



Razón, fuerza y poder en el *Gorgias* de Platón, o bien la razón de Calicles: el derecho del más fuerte

Alvaro Molina D'Jesús

Universidad Nacional Experimental de Guayana
Centro de Investigaciones y Estudios en Literatura y Arte
Estado Bolívar - Venezuela
alvaromolina@uneg.edu.ve

Localice en este documento

El diálogo Gorgias desarrolla un aspecto muy importante de la filosofía platónica relacionado con la moral, su vínculo con la política, la razón y la voluntad de poder de los hombres. En particular en este diálogo, Sócrates, ante la presencia de un viejo maestro de retórica, Gorgias, desea indagar sobre esta *tecné* debido a que pondera su importancia en la polis.

Éste, como todos los diálogos platónicos, es una obra filosófica en la que la investigación sobre los temas propuestos se desarrolla a partir de la (re) - construcción del método dialéctico emprendido por la figura de Sócrates en interlocución con personajes que representan a prominentes ciudadanos atenienses.

En el Gorgias se alternan en la conversación con Sócrates tres personajes diferentes; Gorgias, quien era maestro de retórica; luego es relevado por su joven discípulo Polo y finalmente aparece la figura del sofista y *rethor* Calicles.

De lo anterior se infiere que el tema central de la obra es la retórica, o el arte del uso eficaz del lenguaje para persuadir, deleitar o conmover.

Platón dedica un diálogo a este arte debido a que es consciente de la importancia que tiene en las sociedades humanas la capacidad de persuasión mediante los actos comunicativos, sobretudo en nuestras estructuras jerárquicas, bien en el discurso político o bien en el ejercicio del liderazgo en diferentes ámbitos [1].

En este sentido, Platón prefigura desde ya la relevancia que el uso racional de las técnicas de argumentación y persuasión tienen en los actos comunicativos. Platón encuentra que a través del lenguaje se puede crear espejismos, pues se convierte éste en el depositario de nuestra racionalidad, y su adecuada configuración implica la configuración de nuestra moral: valores, creencias y deseos [2].

Por este motivo pensamos que Platón apunta hacia la importancia de la esencia moral que se le debe atribuir al arte o técnica retórica -a la persuasión-, pues sabe que en el fondo, no es la retórica un arte o *tecné* como los otros, sino que en ésta se encuentra expresada la voluntad de poder de los hombres en sociedades complejas en las que las querellas ya no son dirimidas mediante el ejercicio directo de la fuerza física o la violencia (al menos no de forma constante).

Podemos observar que es tras esta relación entre retórica (entendida como persuasión política) y el problema de lo que se pretende como bien común (la moral de la Polis) hacia donde Platón dirige su interés en este diálogo.

De aquí la discusión sobre si el diálogo trata en realidad sobre la retórica o es una obra enfocada al tema de la moral, especialmente al bien común o bien de la polis. Calonge, J. (1983: 11) hace esta acotación, la cual, explica, viene desde la antigüedad.

Efectivamente en el diálogo es posible identificar tres posturas morales que se identifican con los interlocutores de Sócrates y que le son antagónicas.

En primer lugar se encuentra la postura del propio Gorgias quien en el discurrir dialéctico defiende la condición neutra del arte retórico, el cual considera justo a pesar de que puede ser usado de forma injusta, o inmoral, de acuerdo a los criterios socráticos. Para él la carga moral no radica en la acción, sino en la intención, siendo el acto retórico un acto neutro, el cual puede ser bien o mal utilizado dependiendo de la intención de quien lo ejecute.

Luego se encuentra la postura moral de Polo, joven discípulo de Gorgias, para quien, de forma bastante hedonista, la carga moral se encuentra en el fin que se persigue, valorando el bien, como el propio bienestar; por lo tanto la retórica (y la persuasión) en general, se convierte en algo bueno en la medida en que sirve a satisfacer los fines para los cuales es empleada, los cuales deben procurar siempre el bien propio independientemente de las consecuencias o implicaciones a terceros que ésta pueda acarrear [3].

Por último aparece la figura de Calicles [4] quien es un retórico experimentado y que posee alguna formación filosófica según Jaeger (1957: 522) o es un sofista reconocido de acuerdo a Menzel (1964:106) y Capelletti, A. (1994:38). Calicles afirma que la ley que se debe seguir es aquella que corresponde a la ley natural, el derecho de los más fuertes a gobernar y a ejercer su voluntad.

La tesis socrática, opuesta por Platón a la de Calicles, refuta este principio argumentando que en cualquier modo debería ser la mayoría quien gobierne, pues son todos, en la unión, más fuertes que un individuo.

Pero no está Platón realmente interesado en defender el derecho de la mayoría a gobernar (democracia) esto se evidencia en *La República*, donde reserva el derecho a gobernar al hombre más sabio, que a su vez identifica con el verdadero filósofo; su ataque en realidad se concentra sobre el hecho de que su doctrina sobre el bien amerita un sistema coherente de virtudes (justicia, moderación o prudencia).

De tal modo que, según Ignacio Pajón (2004), la moral que sustenta el derecho del más fuerte, o la teoría de Calicles, es sustentada por una virtud que es coherente con el horizonte moral helénico, pues era la virtud conocida como *andreia* la que se aceptaba como valor moral común.

La *andreia*, en su sentido tradicional, consistía en: *procurar competitivamente el bien de los amigos, dañar a los enemigos, ser capaz de protegerse uno mismo y triunfar en la lucha por el poder.* (Pajón, I. 2004: 168).

Sin embargo, esta virtud es contraria al horizonte moral socrático, o al menos se puede decir que lo hace prescindible, pues el hombre que actúa con *andreia* puede hacer a menos de los valores de justicia o prudencia que, si se quiere, son virtudes que buscan superar el conflicto, mientras la *andreia* no lo evita y además lo desea.

Como se puede apreciar hay un aire de familia que aproxima las nociones de *andreia* griega con la megalothymia planteada por Hegel (1980) en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia* y Fukuyama (1989) en *El Fin de la Historia y el Último Hombre*. La cual se puede definir como una desmesurada necesidad de reconocimiento por parte de ciertos hombres que los lleva a ejercer su voluntad de poder sometiendo por la fuerza a otros hombres, logrando el reconocimiento anhelado por parte de estos y la satisfacción de su voluntad.

El mismo Pajón indica que Platón, a través de Sócrates, se ve forzado a redefinir la noción de *andreia* saliéndose de la tradición aristocrática helénica para hacerla compatible con su teoría sobre la virtud y el bien:

...Sócrates tendrá que defender un nuevo sentido de *andréia* basado en uno de los rasgos presentes en el sentido tradicional: la valentía no sólo puede dirigirse hacia el exterior, sino que, en algunos contextos, puede adquirir una cierta orientación interior y ejercerse, en lugar de contra enemigos, contra el propio miedo u otros sentimientos que se producen en el interior de uno mismo, como el dolor o el sufrimiento.

El nuevo sentido socrático-platónico de la *andréia*, al centrarse en este rasgo y acentuarlo más allá de lo que originariamente alcanzaba en la concepción griega tradicional, extiende y amplía su ámbito de aplicación hacia todas las pasiones, deseos y placeres... (Pajón, I. 2004: 170)

De acuerdo a esto, la virtud aristocrática helénica de la *andréia*, o megalothymia, dejará de ser en Platón (Sócrates) la satisfacción de la necesidad de reconocimiento para convertirse en moderación (*sophosyne*), acercándose así a la noción de isothymia que corresponde a la racionalización del Thymos que corresponderá a toda una tradición del pensamiento político liberal moderno occidental, que se inicia en Platón hasta llegar a Fukuyama, cuyo estado más elaborado y determinista es el sistema filosófico de Hegel.

La *andreia* helénica es la forma axiológica que tenían los griegos para denominar un instinto que parece natural en el hombre: la voluntad de poder.

Calicles defiende el derecho a la aspiración del poder sobre los otros, el dominio y ejercicio de la voluntad como un principio vital [5]. A esta visión natural e irracional del poder es que se opondrá Sócrates-Platón defendiendo la visión de que el poder y el ejercicio de la voluntad de dominio deben ser el ejercicio de la razón orientada hacia la búsqueda del bien supremo, instaurando una tradición en el pensamiento filosófico que se extenderá hasta nuestros días como se menciona supra.

El poder es uno de los aspectos más atractivos de la condición del hombre como ser social, una vez que nos encontramos ante una asociación humana, al igual que en muchas del mundo animal, la estructuración jerárquica pareciera una condición natural de cualquier tipo de comunidad.

Sin embargo, cabe preguntarse si ésta es una condición necesaria de las organizaciones humanas. Si todas las estructuras de organización humana son de carácter vertical.

Muchos entre quienes han investigado el tema, al igual que las posturas del Calicles platónico, asocian la voluntad de poder con la necesidad de reconocimiento del hombre, quien es capaz de entrar en combate y arriesgar su vida, venciendo su instinto más básico de supervivencia, en aras de lograr el reconocimiento de su valor por parte del otro a través de su sometimiento, esta acción contrariamente a lo oposición platónica, es según Hegel la que le permite al hombre alzarse en su condición de ser verdaderamente libre y racional que se impone a sus instintos más básicos [6].

Como había mencionado, uno de los últimos exponentes de ésta tradición es el conocido filósofo contemporáneo Francis Fukuyama, quien en su obra *El fin de la historia y el último hombre* (1989), para explicar el inevitable avance del despliegue de la racionalidad occidental y de su voluntad de poder (encarnada en los sistemas políticos y económicos liberales), se remonta a los inicios de la filosofía política con Platón (República) y Aristóteles (Política).

También incluye la interpretación de las principales obras de autores fundamentales del pensamiento político occidental como *El Príncipe de Machiavelo*; *El Leviatán* de Hobbes; el *Ensayo sobre el Gobierno Civil* de Locke y el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* de Rosseau.

Finalmente, Fukuyama, llega a su punto culminante en la tesis de Hegel, expuestas principalmente en los prólogos de las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, y en la Filosofía del Derecho, sobre la necesidad histórica de la imposición de la razón occidental como forma de organización política del hombre, en particular el Estado Moderno.

Esta tradición que nace en Platón-Sócrates como hemos visto y que llega a nuestros días a través de Hegel y Fukuyama, ve en el Estado Moderno la objetivación del espíritu universal, que no es otra cosa que la racionalidad occidental, la cual garantizaría la resolución de la necesidad de reconocimiento a todos sus integrantes por igual (isothymia) a través de la democracia (Fukuyama, 1989), resolviendo así los impulsos volitivos irracionales del hombre (como la *andreia* helénica) hacia el poder.

Según esta tradición de pensamiento, el fin último de la razón es la voluntad de dominio, lo cual significa que la capacidad del hombre de ajustar el uso de los medios que le provee el entorno para alcanzar determinados fines sólo se hace como producto de una voluntad de dominio que le es inherente.

El ser racional aspira al conocimiento (la razón tecno-científica) únicamente como medio para acceder al poder que éste le brinda sobre su entorno y sobre otros hombres.

Empero, en la tesis de Fukuyama, al igual que en las de Hegel, Platón y Aristóteles, se reconoce que así como existe una voluntad de dominio en algunos hombres producto de la *megalothymia*, también existe una voluntad de dominación (*hipothymia*), la cual respondería a una fórmula en la que se suprime el instinto de la libertad humana, suplantado por el instinto básico de preservación de la vida, haciendo que el hombre evite el combate ante el miedo a la pérdida de la vida (el instinto de conservación), lo cual convierte a los seres humanos en seres sumisos y dependientes [7].

Por esta razón en el pensamiento liberal, por ejemplo, de Hobbes y Locke, surge la tesis de que los hombres a través de la educación preferirán ceder parcialmente sus libertades a cambio del derecho a la vida, la propiedad privada y cierta autodeterminación limitada. O dicho en palabras de Fukuyama: *el liberalismo hobbesiano y lockeano puede interpretarse como la búsqueda del interés propio racional* (1998: 277).

Estos grupos humanos que pactan cediendo parcialmente su libertad a cambio de ciertos derechos limitados, son el producto de la refinación del pensamiento político moderno, que encuentra en ésta, la vía para superar las formas de gobierno monárquicas y aristocráticas surgidas de la voluntad de poder en su forma exacerbada (*megalothymia*); para dar paso a formas de gobierno que pretenden racionalizar el problema de la voluntad de poder (y sobre todo el fundamento sobre el cual se erigen que es el derecho del más fuerte) para dar paso a estructuras de gobierno más igualitarias, que reconozcan derechos, económicos, civiles y políticos a todos los hombres por igual.

Según Fukuyama (1989) sería la isothymia la virtud a la cual aspiraron quienes enunciaron la declaración de los derechos universales del hombre y también los fundadores de los Estados Unidos de Norteamérica.

Como se puede apreciar la tradición fundada en la tesis de Sócrates-Platón, expuesta en el Gorgias, sobre la necesidad de que la razón aspire al poder con la finalidad de alcanzar el bien común (bien supremo platónico o la libertad hegeliana) ha sido el proyecto dominante en el pensamiento político occidental. Pareciera que la tesis socrática planteada en el Gorgias ha triunfado en su oposición a la teoría del derecho del más fuerte sustentado en la ley natural esbozada en la postura de Calicles.

Sin embargo es necesario retomar la relación entre retórica (como medios y técnicas de persuasión política) para encontrar que en el fondo aún subyace la realidad del derecho del más fuerte, pues como mencionamos supra, en nuestra sociedad, sólo aquellos que poseen los recursos económicos, para acceder a las tecnologías de análisis y diseño de estrategias comunicacionales y de publicidad política actuales (nuestra forma más refinada de retórica), tienen posibilidades reales de acceso al poder político.

Y estos recursos económicos podrían bien servir como medida para establecer en nuestras sociedades de quienes hablamos cuando hacemos alusión al más fuerte.

En resumidas, pareciera que la modernidad ha hallado el mecanismo para suavizar y encubrir la voluntad de poder que siempre se esconde en aquellos que poseen la fortaleza.

Así descubrimos que la visión de Calicles sólo aparentaba haber transitado los caminos verdes de la filosofía, ante la vía principal que se ha reservado a la visión platónica del mundo, la base de la concepción racionalista propia de occidente y, particularmente, de nuestra modernidad.

Sin embargo encontramos nuevamente la voz de Calicles, quien 24 siglos más tarde vuelve al ataque en contra de Sócrates. En la voz de Friedrich Nietzsche.

Este filósofo alemán en sus textos desvelará la mascarada que representa la presunción de isothymia de la visión racionalista de la modernidad fundada en la tradición platónica. Afirmará que el principio de igualdad, el derecho de todos, la aspiración del bien común, es una forma acomodada y pretendidamente igualitaria de domesticar la voluntad de dominio propia de los espíritus burgueses modernos a los que considera débiles y sumisos.

Adolf Menzel en su monografía *Calicles, contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte* (1964: 104-110) dedica un largo apartado a comprobar la hipótesis de que el filósofo alemán se inspiró en el Calicles platónico para elaborar su concepción moral.

Según Menzel los puntos en los que los principios del Calicles platónico coinciden con los de la teoría moral nietzscheana son los siguientes [8]:

- 1.- La aceptación de una ley natural que sirve de base al derecho del más fuerte y que se manifiesta en el mundo de los animales y en las guerras entre los pueblos.
- 2.- La declaración de que esa ley natural se viola en las comunidades humanas.
- 3.- La creencia en la formación de un concepto moral falso, la “moral de los esclavos”, determinado por la influencia de los débiles.

4.- La afirmación de la necesidad de que se reconozcan derechos privilegiados a favor de los más fuertes, en oposición de la igualdad artificial reinante.

5.- La exaltación del tirano.

6.- El desconocimiento del concepto corriente de virtud, en especial de la moderación y la justicia.

7.- La preferencia de las decisiones de la voluntad sobre el intelecto, y el poco aprecio por la ciencia.

8.- El desprecio por la democracia y por el humanismo. (1964:106).

Si revisamos algunos aspectos de la concepción nietzscheana sobre la moral y la voluntad de poder, veremos cómo efectivamente rechaza la preponderancia de la razón como ente conductor de la historia, no acepta la noción de la historia como progreso ni deposita fe alguna en las posibilidades de la ciencia y la técnica como bases de la redención humana, esto quiere decir que rechaza por completo los valores de la modernidad.

Su moral vitalista promueve el derecho del más fuerte, pero su noción de fortaleza se opone a la reelaboración que en la tradición filosófica occidental ha existido a partir del reacomodo de la virtud helénica de la *andreia* por parte de Platón, y promueve el valor de la visión tradicional helénica de *andreia* como una fuerza vital, una voluntad de vida que necesariamente siempre será voluntad de poder.

Para Nietzsche toda voluntad es voluntad de poder, pues el ser vivo desea, pero además necesita ejercer su voluntad:

Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza -la vida misma es voluntad de poder-: la autoconservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto. (Nietzsche, 1983:34)

En estas líneas vemos cómo el vitalista alemán, en principio, niega la posibilidad de una voluntad de dominación en algún hombre, pues para él todo impulso vital es en principio únicamente voluntad de poder.

Del mismo modo niega el instinto de autoconservación, pues la conservación de la propia vida es sólo una consecuencia de la voluntad de poder. El hombre debe demostrar con su fuerza el derecho que tiene a la vida y a su libertad.

Más adelante leemos:

Y así como hemos de admitir que el sentir, y desde luego un sentir múltiple, es un ingrediente de la voluntad, así debemos admitir también, en segundo término, el pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda; - ¡y no se crea que es posible separar ese pensamiento de la “volición”, como si entonces ya sólo quedase voluntad! En tercer término, la voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo, además, un *afecto*: y, desde luego, el mencionado afecto del mando. Lo que se llama “libertad de la voluntad” es esencialmente el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer: “yo soy libre, él tiene que obedecer” en toda voluntad se esconde esa consciencia... (Nietzsche, F., 1983: 39)

La voluntad de poder como podemos apreciar no es para Nietzsche un producto exclusivo de la razón humana, sino un principio intrínseco de la vida. La voluntad implica no sólo el pensar, el cual reconoce como un elemento necesario, así como el sentir; sino que también y por encima de los otros dos elementos, la voluntad es afecto (deseo en la tradición de Descartes y Espinoza), afecto del mando (voluntad de poder).

La Libertad, para Nietzsche, es el afecto de superioridad, la libertad de la voluntad [9] siempre tiene implícito la necesidad de la satisfacción de las voliciones y esto sólo se puede lograr mediante el reconocimiento y el sometimiento de otros a la voluntad de uno:

...ocurre aquí lo que en toda colectividad bien estructurada y feliz, que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la colectividad. Toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una estructura social de muchas "almas". (Nietzsche, F., 1983: 41).

Como vemos, para Nietzsche todos los sistemas de gobierno, incluyendo los modernos, son el ejercicio de la voluntad de mando de aquellos que se sienten superiores y logran ser reconocidos como tales.

La consecuencia de la visión nietzscheana, inspirada en la de Calicles, de la voluntad de poder en los hombres, será que para él los sistemas de gobierno modernos que pretenden racionalizar el problema de la voluntad de poder buscando salidas hacia la *isothymia* son en consecuencia una fachada, una mascarada.

El gobierno de todos, el valor de la igualdad de la democracia liberal, entendido por Nietzsche al modo de Calicles [10] como el reconocimiento de los débiles - valores que tienen su origen en la tradición socrático-platónica de la razón como fuente del poder orientado hacia el bien común- es en realidad un sofisma que suprime la voluntad de los mejores espíritus, creando una moral artificial basada en la compasión, el dolor y la igualdad -el derecho de todos, el bien común-.

En la visión de Nietzsche, la visión de Calicles, el bien común -el derecho de todos- no puede existir realmente:

¡Y cómo podría existir un "bien común"! La expresión se contradice a sí misma: lo que puede ser común tiene poco valor. En última instancia, las cosas tienen que ser tal como son y tal como han sido siempre: las grandes cosas están reservadas para los grandes, ... ((Nietzsche, F., 1983: 67)

De estas consideraciones podemos afirmar que la filosofía de Nietzsche rescata la postura esbozada por el mismo Platón en la figura de Calicles, entra en una diatriba atemporal, y nos sirve para determinar cómo la fe de la modernidad en la razón (y la secularización de la moral cristiana a través del modelo hegeliano y sus consecuentes derivaciones en el positivismo y el marxismo) son en realidad el ejercicio de la voluntad de dominio por parte de unos, aquellos que en nuestro mundo resultan los más fuertes, sin ser necesariamente los mejores.

Para finalmente conceder la razón al argumento sostenido por Sócrates en este diálogo, y que era del mayor interés para Platón en relación con la vinculación entre retórica y moral: la retórica (las técnicas de persuasión) como instrumento político se encuentra reñida con la idea del bien común como bien para todos, o derecho de todos por igual (sentido que le asignaba Platón a la acción política), pues ésta técnica

siempre se encuentra al servicio de la voluntad de poder de uno, sea un individuo o una clase gobernante y reñida por lo tanto con los intereses de los sometidos a la voluntad del político.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. (1985). *Política*. Barcelona: Orbis.
- CALONGE, J. (1983). Introducción al Gorgias. En: PLATÓN. (1983). *Diálogos*. Editorial Gredos: Madrid. (Vol. II. *Gorgias* 481c ss).
- CAPELLETI, A. (1994). *Estado y Poder Política en el Pensamiento Moderno*. Mérida: Universidad de Los Andes.
- DENNET, D. (1988). *La Actitud Intencional*. México: Gedisa.
- Ferrater, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Ariel: Barcelona (España).
- FUKUYAMA, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. (Traducción de P. Elías). Planeta: Bogotá.
- HEGEL, G. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- HOOBES, T. (1994). *Leviathan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- JAEGER, W. (1962). *Paideia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOCKE, J. (1973). *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Aguilar: Madrid.
- MENZEL, A. (1964). *Calicles, contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Centro de estudios filosóficos.
- NIETZSCHE, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*. Barcelona: Orbis.
- PAJÓN, I. (2004). Calicles y Nietzsche: dos formas contrapuestas de entender el derecho del más fuerte. *Nexo: Revista de Filosofía*. N° 2. pp. 167-176.
- PLATÓN. (1983). *Diálogos*. Editorial Gredos: Madrid. (Vol. II. *Gorgias* 481c ss)

Notas

- [1] En el caso particular de la antigüedad ateniense, Calonge, J (1983:11) hace notar que en realidad la retórica era la única actividad que permitía la participación política, pues quienes no estaban capacitados en el dominio de este arte no se encontraban habilitados para hablar en público. Hoy día

nuestros medios de comunicación y de participación política son más complejos y sutiles. Sin embargo, sólo aquellos que tienen acceso a las maquinarias políticas de financiamiento, publicidad y promoción; se encuentran capacitados para ingresar en la esfera política pública y tener verdaderas posibilidades de acceder al poder político mediante éstas vías. Es en este sentido queremos que se entienda la retórica como una noción amplia que inclusive abarca el uso de los medios de persuasión comunicacionales con fines políticos, en particular la publicidad, estableciendo cierta analogía entre retórica y medios de persuasión en la política contemporánea.

- [2] Me parece importante resaltar aquí la cualidad del uso del lenguaje (en este caso particular la retórica) como medio de persuasión para configurar las creencias y deseos de las personas, ya que esta situación de acuerdo a la teoría sobre la Actitud Intencional de Daniel Dennet (1991) permite la programación de las personas como sistemas intencionales de los cuales es fácilmente predecible su comportamiento a partir del conjunto de creencias y apetencias que comparte como individuo perteneciente a una determinada comunidad. En esta situación se basan muchas de las técnicas de persuasión contemporáneas como la publicidad o la manipulación mediática ideológica.
- [3] Por esta razón se tilda la postura de Polo como inmoral, aunque realmente se trata de una moral propia a la manera que propondrá mucho tiempo después Machiavelo en *El Príncipe*.
- [4] Jaeger, W. (1962: 522) caracteriza el personaje de Calicles como: “un retórico consumado, que además dispone de cierta cultura filosófica y tiene alguna experiencia práctica como político. Desde el punto de vista personal, descuella también sobre los dos representantes de la escuela retórica...” Más adelante Jaeger afirma: “Siempre se ha sospechado que detrás de Calicles se ocultaba un determinado personaje histórico de la alta sociedad ateniense de aquél tiempo. Esta hipótesis es muy verosímil y encierra incluso cierta probabilidad psicológica”. (1962: 525) este comentario se debe a la hipótesis que maneja Jaeger sobre la atracción que en el fondo sentía Platón hacia el vitalismo y la voluntad de poder del ethos propio de Calicles.
- [5] Esta visión vitalista de la voluntad como aspiración al poder se presenta de manera consecuente en Nietzsche, este punto se aborda más adelante.
- [6] Esta es la tesis que esboza G.F.W. Hegel en sus *Leciones sobre filosofía de la Historia* como inicio de la lucha por el reconocimiento entre los hombres y el surgimiento de la relación dialéctica amo y esclavo cuyo fin es la satisfacción del Thymos humano. Éste último elemento lo toma de la filosofía expuesta por Platón en *El Timeo* en relación con la condición del hombre como un ser con amor propio y necesidad de reconocimiento. Mientras Nietzsche, en *Más allá del bien y del mal*, niega en primer lugar que el instinto de conservación de la vida sea un instinto básico del hombre, por el contrario afirma es una consecuencia de su voluntad (la cual no puede ser otra cosa que voluntad de poder) la cual si bien está guiada por el pensamiento y las apetencias, tiene un ingrediente muy importante, los afectos; el hombre desea por afección, la intención de que sus deseos se cumplan es la voluntad, y esta necesariamente implica dominio y sometimiento del otro.
- [7] Este punto se puede apreciar particularmente en Aristóteles, quien en la *Política*, no reconoce la igualdad, la racionalidad y la libertad como condiciones inherentes al hombre, es sólo a algunos hombres, a los griegos, a quienes corresponde esta condición:

La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden. (Aristóteles, Política, Libro Primero, Capítulo I).

- [8] Sobre este punto en particular Pajón Leyra (2004:175) discrepa, argumentando que en realidad aunque existe cierta coincidencia aparente entre ambos postulados morales, en realidad son mayores las diferencias, pues en el caso de Calicles, éste termina sometido a la voluntad de las masas a las cuales desprecia, pues es ante la asamblea que hace sus discursos, les dice lo que ellos quieren oír, con esto piensa dominarlos, pero a la final se somete al gobierno de la asamblea en su aspiración por el poder, son las masas el amo y él el esclavo como una anticipación de Hegel. Por su parte argumenta que Nietzsche si tiene el valor suficiente para vociferar su desprecio por las masas, su Zarathustra no desea seguidores sino compañeros de camino.
- [9] Como se puede apreciar esta noción de libertad está muy lejos de la concepción hegeliana de libertad como autoconciencia del hombre de la condición de ser racional con sus posibilidades y limitaciones.
- [10] Nótese la similitud del pensamiento de Nietzsche con la interpretación que hace Jaeger, W. del personaje platónico: “Calicles declara como la ley de la naturaleza que el fuerte use de su poder para con los débiles. Pero la ley de los hombres se lo impide; le pone trabas al fuerte, se las infunde por medio de la cultura y la domesticación ya desde su infancia y, para mantenerle a raya, le inculca los ideales que benefician al débil. Pero cuando aparece en escena un hombre verdaderamente fuerte, pisotea toda esa pacotilla hecha de letras que son nuestras leyes y nuestras instituciones contrarias a la naturaleza y vuelve a resplandecer de pronto la chispa del derecho de la naturaleza.” (1962: 526).

© Alvaro Molina D'Jesús 2007

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

El URL de este documento es

<http://www.ucm.es/info/especulo/numero35/gorgias.html>

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

