida que Sócrates aspira a que su interlocutor modifique su disposición anímica y adopte un modo de vida filosófico, abandonando el retórico. Para ello, desarrolla un *elenchos* irónico que posee tres

momentos: una fingida aceptación por parte de Sócrates de la dicotomía presentada por Calicles entre la vida del político, digna de imitación, y la del filósofo, merecedora de reproche; una inversión de dicha dicotomía; y finalmente una puesta en cuestión de dicha inversión. Concluiré sosteniendo que este tercer momento constituye una nueva maniobra socrática para instar a Calicles a que suspenda sus actividades políticas y examine previamente con él, de manera filosófica, el camino para volverse virtuoso.

Palabras clave: *Elenchos*, Ironía, Sócrates, Calicles, Política.

Abstract: In this work I use the concept of irony to analyze the *elenchos* that Socrates practices on the opinions of Calicles in the *Gorgias*. I assume as a starting point that Socrates aims at the modification of his interlocutor's animic disposition, adopting a philosophical way of life and abandoning the rhetorical one. To do this, he develops an ironic *elenchos* that has three moments: a feigned acceptance by Socrates of the dichotomy presented by Calicles between the life of the politician, worthy of imitation, and that of the philosopher, worthy of reproach; a reversal of that dichotomy; and finally, a questioning of that reversal. I will conclude by arguing that this third moment constitutes a new Socratic maneuver to urge Calicles to suspend his political activities, and previously examine philosophically with him the way to become virtuous.

Keywords: *Elenchos*, Irony, Socrates, Calicles, Politics

Ubicado dramáticamente en el transcurso de la guerra del Peloponeso,¹ el diálogo *Gorgias* narra la conversación que Sócrates mantiene con el orador Gorgias y dos de sus asociados, Polo y Calicles. La estructura de la obra se compone de un prólogo (447a-449c), tres intercambios dialógicos – el primero con Gorgias (449c-461b), el segundo con Polo (461b-481b) y el tercero con Calicles

¹ Las referencias a diversos acontecimientos históricos que se encuentran en el diálogo impiden una datación dramática precisa. Dodds (1959, p. 17-8) e Irwin (1979, p. 109-10) sostienen que la fecha más temprana que se le puede asignar es el 429 y la más tardía el 405 a. C.

(481b-522e) – y un mito escatológico (523a-527e). Como indican sus primeras palabras, “guerra y combate” (*polemou kai maches*, 447a1), el texto escenifica una lucha entre dos modos de vida antagónicos: el filosófico, representado por Sócrates, y el retórico, representado por Gorgias y los suyos. Esta lucha se vuelve progresivamente virulenta a medida que se suceden los interlocutores del filósofo.

Sócrates practica su *elenchos*² con cada interlocutor, y tanto Gorgias como Polo parecen ser refutados por no poder mantener la consistencia de sus respuestas ante el interrogatorio socrático, en función de la vergüenza (*aischyne*) que los retiene de sostener opiniones que podrían generarles una mala reputación.³ Tengamos en cuenta que los intercambios tienen lugar frente a un público anónimo, que no participa pero escucha atentamente todo lo que se dice. Este público es sin lugar a dudas un objeto de disputa entre el filósofo y los oradores, en tanto es presumible que quien resulte victorioso del *agon* dialéctico concitará mayor adhesión para el modo de vida que defiende.

²La bibliografía acerca del *elenchos* socrático es profusa. Autores como Robinson (1941, pp. 7-34) y Vlastos (1983) tematizaron prioritariamente su dimensión lógica, aspirando a establecer su forma argumentativa. Por mi parte, sigo a Brickhouse y Smith (2002, p. 155) quienes rechazaron que exista un esquema argumentativo único mediante el cual Sócrates examine las creencias de sus interlocutores. Me centraré por ende en la dimensión ética del *elenchos*, entendiendo que sus diversos recursos argumentativos tienen el objetivo prioritario de modificar el modo de vida de aquellos con quienes el filósofo dialoga. Carpenter y Polanski (2002, p. 90-1) establecen en términos genéricos los rasgos del *elenchos*: Sócrates parte de una convicción expresada por su interlocutor; se vale luego de preguntas para derivar de ella una serie de afirmaciones; y, finalmente, muestra que dichas afirmaciones resultan inconsistentes con aquella convicción inicial. El interlocutor es por ende animado a revisar sus convicciones, lo cual implica en último término modificar su modo de vida.

³Como el propio Calicles postula (482d), Gorgias es refutado por no poder admitir que es incapaz de enseñar lo justo, pues ello pondría en cuestión su status de maestro, así como el pretendido beneficio político que provee su actividad. Polo, por no poder negar que cometer injusticia es vergonzoso, lo cual lo ubicaría en una posición polémica con respecto a las valoraciones populares usuales. Acerca del rol que la *aischyne* desempeña en las refutaciones de ambos personajes, cfr. Tarnopolsky (2010, p. 61-78) y Bieda (2014, p. 81-3).

A diferencia de los oradores que lo preceden, Calicles no se deja acorrallar por Sócrates fácilmente; no parece interesado en contener sus opiniones impopulares por vergüenza, y ofrece tal resistencia al *elenchos* que llega incluso a abandonar el diálogo durante un tramo significativo (506c-509c). Las posturas de los especialistas acerca de cuáles son los objetivos que persigue Sócrates en su intercambio con Calicles son variadas. Algunos consideran que Calicles es uno de los “incurables” cuyo castigo en el Hades retrata Sócrates en el mito escatológico. De este modo el *elenchos* de su modo de vida que practica el filósofo no lo tendría a aquél como su principal destinatario, sino que nos hallaríamos frente a una refutación ejemplificadora para la audiencia anónima que asiste al diálogo y, paralelamente, para el lector (Edmonds 2012, p. 178-9; Nathan 2020, p. 93). Pero otros sostienen que Sócrates nunca abandona el objetivo de refutar a Calicles y de persuadirlo de que modifique su disposición anímica; en ese sentido, consideran que el mito escatológico del final del diálogo constituye justamente una nueva tentativa al respecto (Klosko 1983, p. 589-94; Plochmann y Robinson 1988, p. 229-45; Stauffer 2006, p. 167-76 y Tarnopolsky 2010, p. 123-6). Cabe aclarar que estos estudiosos distan de garantizar el éxito de dicha maniobra, resaltando que el recurso al mito exhibe los límites del *elenchos* socrático a la hora de modificar el alma de su interlocutor.

Mi posición se encuentra más cercana a la de este último grupo, si bien no niego que puedan existir destinatarios indirectos del *elenchos* de Calicles. En ese sentido, intentaré probar en lo que sigue que Sócrates desarrolla un *elenchos* irónico sobre el *logos* del orador, específicamente en torno a la caracterización dicotómica que este realiza del político (como un hombre libre y aristocráticamente virtuoso) y del filósofo (como un individuo inexperto en cuestiones políticas y servil). Veremos que este *elenchos* irónico consta de tres momentos. El primero consiste en el elogio de Calicles y la auto-disminución de Sócrates, para lograr que el orador se halle bien dispuesto a participar de la conversación, cuyo carácter refutatorio es sistemáticamente ocultado por el filósofo. En el segundo momento se produce la inversión de la caracterización dicotómica de Calicles: Sócrates mostrará que el político es en realidad un adulator servil, y

que el filósofo es el “verdadero técnico de la política”. El tercer y último momento se revela si se atiende al hecho de que Sócrates no parece haber hecho mejores a los ciudadanos atenienses, lo cual pone en duda su carácter de verdadero político.

La ironía socrática

La naturaleza de la ironía socrática constituye un tópico asiduamente debatido entre los intérpretes de los diálogos platónicos, particularmente en las últimas décadas. Un primer diferendo se establece entre quienes consideran que la ironía tiene lugar en momentos puntuales del desarrollo del *logos* de Sócrates (Rowe 1987; Wolsdorf 2007; Lane 2011) y quienes sostienen que abarca la totalidad de su posición filosófica (Nehamas 1998; Dixsaut 2000). Por mi parte, lejos de pretender extender la validez del análisis de un caso a la totalidad de la obra platónica, sostendré que todo el *elenchos* de la posición de Calicles merece ser considerado irónico. Desde mi lectura, la ironía de Sócrates no se limita a algunas intervenciones puntuales a lo largo de su refutación, sino que estructura todo el vínculo dialéctico que establece con el orador. En el mismo sentido, tampoco pretendo establecer que todo *elenchos* socrático sea irónico; este *elenchos* puntual lo es, lo cual desde mi perspectiva se explica por las peculiares características de Calicles en tanto interlocutor.

Para poder probar esta interpretación, es importante aclarar en qué sentido me valdré de la noción de “ironía” en lo que sigue. Retomando las reflexiones de diversos autores, entenderé a la ironía socrática como una práctica que ofrece diversos signos para exhibir que lo afirmado al nivel del *logos* no debe ser comprendido de manera literal. Siguiendo a Griswold (2002, p. 88), estos signos son “... una tensión, incongruencia o contradicción entre aspectos de un discurso, entre el contexto y el discurso (por ejemplo, entre acciones y palabras), o entre distintas perspectivas expresadas por la misma persona”. La ironía requiere entonces necesariamente de aquello que McCabe (2007, p. 21) denomina “la perspectiva externa”, es decir, la

de quienes son capaces de advertir esa tensión, incongruencia o contradicción que indican que lo dicho no debe entenderse literalmente. Paralelamente, es posible que existan otros que no perciban esos signos. Es por eso que Nehamas (1998, p. 60) sostiene que la ironía *divide* a su audiencia en dos grupos, el de los que la advierten y el de los que no. Nathan (2020, p. 77) denomina al primer público “esotérico” y al segundo “exotérico”, y aclara que este último resulta engañado y/o avergonzado por el ironista.

La ironía socrática se aplica principalmente contra el “fanfarrón” (*alazon*), particularmente aquél que posee una falsa pretensión de sabiduría, según señala Nathan (2020, p. 77 y 83). Este autor resalta a su vez dos *temas* típicos del procedimiento irónico: la auto-disminución del ironista, en paralelo con la exaltación de su interlocutor (p. 85); y la negación por parte del ironista de que está llevando a cabo una refutación, presentando el intercambio como una búsqueda conjunta de la verdad (p. 90) – característica que había sido señalada ya por Robinson (1941, p. 8-10).

Es posible complementar esta perspectiva recurriendo a lo planteado por Nehamas (1998, p. 53), quien enfatiza que el ironista y el fanfarrón no son caracteres necesariamente enfrentados, puesto que la práctica del primero lo ubica por encima de su interlocutor, especialmente cuando este no advierte que está siendo víctima de una ironía. En ese sentido la *eironeia* sería una especie de la *alazoneia*, lo cual por su parte explicaría por qué produce frecuentemente la ira del interlocutor, que Robinson (1941, p. 10) resalta. La ironía aparece así claramente como una práctica que se despliega en el contexto de un *agon* dialéctico (Lane 2011, p. 253-5).

Por último, es importante aclarar que, desde mi perspectiva, el hecho de que la ironía socrática impugne el sentido literal de lo dicho no significa que su sentido pueda ser fácilmente establecido. Según Nehamas (1998, p. 50) y Griswold (2002, pp. 88-9) la ironía socrática sugiere un sentido *distinto* al literal, pero este no se identifica

simplemente con *lo contrario* de lo dicho.⁴ En ello radica su característica ambigüedad, destacada por Kierkegaard (2000, p. 250-1), Nehamas (1998, p. 67) y Dixsaut (2000, p. 22). Es por ello que su sentido o sentidos resultan inciertos y requieren de un trabajo interpretativo por parte del “público esotérico”. Así la ironía socrática constituye un enigma que incita a la reflexión filosófica.

Veamos a continuación cómo se aplican estas conceptualizaciones al análisis de *Gorgias*.

La dicotomía calicleana: el político aristócrata y el filósofo servil

Calicles irrumpe de un modo polémico en la conversación. En primer lugar, le pregunta a Querefonte y luego al propio Sócrates si la conclusión a la que arribó al refutar a Polo es seria o es una broma, a saber: que la única utilidad de la retórica consiste en acusarse primero a uno mismo y luego a los parientes y a los amigos cuando cometan un delito y, paralelamente, en evitar que los enemigos sean castigados (480b-481b). Luego acusa a Sócrates de haber hablado como un orador demagógico al avergonzar a Gorgias y a Polo y conducirlos a una contradicción (482c-e). Finalmente, luego de llevar a cabo su célebre distinción entre lo justo por convención y lo justo

⁴Esto significa que no identificaré a la eironeia socrática con aquello que Vlastos (1987, p. 86) denomina “ironía simple”, pero tampoco con su “ironía compleja”. Según este autor, la primera consiste en querer decir lo opuesto a lo que se dice, mientras que en el caso de la segunda se trata de una afirmación que es verdadera si se la interpreta mediante significados usuales, pero falsa si se atribuye nuevos significados (que el propio ironista instaura) a los términos empleados. Ahora bien, tal como comenta Nehamas (1998, p. 64), la ironía compleja resulta solamente una versión más sofisticada de la simple. Pues en los ejemplos ofrecidos por Vlastos, el ironista complejo también quiere decir lo contrario de lo que dice: así, al sostener que no es sabio ni maestro está diciendo en realidad que sí lo es, si bien otorgándole un significado no tradicional a los términos “sabio” y “maestro”. Tal como en la ironía simple, el sentido último de la ironía compleja siempre se podría determinar de un modo no ambiguo recurriendo al código adecuado.

por naturaleza (482e-484c), propone una caracterización peyorativa del filósofo, contraponiéndolo dicotómicamente al político; ella constituirá el eje de nuestro análisis. Según Calicles, aquél que todavía filosofa luego de su juventud se vuelve

(...) inexperto (*apeiron*) en aquello en que deben ser experimentados (*empeiron*) los que quieren volverse hombres buenos, bellos y bien reputados (*kalonkagathon kai eudokimon*). Pues se vuelven inexpertos en las leyes de la ciudad, en los discursos que es preciso dirigir a los hombres en las reuniones, ya sean privadas o públicas, y en los placeres y en los deseos humanos; en resumen, se vuelven inexpertos en todas las costumbres. Si acaso se dirigen hacia algún asunto práctico, privado o político, se vuelven risibles (*katagelastoi*), tal como supongo que los políticos, si acaso por su parte se dirigieran hacia vuestros debates y discursos, serían risibles (*katagelastoi*) (484c9-e2).

Calicles presenta la actividad política como un medio a través del cual alguien puede tornarse bien reputado y, sobre todo, bueno y bello (*kalonkagathon*, 484d1-2); se trata por tanto del camino que ofrece la democracia para alcanzar el ideal aristocrático de la *kalokagathia*.⁵ Los principales objetos de conocimiento de este hombre serían las leyes (*nomon*, 484d2), los discursos (*logon*, 484d3) y los placeres y los deseos (*hedonon te kai epithymion*, 484d5). Cabe notar que todos ellos constituyen elementos claves de la retórica adulatoria que Calicles defiende: pues a partir del conocimiento de las leyes y mediante el poder de la palabra se vuelve factible satisfacer los deseos del pueblo y, concitando su favor, también el orador puede satisfacer los suyos, alcanzando así cada uno aquello que le genera placer.

⁵Si bien, como precisa Stauffer (2006, p. 92), Calicles parece oscilar entre una consideración de la política como un medio para actuar noblemente y otra que la entiende como un instrumento para protegerse de los ataques de los enemigos.

Por el contrario, el filósofo carecería de todos estos conocimientos y capacidades, y se volvería risible (*katagelastos*) al ocuparse de asuntos prácticos, ya sea privados o públicos. Como contrapartida, la participación de los políticos en los debates filosóficos, que los tornaría risibles a ellos, es esbozada por Calicles como una mera posibilidad, dando a entender que no se hallan realmente interesados en tales asuntos. Estas palabras revelan que para Calicles la mera eventualidad de convertirse en un objeto de burla resulta problemática (mientras que para Sócrates no); debemos entender que para él representaría justamente lo contrario a volverse bien reputado (*eudokimon*, 484d2).

Algunas líneas después Calicles completará su caracterización del filósofo de edad avanzada, agregando que es servil (*aneleutheron*, 485c6), y no varonil (*anandroi*, 485d4) por huir del ágora, contraponiéndose así al ideal de hombre libre y varonil que encarnaría el político. Sobre esta base, concluye anticipando que si Sócrates fuera acusado de un delito que no cometió por un hombre “inferior y de mala condición” (*phaulou kai mochtherou*, 486b3) – es decir, completamente opuesto al hombre aristocrático⁶ – no podría defenderse y quedaría “... aturdido y boquiabierto, sin saber qué decir...” (486b1-2).

He aquí pues las dos figuras dicotómicas construidas por Calicles. Por un lado el político aristócrata, cuyo uso de la retórica le permite alcanzar una buena reputación y volverse bueno y bello, a la vez que defenderse exitosamente de las acusaciones de sus enemigos, confirmando así su status de hombre libre y varonil. Frente a este se encuentra el filósofo, risible por su ignorancia y su incapacidad en lo que respecta a asuntos prácticos, y a su vez impotente para defenderse de acusaciones judiciales; en virtud de todo ello es considerado como un hombre servil y afeminado.

⁶Plochmann y Robinson (1988, p. 123-4) comentan acertadamente que Calicles parece expresar aquí sus propios temores de que un aristócrata como él sea atacado por la misma multitud que desprecia pero a la que, sin embargo, necesita para satisfacer sus deseos de poder político.

Cabe agregar que, para iluminar su contraposición entre el político y el filósofo, Calicles lleva a cabo reiteradas referencias a la tragedia *Antíope* de Eurípides (484e3-485a3, 485e2-486a3 y 486b4-d1). Si bien no conservamos la obra, sabemos que en su escena más famosa Zeto, un pastor, reprochaba a su hermano Anfión, un músico, su modo de vida ocioso o *apragmosyne*, según comenta Dodds (1959, pp. 275-6). Veremos que Sócrates retomará estas referencias al practicar su inversión de la caracterización calicleana, en el segundo momento de su *elenchos* irónico.

Encubrimientos y elogios en el comienzo del *elenchos* irónico

El primer movimiento irónico que lleva a cabo Sócrates consiste en no rechazar la contraposición propuesta por Calicles, sino en fingir tomarla como el consejo de un amigo para que abandone la filosofía y se dedique a la retórica. Tengamos en cuenta que el propio orador había presentado su planteo en estos términos, al afirmar que "... tengo suficiente amistad (*philikos*) por ti, Sócrates" (485e2-3). Sócrates no sólo finge creer que Calicles es su amigo, sino que también le atribuye dos rasgos más, que harían de él nada menos que el interlocutor ideal:

Por cierto me doy cuenta de que, cuando tú estés de acuerdo (*homologeseis*) conmigo en aquello que mi alma piensa, eso es ya la verdad misma. Pues considero que el que quiere poner a prueba (*basaniein*) de manera suficiente, respecto del alma, si acaso vive rectamente o no, debe tener tres cosas de las cuales tú tienes todas: conocimiento (*epistemen*), buena disposición (*eunoian*) y franqueza (*parresian*). En efecto, yo encuentro a muchos que no son del modo adecuado para ponerme a prueba (*basanizein*) porque no son sabios (*sophoi*) como tú; otros son por cierto sabios, pero no quieren decirme la verdad porque no se preocupan por mí como tú; y estos dos extranjeros, Gorgias y Polo, son sabios y amigos (*philo*) míos, pero

ambos son más carentes de franqueza (*parresias*) y más vergonzosos que lo conveniente (486e5-487b2).

En este pasaje encontramos los dos temas claves de la ironía socrática que habíamos identificado previamente: el ocultamiento por parte de Sócrates de que llevará a cabo un *elenchos* y el elogio excesivo de su interlocutor. El primer tema se advierte en el comienzo de la cita, en donde Sócrates anuncia que van a emprender un camino de investigación conjunto, para arribar a la verdad mediante acuerdos. Según anticipé, que esta afirmación sea irónica no significa simplemente que sea falsa; de hecho resulta coherente con la distinción que Sócrates había realizado durante su conversación con Polo entre el procedimiento retórico para arribar a la verdad - la acumulación de testigos a favor de una opinión - y el propiamente filosófico - la persuasión del interlocutor para que acuerde con la propia postura (471e-472c). Ahora bien, aun cuando pueda sostenerse que Sócrates realmente cree que la verdad se alcanza a través de acuerdos entre los interlocutores, su afirmación en este contexto es irónica porque tiene el efecto de enmascarar que no está de acuerdo con el “consejo” de Calicles de abandonar la actividad filosófica a favor de la política y que, en virtud de ello, va a proceder a refutarlo.

Este enmascaramiento irónico del inminente *elenchos* se ve profundizado por una serie de afirmaciones mediante las cuales Sócrates plantea que la supuesta investigación conjunta versaría sobre sus propias opiniones y modo de vida, no sobre los del orador. En ese sentido, afirma que la verdad surgirá de una *homologia* entre ambos respecto a “aquello que mi alma piensa” (486e5-6); y luego que su interlocutor posee las cualidades adecuadas para “...poner a prueba (*basaniein*) de manera suficiente, respecto del alma, si acaso vive rectamente o no...” (487a1-2), dado que “... muchos no son del modo adecuado para ponerme a prueba (*basanizein*)...” (487a4-5). En suma, Sócrates está postulando que si acaso va a tener lugar un *elenchos*, el examinado será él mismo, y no Calicles.

El segundo tema irónico que encontramos en el pasaje citado es el elogio excesivo del interlocutor fanfarrón, del *alazon*. Sócrates adula el orgullo de Calicles atribuyéndole tres cualidades excelsas - conocimiento, buena disposición y franqueza - y aclarando que muchos no las poseen, con el objetivo de incitarlo a que se involucre activamente en el disimulado *elenchos* de su alma, exponiéndose abiertamente a la inspección filosófica. Según Dodds (1959, p. 279) y Stauffer (2006, p. 93) la atribución de *episteme* o *sophia* a Calicles se revelaría irónica por el hecho de que Sócrates la justifica apelando a la opinión de la mayoría: "... has sido educado suficientemente, como muchos atenienses confirmarían..." (487b6-7). Calonge Ruiz (1983, p. 86, n. 67) agrega que Sócrates alude aquí a las numerosas referencias eruditas que utilizó Calicles en su primer discurso. En cuanto a la atribución de *eunoia* o *philia*, aunque la sustente afirmando que "... te oigo aconsejarme lo mismo que a tus mejores compañeros (*hetairotatois*)..." (487d2-3), pronto veremos que Sócrates no ha interpretado el consejo de Calicles como un gesto de amistad.

Por último, al elogiar su franqueza (*parresia*) el filósofo no está haciendo otra cosa que instar a Calicles a ser desvergonzado, tal como postula Nathan (2020, p. 88). Ello se debe a que aquellos que por vergüenza no manifiestan las convicciones que rigen su modo de vida no pueden verse anímicamente modificados por el *elenchos*. Sócrates refuerza este elogio ubicando a Calicles en un status superior al de Gorgias y Polo, al señalar que por ser extranjeros carecen de la *parresia* ateniense y se avergüenzan más de lo debido. El filósofo se apropia así del diagnóstico del propio Calicles, que pocas líneas atrás había sostenido que Gorgias y Polo habían sido refutados justamente por sucumbir a la vergüenza (482c-e). En suma, la atribución de *parresia* es irónica porque pretende garantizarle a Calicles que, a diferencia de sus predecesores en la conversación, él no será refutado por vergüenza; y ello niega una vez más que vaya a tener lugar un *elenchos*. El segundo tema irónico refuerza entonces el primero.

El tema del elogio excesivo del interlocutor para que ingrese de buen grado al *elenchos* disimulado se complementa con la auto-disminución del ironista:

Sóc.: - Pues si en algo yo no me comporto rectamente en mi modo de vida, sabe bien esto, que no me equivoco voluntariamente, sino por la ignorancia (*amathia*) en mí. Así que tú, tal como has comenzado a aconsejarme, no me abandones, sino indícame con precisión qué es eso a lo que es necesario que me habitúe, y de qué modo lo adquiriría; y si encuentras que ahora yo estoy de acuerdo (*homologesanta*) contigo, pero que luego no me comporto según esas cosas con las que estuve de acuerdo, considera que soy completamente estúpido y ya no me des más consejos luego, pues no soy en nada valioso (488a2-b1).

Recurriendo a su habitual intelectualismo moral,⁷ Sócrates plantea que si el modo de vida filosófico adolece de todas las falencias que el orador ha enumerado, ello se debe solamente a su propia ignorancia. Asume así la máscara del ignorante y, correlativamente, coloca a Calicles en el rol de quien debe instruirlo y aconsejarlo, insistiendo en que posee *episteme* y *sophia*. A su vez, Sócrates reitera que el *telos* de la conversación que están teniendo es la *homología* de sus opiniones, enfatizando la posibilidad de que sea él quien acuerde con las opiniones de Calicles. Por último, el filósofo profundiza su auto-disminución afirmando que será “estúpido” (488a8) y “nada valioso” (488b1) si, habiendo sido instruido, no actúa en consonancia con las opiniones con las que previamente acordó. Si tenemos en cuenta que Sócrates espera refutar a Calicles, y no ser refutado, sus palabras pueden leerse como una advertencia

⁷Sócrates ya se había valido del intelectualismo moral para refutar a Gorgias, señalándole que si alguien conoce lo justo se comportará necesariamente de manera justa (460b-c). Acerca del rol de esta concepción en Gorgias, cfr. Bieda (2014, p. 87-9).

indirecta al orador: si no puede sostener sus convicciones, deberá modificar su modo de vida.

La dicotomía socrática: el orador técnico y el adulator

Habiendo incitado a Calicles a involucrarse activamente en la conversación, Sócrates comienza su *elenchos* interrogándolo en torno a su previa definición de lo justo por naturaleza, solicitándole que precise quién es ese “mejor y más poderoso” (*beltio... kai kreitto*, 488b8) a quien le atribuye el derecho natural de dominar y poseer más que el resto. Cuando Calicles admite la sugerencia socrática de que ser mejor y más poderoso es lo mismo que ser “más fuerte” (*ischyroteron*, 488d3), Sócrates deriva una contradicción de su planteo: la multitud - que desde la perspectiva de Calicles es “peor” - resulta mejor y más poderosa que el individuo excepcional que él exalta. Y por ende, lo que es justo por naturaleza se identifica con lo que es justo por convención, ya que en ambos casos se trata de aquello que impone la multitud, sea por la fuerza física o por el voto mayoritario en las instituciones democráticas (488b-489b).

Cuando Calicles rechaza esta interpretación, Sócrates le pide que comience de nuevo e identifique quiénes son los mejores, y agrega: “Y, admirable, enséñame de un modo más gentil, para que no deje de asistir a tu escuela” (489d7-8). Reitera así el gesto irónico de disminuirse, presentándose como ignorante, y de asignarle a Calicles el rol del sabio que debe instruirlo. Ahora bien, los señalamientos críticos dirigidos contra la definición de Calicles desmienten dicha distribución de roles, y el orador lo advierte: “Estás ironizando (*eiromeneuei*), Sócrates” (489e1). Calicles comienza a comprender que ha caído en la trampa del filósofo; Sócrates no está dialogando con él para aprender nada, ni para poner a prueba sus propias convicciones, sino para refutarlo, tal como hizo previamente con Gorgias y con Polo. Pero en virtud de los halagos recibidos, Calicles ya se encuentra participando del *elenchos*, y su orgullo no le permitirá retirarse rápidamente del combate.

Aun así, y para evitar que el vínculo dialéctico se rompa a partir de esta constatación de Calicles, Sócrates le replica que él también ha sido irónico, restableciendo así cierto equilibrio entre ambos agonistas:⁸ “Por Zeto, Calicles, de quien te has valido cuando recién ironizabas (*eironeuou*) sobre mí en gran medida” (489e3-4). Mediante esta réplica Sócrates visibiliza el carácter agonal del intercambio. Pues por un lado acusa a Calicles de haberlo ridiculizado valiéndose de las palabras que Zeto le dirigía a Anfión; admite así que no era verdad que había tomado la caracterización peyorativa del filósofo como una manifestación de la *eunoia* y de la *parresia* de su interlocutor. Por otro lado, Sócrates revela que su reciente auto-disminución irónica – “... enséñame de un modo más gentil, para que no deje de asistir a tu escuela” – era en realidad un contraataque ante la ridiculización que había llevado a cabo el orador.

A pesar de que la máscara de la búsqueda mancomunada de la verdad se ve debilitada por estas intervenciones, el *elenchos* continúa. Calicles ofrece nuevas precisiones acerca de quiénes son los mejores - dice que son “los más excelentes” (*ameinous*, 489e5), luego “los más prudentes” (*phronimoterous*, 489e8) y finalmente “los más valientes” (*andreioi*, 491b2) – pero estas también resultan irónicamente cuestionadas por Sócrates. Finalmente, cuando aclara que se refiere específicamente a quienes poseen dichas cualidades en el gobierno de la *polis*, Sócrates modifica el eje de la conversación preguntándole si además de gobernar a otros se gobiernan a sí mismos (491d4-5). Comienza así una larga sección (491d-499b) en la que Calicles defiende inicialmente una postura *hedonista inmoderada*, de acuerdo con la cual los deseos no deben reprimirse sino promoverse, hallándose los medios para satisfacerlos. Sócrates la refuta conduciendo a Calicles a adoptar una postura *hedonista indiscriminada* que identifica lo bueno con lo placentero “... para que

⁸Si bien no comparto su posición acerca del rol de la ironía en los diálogos socráticos, retomo de Lane (2011, p. 253-4) la idea de que el encuentro dialéctico debe ser entendido como un agon por mantener la superioridad entre los interlocutores, que requiere de un balance constante para no romperse; la responsabilidad al respecto le cabe particularmente a quien dirige la conversación.

mi discurso no sea inconsistente...” (495a5), de la cual debe luego retractarse.

El nuevo acuerdo entre ambos acerca de que el bien y el placer son distintos, y de que por lo tanto algunos placeres son buenos y otros no, le permite a Sócrates retomar la distinción que había establecido ante Polo entre las *technai* y las *empeiriai* que se dedican al cuidado del cuerpo y el alma (464b-466a). Recuerda al respecto que había postulado que dichas *empeiriai* merecen el nombre de “adulación” (*kolakeian*, 501c3) pues se dedican meramente a producir placer sin reparar en el beneficio o perjuicio que generan, a diferencia de las *technai* que procuran lo mejor sobre la base de un conocimiento racional. En este punto de la conversación Calicles se encuentra visiblemente enojado frente al ahora desembozado *elenchos* socrático. Cuando Sócrates le pregunta si está de acuerdo con su distinción entre *empeiriai* y *technai*, Calicles le responde que no, pero que va a asentir “... para que el discurso sea completado y para complacer a Gorgias...”⁹ (501c7-8). Es evidente que la ficción de la búsqueda conjunta de la verdad se ha disipado completamente y que el equilibrio dialéctico entre los interlocutores está muy cerca de romperse.

Sócrates se apoya en este asentimiento carente de convicción para distinguir dos tipos de retórica. Lleva a cabo así la primera reformulación explícita de la caracterización dicotómica de Calicles, abrevando en todos los desarrollos precedentes:

Pues si existen estas dos, una de ellas sería adulación (*kolakeia*) y vergonzosa oratoria popular (*aischra demegoria*); y la otra sería bella (*kalon*), la que procura el modo en que serán mejores (*beltistai*) las almas de los ciudadanos y se esfuerza en decir lo mejor, ya sea

⁹Calicles remite a aquí a un momento previo del diálogo, durante la refutación socrática de la identificación entre el bien y el placer, en el que el orador comenzó a afirmar que no entendía lo que decía Sócrates, obstruyendo así el avance del logos. Tal actitud solo fue modificada por la intervención de Gorgias, que le pidió que continúe respondiendo (497a-c).

placentero o displacentero para los que escuchan (503a5-9).

El orador aristócrata de Calicles se ve así sustituido por el orador popular. Para llevar a cabo esta inversión, Sócrates se vale de que en la descripción calicleana el orador era denominado “experimentado” (*empeiron*) en los asuntos prácticos. Sobre esa base sostiene que, justamente en virtud de su *empeiria*, el orador posee caracteres completamente opuestos a los de la libertad, la masculinidad y la *kalokagathia*: en realidad se trata de un individuo que se dedica a la vergonzosa y servil actividad de adular al pueblo.

Como contrapartida, la *kalokagathia* resulta asignada ahora al orador no experimentado sino “técnico”, dado que él se dedica a una actividad bella (*kalon*) y, a su vez, es un *agathos*, como se indica a continuación:

Sóc.: - (...) Entonces, aquel orador, el que posee una técnica (*technikos*) y es bueno (*agathos*) llevará a las almas los discursos que pronuncie, y todas sus acciones, dirigiendo su mirada hacia esas cosas, y dará el don que dé, y quitará lo que quite, poniendo siempre su pensamiento en esto: cuál es la manera de que nazca la justicia (*dikaiosynen*) en las almas de sus conciudadanos, y de que desaparezca la injusticia y de que se desarrolle la moderación (*sophrosynen*) y desaparezca el desenfreno, y de que se desarrolle el resto de la virtud y el vicio se aleje (504d5-e3).

La asociación entre este orador técnico y el filósofo no se realizará inmediatamente, sino que constituirá el último paso de la inversión socrática de la dicotomía calicleana, hacia el final del diálogo. Por el momento la concreta identificación de esta figura quedará en suspenso, pues si bien Calicles reconoce que ninguno de los oradores actuales posee esas características, plantea que es posible que oradores antiguos como Temístocles, Cimón, Milcíades y Pericles hayan practicado la bella retórica (503b-d). De cualquier

manera, tal como se menciona en la cita, la figura del orador técnico le permite a Sócrates establecer que la *sophrosyne* y la *dikaiosyne* son virtudes que el político debe poseer y promover y que, por lo tanto, es necesario reprimir ciertos deseos, sin dejarlos crecer inmoderadamente. Esta conclusión refuta definitivamente el *hedonismo inmoderado* calicleano, la primera postura ética que había asumido.

Es así que, pocas líneas después, Calicles decide abandonar la discusión sin importarle ya si complace o no a Gorgias. Le sugiere entonces a Sócrates que continúe conversando con otro o que siga hablando solo, ya sea mediante una exposición continua o preguntándose y respondiéndose a sí mismo (505e). Sócrates escoge esta última alternativa, no sin antes aclararle a Gorgias que "... habría conversado con placer con este Calicles hasta que le haya pagado un discurso de Anfión como devolución por el de Zeto..." (506b). Explicita así el objetivo que ha guiado su *elenchos* desde el comienzo hasta este punto: rebatir la crítica de Calicles-Zeto al modo de vida de Sócrates-Anfión, revalorizando la supuesta *apragmosyne* que se les reprocha.

El verdadero político

Luego del monólogo de Sócrates (506c-509c), en el que reafirma las conclusiones que ya había alcanzado con Gorgias y Polo, Calicles es atraído nuevamente a la conversación cuando el filósofo distingue dos posibles técnicas, la que impide cometer injusticia y la que impide padecerla (509c-510a). La primera consiste en "una capacidad y una técnica" (*dynamin tina kai technen*, 509e1) que debe ser aprendida y ejercitada. La segunda permitiría "... gobernar en la ciudad, ser un tirano o volverse partidario del régimen político que gobierne..." (510a8-10). Reflexionando sobre esta última, una vez más los interlocutores arriban al análisis de la retórica, lo cual le permite a Sócrates formularle la siguiente pregunta a Calicles,

demostrando así que ha retomado el *elenchos* del modo de vida del orador:

Sóc.: - Y ahora, excelente varón, puesto que tú has empezado hace poco a ocuparte de los asuntos de la ciudad, y puesto que me convocas a mí a ello y me reprochas que no los practico, ¿no nos examinaremos uno a otro (*episkepsometha allellous*), veamos, acerca de si Calicles ha hecho ya mejor (*beltio*) a alguno de los ciudadanos? (515a1-5).

Sócrates recuerda el consejo de Calicles, pero esta vez para analizarlo a luz de la figura del orador técnico. Dado que Calicles está comenzando su carrera política, es necesario determinar si posee la capacidad de hacer mejores a los ciudadanos. Para ello, como aclara inmediatamente, debe examinarse si lo ha logrado "... cuando aún eras un particular (*idioteuontos*), antes de dedicarte a los asuntos públicos (*demosieuein*)" (515b3-4). Se trata de una aclaración muy relevante, porque supone una nueva inversión del modelo calicleano del orador aristócrata: mientras este se volvía *kalokagathos* a partir de su actividad política, el orador técnico socrático debe ser virtuoso *antes* de iniciarse en ella.

En segundo lugar, cabe resaltar que a pesar de haber retomado el examen refutatorio del alma de Calicles, Sócrates ya no la vuelve a presentar como una búsqueda conjunta de la verdad; una nueva presentación del *elenchos* parece esbozarse en estas líneas como un examen que cada uno llevará a cabo sobre el otro. A pesar de ello, la pregunta que sigue se centra solamente en la vida de Calicles. ¿Se trata entonces de una nueva máscara irónica que Sócrates utiliza para ocultar el carácter unidireccional de la refutación? Abordaremos esta pregunta en la conclusión del trabajo.

Dado que Calicles no responde, acusando a Sócrates de ser "amante de la victoria" (*philonikos*, 515b5), este aprovecha la oportunidad para examinar si aquellos candidatos a oradores técnicos que habían sido propuestos por su interlocutor – los políticos del

pasado, Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles – se han ocupado de eso que “... ya hemos convenido (*homologekamen*) en reiteradas ocasiones que es lo que debe hacer el hombre político...” (515c2-3). Sócrates realiza entonces un breve recorrido por las carreras políticas de cada uno, enfatizando que en todos los casos perdieron el favor popular (515d-516e). Sugiere que esto constituye un signo de que no eran verdaderos técnicos en su obrar, comparando a Pericles con un mal cuidador de animales, que los torna más salvajes en lugar de más pacíficos (516a-d), y a Cimón, Temístocles y Milcíades con malos aurigas que no pueden controlar a sus caballos (516d-e). Sobre esa base concluye:

Verdaderos, pues, según parece, eran los discursos precedentes, que no hemos sabido de ningún hombre bueno (*agathon*) que se haya vuelto hacia los asuntos políticos en esta ciudad. Tú ya estabas de acuerdo (*homologeis*) en que no había ninguno entre los actuales pero, por cierto, entre los de antes elegiste a estos hombres. Sin embargo, ellos se han revelado iguales a los de ahora de manera que, si eran oradores, ni usaban la verdadera retórica – pues no habrían caído – ni la de adulación (516e9-517a6).

De esta manera, la identidad del verdadero orador resulta vacía, ya que no se puede asignar a ninguno de los políticos que existen o existieron. El elemento más relevante del pasaje consiste en que Sócrates establece que dado que los políticos del pasado perdieron el favor de la multitud y fueron tratados injustamente por ella, de ello se deriva que no utilizaron ni la verdadera retórica ni la de adulación. Al negarles el ejercicio de la verdadera retórica, Sócrates parece estar refiriendo a la concepción de que si alguien vuelve efectivamente más justo a otro, no podría recibir un trato injusto de su parte. Paralelamente, los políticos del pasado tampoco habrían practicado la retórica de adulación, en tanto esa sería justamente la técnica que en 510a fue mencionada como la que impedía padecer injusticia, permitiendo gobernar o ser partidario del gobierno existente.

Siguiendo a Irwin (1979, p. 235-6) y a Stauffer (2006, p. 154-5) podemos concluir que si bien estos políticos disponían de la retórica de adulación, fallaron a la hora de ponerla en práctica; y a su vez que desconocían absolutamente la verdadera retórica.

El último paso del *elenchos* de la caracterización dicotómica de Calicles consiste en identificar al filósofo con el verdadero político. Ello tendrá lugar pocas líneas después, luego de que Sócrates constataste que su interlocutor sigue sosteniendo que es necesario “servir y ocuparse de agradar” (521a4-5) al pueblo ateniense, ya sea para no ser objeto de su injusticia o para poder defenderse efectivamente en caso de que ello suceda:

Creo que me encuentro entre los pocos atenienses, por no decir que soy el único, que se dedica verdaderamente (*hos alethos*) a la técnica política (*politikei technei*), y el único entre los actuales que se ocupa (*prattein*) de los asuntos políticos (*ta politika*). Pero dado que no desarrollo discursos en función del agrado de quienes hablo en cada ocasión, sino en función de lo que es mejor (*beltiston*), no de lo más placentero, y no quiero hacer las cosas que tú me recomiendas, esas maniobras ingeniosas, no sabré qué decir en el tribunal. Pues se hace presente el mismo discurso que cuando hablaba con Polo: seré juzgado como sería juzgado un médico entre niños, siendo acusado por un cocinero (521d6-e4).

Se consuma así la inversión del planteo calicleano. El filósofo, que en palabras del orador era completamente inexperto en cuestiones prácticas, aparece ahora como el único que se ocupa de los asuntos políticos. Tal como quien ejerce la bella retórica, el conocimiento del filósofo/verdadero político posee un carácter técnico y su objetivo consiste en hacer mejores a los ciudadanos. Como contrapartida, los oradores realmente existentes resultan relegados al status de aduladores serviles – exitosos o fallidos – que se hallan muy lejos de representar el ideal del orador aristócrata, libre y varonil postulado por Calicles.

La irónica conclusión del *elenchos*

Si bien el *elenchos* ha concluido, no sucede lo mismo en el caso de la ironía. Si estimáramos que las palabras de Sócrates son literales y definitivas, el sentido de su *logos* sería que la verdadera oposición no se da entre un orador aristócrata y un filósofo servil, sino entre un filósofo/verdadero político/orador técnico y un orador adulador. Sin embargo, considero que resulta pertinente examinar esta conclusión a la luz del planteo que Sócrates formuló en 515a1-5. Allí le había preguntado a Calicles si se iban a examinar mutuamente acerca de si ya habían hecho mejor a algún ciudadano, postulando que tal era la precondition para ocuparse de los asuntos políticos. Dado que las descripciones socráticas del orador técnico y del político verdadero enfatizaron que estos se preocupan por hacer mejores a los ciudadanos, es necesario que nos preguntemos: ¿ha hecho Sócrates mejor a algún ciudadano? Sólo una respuesta afirmativa podría confirmar que efectivamente posee la verdadera técnica política.

Si bien en el texto no se ofrecen ejemplos al respecto, resulta revelador que en el último pasaje citado Sócrates vaticina que, de ser acusado injustamente, “no sabré qué decir ante un tribunal” (521e1). Y luego agrega que, tal como los niños gritarían con todas sus fuerzas contra su médico cuando este intentara explicarles que todo lo que hizo fue por su salud (522a), “yo sé que ese mismo sería el sufrimiento que padecería habiendo sido llevado hacia el tribunal” (522b3-4), cuando fuera acusado “... de corromper (*diaphtheirein*) a los más jóvenes porque los sumo en aporías (*aporein*), o de injuriar (*kakegorein*) a los más ancianos hablándoles con palabras punzantes, en privado y en público ...” (522b7-9). Sócrates está admitiendo que, a pesar de que dedicó su vida a la verdadera política intentando mejorar a los atenienses, será considerado por ellos mismos como un corruptor y un injuriador. Es interesante notar que Sócrates no niega que haya sumido en aporía a los jóvenes ni que haya dirigido palabras punzantes a los ancianos. Por el contrario, lo que señala es

que dichas prácticas no deberían ser entendidas como “corromper” (*diaphtheirein*) e “injuriar” (*kakegorein*), sino como “mejorar”.

Ahora bien, este no es el caso. Y resulta decisivo destacar que este malentendido que Sócrates denuncia no se genera entre aquellos que conocen meramente de oídas sus actividades. Por el contrario, así como en el caso del médico serían sus propios pacientes los que lo atacarían, en el de Sócrates debemos concluir que serían aquellos mismos con quienes él ha dialogado los que lo acusarían y/o asentirían a las acusaciones de corrupción e injuria. En otras palabras, el filósofo sería tratado injustamente por aquellos a quienes pretendió mejorar. Pero eso es exactamente lo mismo que Sócrates les había reprochado a los políticos del pasado, y en virtud de ello había negado que poseyeran la verdadera técnica retórica.

Debemos concluir entonces que su postulación como el “verdadero político” debe ser leída en términos irónicos, es decir, como una afirmación cuya incongruencia con otros planteos constituye un signo para los lectores – el público esotérico - de que su sentido no es literal. Si consideramos que aún en el final del diálogo Sócrates continúa intentando modificar la disposición anímica de Calicles, entonces este aparece como el primer destinatario y el público exotérico de esta nueva ironía.

¿Cuál es el sentido de esta? Propongo que, advirtiendo el ferviente deseo de Calicles desarrollar una carrera política, Sócrates decide presentarse justamente con la máscara de lo que aquél anhela ser, para así propiciar un vínculo prolongado entre ambos que permita que el orador se inicie en el modo de vida filosófico. Esto implicaría que, aun siendo consciente de que su actividad puede tener efectos negativos para sí mismo, Sócrates posee la genuina convicción de que el mejor modo de vida sólo puede alcanzarse mediante un examen dialogado de las propias opiniones. A ello se habría referido al sostener que, antes de dedicarse a la política, es menester volverse uno mismo virtuoso y hacer mejor a los otros privadamente (515a). De hecho, luego de narrar el mito escatológico (523a-527a), Sócrates se dirige en ese sentido a Calicles: “Después, cuando nos hayamos ejercitado así en común, entonces ya, si nos parece necesario, nos

volveremos hacia los asuntos políticos, o deliberaremos acerca de otra cosa que nos parezca conveniente, siendo mejores para deliberar que ahora.” (527d2-5).

Bibliografía

- BIEDA, E. (2014). *Elenchos*, intelectualismo y vergüenza en el *Gorgias* de Platón. *Archai*, n. 14, p. 77-91.
- BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D. (2002). The Socratic Elenchos? In: SCOTT, G. A. (ed.). *Does Socrates have a Method?* Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, p. 145-157.
- BURNET, J. (1903). *Platonis Opera*. Tomus III. Oxford, Clarendon Press.
- CALONGE RUIZ, J. (1983). Platón. *Gorgias*. Madrid, Gredos.
- CARPENTER, M.; POLANSKI, R. M. (2002). Varieties of Socratic Elenchi In: SCOTT, G. A. (ed.). *Does Socrates have a Method?* Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, p. 89-100.
- DIXSAUT, M. (2000) *Platon et la question de la pensée. Etudes platoniciennes I*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- DODDS, E. R. (1959). Plato. *Gorgias*. Oxford, Clarendon Press.
- EDMONDS, R. G. (2012). Whip Scars on the Naked Soul: Myth and Elenchos in Plato's *Gorgias*. In: COLLOBERT, C.; DESTRÉE, P.; GONZÁLEZ, F. (eds.). *Plato and Myth*. Leiden, Brill, p. 165-186.
- GRISWOLD, C. (2002). Irony in the Platonic Dialogues. *Philosophy and Literature*, n. 26, p. 84-106.
- IRWIN, T. (1979). Plato. *Gorgias*. Oxford, Clarendon Press.
- KLOSKO, G. (1983). The Insufficiency of Reason in Plato's *Gorgias*. *Political Research Quarterly*, n. 36, p. 579-595.
- LANE, M. (2011). Reconsidering Socratic Irony. In: MORRISON, D. R. (ed.). *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge, University Press, p. 237-259.
- MCCABE, M. M. (2007). Irony in the Soul: should Plato's Socrates be Sincere? In: TRAPP, M. (ed.). *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*, London, Routledge, p. 17-32.

- NATHAN, A. R: (2020). *Plato's Use of Irony*. A Thesis for the Degree of Doctor in Philosophy. The University of Sidney.
- NEHAMAS, A. (1998). *The Art of Living: Socratic Reflexions from Plato to Foucault*. Berkeley, University of California Press.
- PLOCHMANN, G. K.; ROBINSON, F. E. (1988). *A friendly Companion to Plato's Gorgias*. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- ROBINSON, R. (1941). *Plato's Earlier Dialectic*. Ithaca. New York, Cornell University Press.
- ROWE, C. (1987). Platonic Irony. *Nova Tellus*, v. 5, p. 83-101.
- STAUFFER, A. (2006). *The Unity of Plato's Gorgias. Rethoric, Justice and the Philosophic Life*. Austin, The University of Texas.
- TARNOPOLSKY, C. H. (2010). *Prudes, Perverts and Tyrants. Plato's Gorgias and the Politics of Shame*. Princeton, University Press.
- VLASTOS (1987). Socratic irony. *The Classical Quarterly*, v. 37, n. 1, p. 79-96.
- VLASTOS (1983). The Socratic elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, p. 27-58.
- WOLFSDORF, D. (2007). The Irony of Socrates. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, n. 65, p. 176-187.

Sometido en 15/12/2021 y aprobado para publicación en 15/03/2022



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.

¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai*? Acceda a <http://www.scielo.br/archai> y conozca nuestras *Directrices para Autores*.
