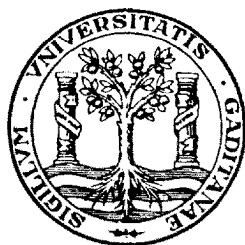


LA FILOSOFÍA, TÉCNICA POLÍTICA Y TERAPÉUTICA

UNA LECTURA DEL *GORGIAS* DE PLATÓN

Rafael Rodríguez Sáñez

Prólogo de Mariano Peñalver



UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
Servicio de Publicaciones
1995

PRÓLOGO

Leer hoy a Platón o cómo respetar la distancia del otro

Mariano Peñalver

Un libro como el presente invita a volver a pensar los modos de acercamiento discursivo a lo otro. Su discreción metodológica, su casi completo silencio sobre la actitud y la manera como ha sido leída la obra de Platón me incitan a reflexionar más sobre la forma del pensar que sobre lo pensado.

No es ni quiere ser, en efecto, un libro sobre los modos de leer a Platón y, sin embargo, declara ser un libro de lecturas que no hablan de sí mismas sino de lo leído. El autor va “a la cosa misma”, dirían algunos, sin detenerse en las disquisiciones eternas sobre el caminar hacia la cosa. Tengo buenas razones para sostener que quizá la discreción metodológica no es ella misma una mera opción metodológica sino un modo de evitar la obligada exhibición de sí mismo que conlleva toda tarea de autoreflexión sobre los procedimientos metódicos seguidos en una tarea filosófica. Según el ejemplo cartesiano, todo discurso del método se formula como un discurso sobre sí mismo que exige ser escrito en primera persona: “...mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne”. El discurso del método con el que se inaugura la modernidad no se presenta como un discurso sobre el método universal sino como la descripción de un ejemplo, el relato de una historia, la narración de un cuento instructivo que es casi “una fábula”, como lo llama el propio Descartes.

La actitud adoptada aquí es la de una conciencia metodológica que prefiere enseñar por el ejemplo (“fabula docet”), enseñar haciendo lo que se quiere enseñar; indicio seguro del docente experimentado y prudente que sabe que sólo se enseña lo que se sabe hacer y no lo que sólo se sabe decir.

Un libro de lecturas sobre el *Gorgias*, como reza el subtítulo, no quiere decir por tanto que el autor no haya querido elegir entre los diversos modos del “leer” sino que ha elegido no hablar de ellos. Esta cautela le permite utilizarlos con libertad y, aunque aquí predomina un cierto tipo de *acercamiento* y una cierta actitud casi constante en el *contacto* con el texto, todas las miradas son permitidas y ninguna es olvidada ni excluida.

Me voy a permitir describir los diversos modos de lectura que de algún modo circulan por este libro como si se tratasen de aplicaciones de algunos de los tipos generales de acercamiento y contacto posibles ante fenómenos de cualquier tipo. La concepción del discurso como una presencia objetiva u objetivable, como un objeto significativo tan secreto, enigmático y oscuro como pueden serlo los objetos y acontecimientos de la realidad no lingüística, tiene más ventajas que inconvenientes metodológicos y, en todo caso, permite la importación en el ámbito de las disciplinas humanísticas de hallazgos y soluciones procedentes de las ciencias naturales o formales.

Motivos y objetos de la mirada.

He aquí la descripción de cuatro tipos de aproximaciones que pueden servir de modelo para las *miradas lectoras* (método y modo de “ver” están siempre recíprocamente implicados) practicadas en el libro que prologamos. Cada modo de lectura (cognoscitiva, hermenéutica, mimética o estética), va acompañada de una actitud práctica o afectiva (la perplejidad, el respeto, el consuelo y la fruición) que es a menudo la más próxima explicación del surgimiento de aquéllos:

a) **La perplejidad y la mirada cognoscitiva.**- Lo otro (lo que, en general, es puesto o se aparece ante la presencia: el suceso, lo dado, lo sobrenido, lo imaginado, lo vivido, lo significado, lo dicho, lo escrito, etc.) es aquí lo que despierta y alimenta la curiosidad y la perplejidad del sujeto.

La perplejidad y la curiosidad ante lo otro suscitan el deseo de dominación racional de lo diverso (la alteridad, problema primordial para el pensar en todos sus niveles, es lo que despierta mi tendencia a someter lo que no se deja identificar con lo propio). Para ello lo otro es conceptualizado y nombrado: integrado en el sistema de conceptos de la colectividad social desde donde es pensado por el sujeto. Lo otro deviene así objeto de conocimiento para el sujeto epistémico (el historiador, el sociólogo, el antropólogo, el lingüista, el filólogo, el metafísico, el psicólogo, el científico-natural, el lógico, el epistemólogo, etc.).

Si el objeto se resiste a ser integrado en el sistema establecido de conceptos, el sujeto epistémico busca una nueva complejión conceptual que permita re-objetivar el suceso (darle un estatuto conceptual nuevo a través de las operaciones epistémicas de estructuración, descripción y nominación) para así poder formular las nuevas constantes (propiedades, comportamientos, leyes o regularidades formales, espacio-temporales, metafísicas, semánticas, lógicas, etc.) que pueden serle atribuidas (y de los que se pueda dar razón experimental o discursiva).

Un texto como el *Gorgias* platónico despierta, desde el punto de vista cognoscitivo, una selva de problemas filológicos, culturales, histórico-filosóficos, antropológicos, etc. cuyo planteamiento y resolución alimenta, explícita o implícitamente, muchos de los desarrollos de este libro. El trabajo que prologamos no se detiene en este estadio de la investigación (por el que transita, sin embargo, con competencia y rigor), como condición necesaria para poder abordar otros niveles de lectura.

b) **El respeto y la mirada hermenéutica.**- El objeto investigado, una vez dominado cognoscitivamente, es decir, concebido en tanto que totalidad significativa y dotado de las constantes que le han sido atribuidas por la razón científica, es sometido ahora a la *razón comprensiva*: su sentido es asumido, total o parcialmente, en el horizonte referencial, pasado, presente o futuro, del sujeto racional colectivo en cuyo nombre lo *comprende* el intérprete.

En una primera acepción, *comprender* implica tomar consigo, tomar para sí, traducir, asumir, asimilar, apropiarse del sentido valioso de lo otro en lo que éste tiene de único y singular. Introducirlo en el horizonte contextual del intérprete de tal modo que la especificidad cultural desde la que habla (lo que Gadamer denomina “el prejuicio”) quede a su vez modificada por aquella nueva presencia.

El sentido de lo otro objetivado interpretable (una singularidad concebida como totalidad significativa, sea un discurso científico o metafísico, un comportamiento socialmente significativo, un objeto reputado como artístico, un suceso históricamente conceptualizado, el conjunto articulado de una cultura, etc.), es su *sentido total*, (que se identifica también de algún modo con su *sentido final y comunicativo*), en lo que el sentido contiene de *valioso* (la mirada hermenéutica implica, como ninguna otra, el respetar, *re-spectare*, el mirar atento hacia el otro) para la colectividad en cuyo nombre es interpelado por el intérprete: el objeto interpretado responde a sus preguntas e inquisiciones, lo instruye sobre lo que confiesa ignorar, le ofrece (sin imposición) soluciones a sus perplejidades y enigmas, esclarece oscuridades socialmente compartidas.

A este nivel del sentido total del texto, que es el que más explícitamente predomina en esta lectura del *Gorgias*, volvemos unas líneas más abajo en torno a la relación aludida entre la finalidad del discurso y la comunicación y el respeto del otro.

c) **El consuelo y la mirada mimética.** El objeto (legible, perceptible o practicable, con frecuencia ya ampliamente conceptualizado y profusamente interpretado), se ofrece o es buscado a veces como recurso último (no deducible ni cognoscitiva ni hermenéuticamente) contra el miedo, el dolor y la muerte.

El objeto, que se atribuye (o al que es atribuido) el poder de enseñar, de sanar, de proteger, ofrece al sujeto confiado y creyente consuelo presente y esperanza futura de alivio o superación de los males que acompañan inevitablemente a la vida frágil y mortal del hombre.

El objeto ideologizado, imitable o consolador, apela a la imaginación pero sólo puede satisfacer los anhelos despertados por su poder de seducción en el ejercicio mismo de su *mímesis* y reiteración. Los objetos consoladores así cargados de peso ideológico o mimético (las utopías, los textos que, por sí mismos o por una tradición secular, se proponen como ejemplares y modélicos, los discursos que apelan a la creencia, esto es, al “consentimiento sin evidencia racional”, por decirlo con palabras de Santo Tomás), responden y satisfacen en general ciertos déficits de la praxis y de la afectividad y es en estos ámbitos donde sólo logran cumplirse plenamente. Como es sabido, su explotación racional, una vez cargados ideológicamente, está llena de peligros y de malentendidos que no siempre es fácil sortear.

No hay mirada que, de algún modo, no busque consuelo a algún escondido dolor, a alguna secreta herida. No hay objeto que escape a esta mirada buscadora de consuelo. Tampoco, ¡de sobra es sabido!, los textos de Platón. Durante siglos alimentaron o procuraron alivio a mundos cristianos, judíos o islámicos, que leyeron como suyos, o como origen de los suyos propios, discursos paganos que obviamente no fueron escritos para ellos.

Sólo la discreción y la elegancia pueden hacer hoy admisible una mirada que bajo la racionalidad y la distancia deja vislumbrar ese cierto temblor del que espera tácitamente una respuesta. Y éste es también el modo delicado como el Platón aquí leído y presentado parece despertar y satisfacer aquella búsqueda.

d) **La fruición y la mirada estética.**- El objeto conceptualizado como bello y asumido como valioso (quizá también cargado del valor de lo imitable y consolador) puede ser contemplado como pura fuente de gozo desinteresado (más acá o más allá de la perplejidad de la razón cognoscitiva, más acá o más allá de la razón comprensiva, más acá o más allá del consuelo que puede procurar).

El objeto conocido e interpretado (dominado cognoscitivamente y asumido hermenéuticamente), se ofrece a veces al contemplador como ocasión presente de placer y gozo. No se aparece propiamente como un objeto terminado y concluso sino como un campo inacabable de experiencias, como una *virtualidad de mundos*. Lo estético del objeto no es algo abarcable que pueda ser pensado como cosa, entidad o sustancia que contenga o se confunda con la propiedad denominada belleza, eso que suscita un cierto disfrute no confundible con ningún otro. El objeto bello es el centro activo o pasivo de acciones o reacciones, origen o destino de afectos, de pensamientos, de tomas de conciencia.

Un escollo metódico, aquí hábilmente sorteado, para una mirada comprensiva de lo otro es el dejarse tentar por el solapamiento entre objeto comprendido y objeto contemplado. El de confundir la *satisfacción* experimentada en la interpretación del sentido valioso de un acontecimiento significativo y la *fruición* estética proporcionada por la contemplación de un objeto artístico o literario. Los ámbitos de ambos acercamientos y deleites son en efecto colindantes y en muchas ocasiones parecen confundirse.

Lo que les asemeja es efectivamente la búsqueda del sentido *final objetivo* de las totalidades culturales singulares (propia de la razón compren-

siva) y la búsqueda de la *finalidad subjetiva*, la finalidad sin fin kantiana, que caracteriza a la contemplación de la obra de arte individual. Sin embargo, entre otras diferencias, hay que advertir que la “satisfacción” hermenéutica del intérprete (que a veces se confunde absolutamente con la fruición estética, como sucede en los discursos puramente ensayísticos) sólo puede quedar confirmada racionalmente si *a posteriori* es compartida efectivamente por la colectividad social desde la que se ejerce la comprensión, mientras que la fruición estética, aunque esté siempre nutrida y estimulada por las valoraciones del grupo social donde se genera, puede siempre lograr ejercerse plenamente como acto estrictamente individual. La pretensión a la universalidad del juicio estético kantiano es en efecto sólo un *a priori* del juicio estético, el cual no precisa confirmación ni consenso posterior empírico para producir en el individuo contemplador efectos gratificantes.

Esta apelación (kantiana) al elemento de la finalidad, común al juicio reflexionante y al juicio estético, me invita a esclarecer aunque sea brevemente aquella alusión a la finalidad del sentido, objeto último propio de la razón hermenéutica.

La finalidad del sentido del discurso y el respeto del otro sujeto.

La mirada hermenéutica, tal y como la hemos descrito en su comparación con los otros tipos de acercamiento al objeto, aparece en efecto como una actividad más próxima a la razón teleológica, en el sentido kantiano de la expresión, que a la razón cognoscitiva. La comprensión hermenéutica consistiría, en último término, en la búsqueda, reflexión y, en su caso, apropiación, del *sentido final de las totalidades singulares* ya sometidas al tratamiento previo de formalización (en cualquiera de los sentidos posibles de esta expresión) propios de toda intervención cognoscitiva.

El fin de una singularidad compleja, aquello que orienta y totaliza la complejidad de fuerzas de las que se compone y que el análisis ha descubierto, posee un carácter que lo enlaza con la generalidad de las cosas: como afirmaba Aristóteles, gracias al concepto de fin todo acontecer particular se reasume en un todo. Podemos añadir entonces que ese todo en el que se reasume lo particular sería aquello por lo que justamente una singularidad puede comunicarse con otras. El intercambio, la comunicación entre entidades separadas sólo pueden pensarse en el ámbito de la comunidad de fines.

El sentido final de una totalidad significativa es justamente aquello por lo que comunica con otras. Solo el sentido final de una configuración significativa es lo que puede ser comprendido como asumible (compartible) por otra configuración de sentido.

La tarea que promueve la mirada comprensiva mantiene pues a un tiempo compromisos subjetivos y objetivos en el sentido de que instaura *una relación comunicativa con otros sujetos* (particulares o colectivos) a través de *la comprensión racional de la significación y valor finales de las totalidades objetivas singulares (discursivas o no) asignables como efectos (signos, síntomas, índices, señales) de aquéllos sujetos u operadores.*

La objetividad significativa que se ofrece a la razón comprensiva se distingue pues del objeto que suscita la dominación cognoscitiva, la sumisión mimética o la fruición contemplativa. No es objeto conceptuable ofrecido a la razón cognoscitiva puesto que ya ha sufrido esta operación previa sin la cual ninguna comprensión puede pretender a la racionalidad. No es objeto ideologizable, imitable o consolador que se propone a la imaginación como paradigma, ejemplo, modelo, orientación, utopía, estímulo o catarsis de la conducta, porque el intérprete experto y prudente es el que sabe discriminar los ámbitos del creer y del comprender. No es tampoco objeto estético que se ofrece al placer libre y desinteresado del contemplador, aunque las afinidades y semejanzas entre la mirada hermenéutica y la mirada estética expliquen a veces la confusión entre objeto comprendido y objeto contemplado.

Comprender hoy el texto platónico implica en suma hacer *vibrar hermenéuticamente* en la caja de resonancia de nuestra cultura los armónicos racionalmente interpretables del sentido final valioso contenido bajo forma *discursiva* en la obra platónica: conceptos, juicios, razonamientos, argumentaciones, concepciones globales, mitos, creencias, negaciones, comportamientos verbales de todo tipo.

La imagen de la caja de resonancia (de nuestra cultura) en cuyo ámbito hay que hacer vibrar hermenéuticamente el sentido final de lo otro significativo descubre no sólo el aspecto asimilador y comunicativo de toda comprensión (lo que Gadamer describe con la imagen espacial de la fusión de horizontes) sino que metaforiza un aspecto no siempre subrayado en la interpretación de textos: acoger y respetar la alteridad del otro en lo que tiene de otro.

Lo que yo hago “resonar” no es sólo lo que encuentro de *común* a ambos horizontes sino el horizonte otro en lo que tiene de radicalmente *diferente* para el resonador que lo acoge, que es justamente mi capacidad de comprensión. El intérprete de una partitura no actúa de otro modo respecto a lo escrito por el compositor: interpretar es literalmente hacer presente (con todas las riquezas de lo real perceptible) la virtualidad de sonidos y ritmos contenida en un texto escrito. Sólo por la interpretación, lo escrito en la partitura genera un nuevo objeto perceptible que entra a formar parte del mundo de la percepción.

El intérprete no es el que selecciona en lo otro aquello en lo que reconoce su propia identidad sino el que acoge lo diferente en toda su *opacidad*, quizá invencible, para “dejar, como escribe Gadamer, que el texto le diga algo”. Comprender hoy a Platón no es entonces meramente encontrar en qué sentido seguimos siendo griegos; o, lo que viene a ser lo mismo, comprender no es reducir lo otro a mí mismo. La comprensión requiere un esfuerzo quizá doloroso porque exige una disciplina y una renuncia: acercarse al otro conservándolo en la integridad de su especificidad y consentir con la diferencia que esa alteridad instaaura en mi propia identidad. Paul Ricoeur nos está enseñando a pensarlo desde el título mismo de su último gran libro: *Soi-même comme un autre*.

El problema no es hoy el de encontrar lo que nos une con los otros constituyendo los puentes y mediaciones que puedan hacer posible una comunidad de intereses o de afectos. El problema y quizá el desafío de nuestro tiempo no es ya el de cómo congregarnos en la unidad de lo común. Por decirlo en el contexto metafísico de *El Sofista* platónico: no se trata de reconstruir el silencio de la esfera parmenídea después de haber transitado por la agitación vacía de la hipercomunicación heracliteana. No puede ser cierto ni que “nada pueda comunicar con nada” ni que “todo tenga el poder de comunicar con todo” (251 c - 253 b). Las cosas se relacionan entre sí como las letras de un lenguaje: según un orden que es el que asegura la significación.

La tarea del filósofo es la de descubrir ese orden de la significación y enseñar a consentir con la necesaria multiplicidad de lo diferente. Sólo así podrá llegar a comprender (como en *El Sofista* platónico) la alteridad que late en el seno de toda identidad.

Hay mucho de esta nueva y antigua sabiduría en este bello libro.

INDICE

Prólogo (<i>Leer hoy a Platón o como respetar la distancia del otro</i>) de Mariano Peñalver Simó	I
I. Introducción	
1. La cuestión del objeto del <i>Gorgias</i>	6
2. Acción y personajes	18
3. Fecha dramática y de composición	28
II. La filosofía, técnica política	
1. La <i>techne</i>	31
1.1. Caracterización general	32
1.2. División	38
2. El <i>eidolon</i> de la técnica	45
2.1. La sofística, cosmética del alma	49
2.2. Las dos clases de retórica	56
3. La filosofía	
3.1. La posición de Calicles	69
3.2. La filosofía, técnica universal	81
4. La lengua de la filosofía	93
4.1. Requisitos, formalidades y cortesías	95
4.2. La refutación	100
4.3. El examen	107
4.4. La posición común	113
4.5. Apéndice: Reproches a Sócrates y presencia de espectadores	123

III. El más bello examen: los géneros de vida	127
1. La naturaleza y el hombre natural	
1.1. La solución de Calicles	128
1.2. La posición de Sócrates	134
2. El tirano	
2.1. Posición de Polo y Calicles	140
2.2. Posición de Sócrates	143
3. El político	
3.1. La situación de hecho	149
3.2. Valoración y propuesta socráticas	157
4. El orador	
4.1. La posición de Gorgias	168
4.2. Respuesta de Sócrates	175
5. El particular	186
IV. La enfermedad del alma	191
1. La injusticia como enfermedad del alma	194
2. La cobardía como enfermedad del alma	204
3. La impiedad como enfermedad del alma	207
4. El poder como enfermedad del alma	209
5. La insensatez y la intemperancia como enfermedades del alma	211
V. La salud del alma	216
1. La caracterización del bien	217
2. La justicia como salud del alma	226
3. La moderación como salud del alma	233

VI. Las razones de la preferencia	237
1. Primer argumento: el orador conoce la justicia y obra justamente (449d-461b)	238
2. Segundo argumento: hacer lo que me parece mejor/hacer lo que quiero (466b-468e)	243
3. Tercer argumento: cometer injusticia es peor que recibirla (474b-475e)	257
4. Cuarto argumento: sufrir el castigo, mejor que no sufrirlo (476a-477a)	261
5. Quinto argumento: el placer y el bien no son la misma cosa (495a-496b)	275
6. Las razones del relato escatológico	279
VII. Epflogo	290
VIII. Bibliografía	301

I. Introducción

1. LA CUESTIÓN DEL OBJETO DEL *GORGIAS*

Los intérpretes de Platón han tratado de explicar, desde antiguo, cómo debe ser entendido el subtítulo del *Gorgias*, que dice *Sobre la retórica*, y del que en la antigüedad Olimpiodoro ofreció una muy conocida explicación: el *Gorgias*, dice, trata 'de los principios éticos que conducen a la felicidad política' (...περί τῶν ἀρχῶν τῶν ἠθικῶν...τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν)¹, y no, exclusivamente, de la retórica. El subtítulo tendría mayor justificación si el diálogo acabara tras la conversación con Gorgias, en cuyo caso sería semejante a cualquiera de los llamados socráticos², aunque manteniendo con ellos la diferencia de que el objeto de la indagación, la retórica, sí es definida sin ningún titubeo ni perplejidad (455a). Pero no acaba al terminar la conversación con Gorgias, sino que continúa con la conversación con Polo a cuyo término entra Calicles en una nueva conversación. Con la entrada de los nuevos interlocutores no desaparece la cuestión de la retórica, pero tampoco puede decirse que se trate de una presencia única ni tampoco de aquella a la que se dedique la mayor atención. La crítica ha tratado de dar razón del subtítulo y de su relación con el texto del diálogo. Así Dodds, en su ya clásica edición crítica del *Gorgias*³, considera que decir que el

¹ *Olympiodori In Platonis Gorgiam Commentaria*. 1970.

² Así, entre otros, A. Cappelletti, 1967, 39, E.R. Dodds, 1959, 195, E. Méron, 1979, 44, P. Shorey, 1962, 136.

³ 'Nadie puede escribir sobre este diálogo sin reconocer su deuda con el comentario ejemplar de E.R. Dodds', escribe Guthrie (W.K.C. Guthrie, IV, 277).

tema del *Gorgias* es la retórica es correcto, pero insuficiente⁴, y propone como objeto del diálogo, por un lado, la retórica, y, por otro, la *eudaimonia* o felicidad, analizando cómo se entremezclan uno y otro y presentando la siguiente ordenación esquemática, en la que **a** significa retórica y **b** el modo de vida que lleva a la felicidad:

Sócrates- Gorgias	
a (b)	449c- 461b
Sócrates- Polo	
a	461b-466a
b	466a-480a
a	480a-481b
Sócrates-Calicles	
b a	482c-486d
b	486d-500a
a	500a-503d
b	503d-515b
a	515b-521a
b	521a- 526d
a b	526d-527e ⁵

disposición que es seguida por M. Canto en su edición del diálogo⁶. Algo semejante afirma Guthrie, siguiendo a Duchemin y Taylor⁷. La crítica e interpretación platónicas de nuestro siglo, en oposición a la del XIX y al carácter ahistórico que la distinguió (Ritter, Windelband, Zeller) ha insistido en las relaciones entre biografía y filosofía y acentuado la importancia que los problemas políticos por un lado y los irracionales y religiosos por otro, tienen en la obra platónica; K. Hildebrandt, W. Jaeger y A. Diès pueden considerarse representantes de esta tradición interpretativa que tuvo su origen en Wilamowitz⁸, y que, en ediciones recientes del *Gorgias*, siguen G. Reale⁹, que considera que en

⁴ Dodds, 1

⁵ Dodds, 3.

⁶ M. Canto, 1987, 22.

⁷ Guthrie, IV, 290.

⁸ U. Wilamowitz, 1962², K. Hildebrandt, 1959, W. Jaeger, 1967, A. Diès, 1927.

su lectura hay que tener en cuenta el interés político del filósofo que va a dirigir la ciudad, A. Cappelletti¹⁰, que con Dodds piensa que es insuficiente decir que trata de la retórica y propone el de cómo vivir dentro de la polis y U. Schmidt¹¹, para quien el problema de la política sobresale de todos los demás, pudiéndose distinguir en él un nivel descriptivo y otro prescriptivo. La afinidad entre retórica y política hace que estos estudiosos no vean ninguna incompatibilidad entre el subtítulo del diálogo y su real tratamiento de la cuestión política, o, como dice J. Calonge en su propia edición, que en el *Gorgias* Platón ataque a la política a través de la retórica¹². En su reciente y pulcra edición en lengua francesa, M. Canto¹³ propone que la variedad de temas tratados y aludidos en el diálogo sean ordenados en dos grupos, uno de los cuales englobe las cuestiones relativas a la retórica, y el otro las cuestiones relativas a la justicia y a la filosofía como compromiso de vida y manera de vivir. Sigue, pues, a Dodds, y, al igual que él, piensa que ambos grupos se interfieren y confunden dado que, desde el principio, la crítica a la retórica está dirigida por la voluntad de definir el género de vida que se debe adoptar. Una parte significativa de la crítica coincide, por tanto, en que la declaración del subtítulo es insuficiente y que, afirmándola, no se hace justicia al contenido del texto. Y dada la relación entre oratoria y política por una parte, y política, justicia y cuestiones relativas a los fines de la vida, como la felicidad, por otra, han tratado de ampliar el subtítulo con las alusiones y referencias a la justicia, la felicidad y la vida en la ciudad. Algunos añaden que si Platón lo llamó *Gorgias* y no *Calicles* fue, precisamente, para señalar el origen retórico de muchas de las posiciones inmoralistas que se daban en Atenas¹⁴.

⁹ G. Reale, 1990⁹.

¹⁰ A. Cappelletti, o.c.

¹¹ U. Schmidt, 1980.

¹² J. Calonge, 1983, 12.

¹³ M. Canto, o.c.

¹⁴ G. Reale, λ

Nosotros creemos que el *Gorgias* se ocupa de todas esas cuestiones y también de otras muchas, pero nos encontramos más cerca de E. Méron¹⁵ cuando afirma que el tema principal del *Gorgias* es el de saber de qué modo hay que vivir (500c), y también de O. Apelt¹⁶ cuando afirma que la finalidad del diálogo es dilucidar cuales son los fines de la vida humana, así como de Y. Lafrance¹⁷ que se manifiesta de manera semejante. Pero creemos que en el planteamiento y desarrollo de este problema central hay una diversidad de niveles que si se contemplan aisladamente los unos de los otros pueden producir, quizás, una impresión equivocada acerca de los problemas que en cada uno se plantean.

En un primer momento encontramos la crítica a la retórica y la política practicadas en Atenas, bajo la forma del desdén de la misma cuando se la entiende como un fin en sí misma o como una profesión a la que merezca la pena dedicar la vida. Esa crítica está presente en todo el texto y, en muchas ocasiones, es áspera y dura y ni siquiera respeta a los grandes políticos del pasado. Hay una condenación clara de esa política y de las figuras humanas que la encarnan, el orador, el político profesional o activo y el tirano como ideal de poder. Hacia el pasado, la crítica se convierte en imputación a aquellos otros políticos de ser la causa de los presentes males de Atenas. En el fondo de la crítica se encuentra el rechazo a que la política pueda ser considerada, a la manera en que se ejerce en Atenas, una actividad estimable; el político convierte en fines lo que de por sí son medios y hace de su actividad una práctica sometida a unas reglas estrictas cuya ignorancia convierte a los hombres en inhábiles para los asuntos importantes, cuando no en débiles y añados. Así lo dirá Calicles en el discurso en el que dignifica a la política y menosprecia a la filosofía (484c-486d). El primer momento de la crítica socrática es, precisamente, hacer ver a sus interlocutores que la política ateniense

¹⁵ E. Méron, o.c.

¹⁶ O. Apelt, 1955¹.

¹⁷ Y. Lafrance, 1969.

no es una actividad apreciable y que su pretendida grandeza puede ser desmontada con facilidad. Así, la retórica del político no llega a tener el estatuto teórico de la *techne* ni sabe crear enseñanza o conocimiento sino que es una rutina halagadora que, en el mejor de los casos, persuade sin instruir. Por ello, los políticos desconocen los fines y equivocan la estrategia; el resultado de estas actitudes ha sido en Atenas la formación del orgullo imperialista, primero, y la guerra, después¹⁸. Por tanto, este primer momento de la crítica manifiesta que la política procede, en lo teórico, fundándose en la ignorancia del objeto con el que trata y de los fines que le corresponden, y, en lo práctico, en el halago permanente de una práctica rutinaria avalada por la experiencia para conseguir el éxito. Esta condenación de la política ateniense justifica, sin duda, el tono que muchos críticos advierten en el *Gorgias* de una cierta retirada de la ciudad y de una cierta ruptura de lazos con ella¹⁹. Nosotros creemos que es una ruptura con una situación muy precisa, pero no con la ciudad, y con una política determinada, pero no con la política, como esperamos poner de manifiesto a lo largo del presente estudio. Podemos adelantar aquí una de las razones por las que se manifiesta que en el *Gorgias* no hay ruptura con la ciudad ni con sus leyes e instituciones: es la doctrina sobre el castigo, que es doctrina central del diálogo. Como es sabido, Sócrates defiende que el que ha delinquido y cometido injusticia debe presentarse ante el juez para que le señale el castigo con el que recobrar el equilibrio de la salud perdida. Pero Sócrates, al defender el poder terapéutico del castigo impuesto por los jueces, no está hablando de un orden futuro ideal en el que ciudadanos y legisladores puedan tener constancia del buen funcionamiento de todas las instituciones, o en el que pueda haber garantías de la rectitud de los jueces y el arrepentimiento de los malhechores. El contexto indica que habla del orden político del presente, el mismo al que critica y condena pero con el que parece dispuesto a mantener estas relaciones de confianza en la bondad de alguna de sus

¹⁸ D. Plácido, 1985, 46.

¹⁹ Wilamowitz, I, 158; Gomperz, II, 374.

instituciones. Es un caso ejemplar que muestra cómo la crítica de la situación no significa retirada de la ciudad ni ruptura con ella. No tenemos constancia, en efecto, de que en ningún lugar o momento, Sócrates exhortara al aplazamiento de la vida recta y buena, sino que, por el contrario, invitaba al cumplimiento de ella como si cada circunstancia presente fuese ya el orden definitivo. Así, pues, tanto como en el *Critón* está presente en el *Gorgias* la aceptación de la legalidad ateniense apelando para ello a una razón que confía en la bondad de lo que hay y no pospone su compromiso hasta que tenga lugar el cumplimiento de una situación más acorde con el propio pensamiento e interés²⁰. No se rompe, pues, según creemos, el compromiso de Sócrates con la ciudad que es un compromiso racionalmente establecido y libremente aceptado y que Platón continúa con el intento de conseguir que la ciudad sea mejor y más parecida a las exigencias de la justicia.

Por ello, el segundo momento de la crítica consiste en replantear cuales son los fines que corresponden a la naturaleza humana con el fin de que, una vez aclarados y establecidos, puedan ser practicados y vividos con la convicción de que en su realización está la de la propia naturaleza. Es lo que estudiamos en los capítulos IV y V como análisis de los estados de salud y de enfermedad del alma y del cuerpo. El buen estado del alma y también del cuerpo es la proporción y el orden entre lo diverso y el ajustamiento con los otros hombres en la amistad, la justicia y la convivencia. Cada hombre debe tratar de conseguir en sí mismo ese estado saludable. La justicia, la moderación, la piedad y la valentía forman el contenido de la salud del alma y, al igual que tratándose del cuerpo, a ella hay que dedicar el máximo esfuerzo y atención. Es probable que se consiga más fama con la dedicación a la política que con esta otra dedicación que es socialmente insignificante. Pero aquí debe comenzar el trastocamiento en la valoración de las

²⁰ Ver III, 4.

cosas estimables que con tanta agudeza advertirá Calicles en la posición socrática (481b-c). Y es que habrá que replantear también las bases de la estimación social y las concepciones vigentes acerca de lo que es valioso y bueno. En Atenas hay tendencia a valorar lo que luce con olvido de lo que vale, siendo así que no todo lo valioso tiene el carácter de brillante. Por ello, recuperar el sentido de que la salud del cuerpo y del alma es algo en sí estimable es recuperar un recto sentido de las cosas valiosas y aprender a valorar al maestro de gimnasia más que al peluquero o al maquillador. Nadie desea la enfermedad y de nadie puede decirse que lleve una vida grande o valiosa teniendo el cuerpo enfermo; del mismo modo, nadie llevará una vida grande o valiosa con el alma enferma. Y, sin embargo, hay quien envidia a los políticos y a los tiranos que cometen la injusticia y viven en la situación de enfermedad. Queda abierta, naturalmente, la posibilidad de la curación y es la actividad a la que se dedican los técnicos de la salud. La distinción entre el cuerpo y el alma, que está permitiendo la analogía de su mutua implicación y funcionamiento, está presente también como una de las causas que explica esta tendencia de muchos atenienses a preferir la buena cocina, estando enfermos, al tratamiento riguroso que prescribe el médico. Pero la tarea de la vida humana es apreciar la salud y fomentarla mediante el régimen de vida (*δίαιτα*) que la favorece. En este desplazamiento de los intereses primordiales de la vida, encuentra su lugar la rehabilitación de la figura del particular (*ἰδιώτης*), muy presente en el *Gorgias*, y que no debe confundirse con desprecio de lo público o desinterés por lo político²¹. El particular aparece como el hombre que tiene salud en el alma por practicar la justicia y no hacer demasiado caso de la variedad de incitaciones que pueden convertir la vida en una 'agitación estéril' (526c)²². Con la clara intención de separar la vida recta de la práctica política, propone Platón como modelo, no los afanes de oradores y políticos por sobrevivir y 'dominar a

²¹ Barker considera que en Platón está planteada la distinción entre sociedad civil y estado, y cita *República* 473c. (E. Barker, 1959, 115)

²² Traducción de A. Croiset (1984, 223)

los demás en la propia ciudad' (...ἀμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω) (452d), sino al particular que ha vivido justa y 'piadosamente y sin salirse de la verdad' (...δσίως βεβιωκῦιαν καὶ μετ' ἀληθείας...) (526c). Es la presencia socrática de la necesidad del mejoramiento individual antes de la dedicación a la ciudad y, en todo caso, concebidas ambas como tareas inseparables²³. No se consigue, pues, la excelencia de la vida con el poder y la riqueza, ni es la política la actividad primera en rango a la que hayan de sacrificarse otras aspiraciones. El particular queda rehabilitado pero no por serlo, sino porque tiene más posibilidades que el político de vivir ordenada y rectamente. Y si se quiere que la política deje de ser la práctica venal y violenta que es en Atenas, el remedio socrático es el cuidado del alma y la buena condición moral de los que se dediquen a ella.

El tercer momento es, por consiguiente, que sólo cuando alguien tiene el alma sana puede pensar en dedicarse a la política o a lo que mejor le parezca (Κἀπειτα οὕτω κοινῇ ἀσκήσαντες, τότε ἤδη, ἐάν δοκῇ χρῆναι, ἐπιθησόμεθα τοῖς πολιτικοῖς, ἢ ὁποῖον ἂν τι ἡμῖν δοκῇ, τότε βουλευσόμεθα...) . Esta peculiar dedicación quiere decir, en primer lugar, que no es la política la ocupación única que llena la totalidad de la vida, como muchos de los políticos atenienses piensan; que, en segundo lugar, nadie debe dedicarse a ella antes de gozar de la salud del cuerpo y del alma, y, en tercer lugar, que sólo así el político, como cualquier otro técnico, está en condiciones de poder demostrar ante la Asamblea y allí donde fuese requerido el buen estado de su alma como prueba de estar en condiciones de realizar en los demás lo que ha sabido conseguir en sí mismo. El particular de alma sana, un filósofo, quizás (526c), será quien deba gobernar por el sólo atributo del estado saludable de su alma, cuya presencia llegará a los ciudadanos con evidente transparencia. Creemos que no intenta Platón restaurar el sistema de

²³

T. Calvo, 1986, 119.

la antigua aristocracia ni tampoco reimplantar la oligarquía²⁴, sino fundar la convivencia civil en una base nueva. Esta moralización debe llegar a todos los ciudadanos, pues se dirige a la ciudad entera y no a una parte de ella. El texto dice que, cumplido el requisito de la salud del alma, *...nos aplicaremos a los asuntos públicos o deliberaremos qué otra cosa nos parece conveniente...*(527d).

El momento siguiente será, pues, el de cómo persuadir a los ciudadanos acerca de la conveniencia de esta vida, a la que Sócrates ha exhortado dialécticamente. La conversación filosófica, a la que el *Gorgias* dedica una repetida reflexión sobre sus requisitos y posibilidades que desarrollamos en el capítulo II, 4, es un procedimiento ejemplar, aunque largo en el tiempo y costoso en esfuerzo. Uno de los reproches que Sócrates dirige a la retórica es, precisamente, el de no poder instruir en el breve espacio de tiempo de la duración de los discursos (455a). La conversación filosófica, en cambio, requiere disponibilidad de tiempo, ocio, paz de espíritu, concentración en el asunto que se debate, memoria, buena disposición hacia el interlocutor²⁵, requisitos que, además, no siempre garantizan el éxito. Por otra parte, el procedimiento apela directamente a la racionalidad ajena a la que se exige, tanto como a la propia, el cuidado de no dejarse influir por los elementos ajenos a ella misma. Este procedimiento es, probablemente, inmejorable, aunque, desde un punto de vista de lo que pudiéramos llamar generalización de sus propios resultados, resulte irrealizable. Platón ha advertido que se necesitaría para ello '...alguien capaz de pasarse la vida sentado junto a cada individuo para poder así ordenarle con exactitud lo que le conviene...' ²⁶, poco más o menos que muchos Sócrates manteniendo con los ciudadanos conversaciones interminables. Se podría decir que, quizás, Sócrates no

²⁴ Menos aún que ahora, según dice la aventurada hipótesis de Popper, los modos originarios de los dorios en la época del establecimiento y la conquista. Cfr. Popper, 1967, 76 ss. Cfr. también M. Fernández Galiano, 1972, 271.

²⁵ Ver II, 4.

²⁶ *Político*, 295b

aspirase a tanto, situado, como estaba, en los márgenes de la ciudad y que no intentaba sino remover la atención de los que encontraba y ponerlos en disposición de examen y diálogo sin que la perspectiva de una acción global y una estrategia política figurasen entre sus intereses inmediatos. La influencia del examen socrático sólo puede llegar a un número reducido de ciudadanos por sus propias exigencias de duración temporal no fijada e infijable con la que puede proceder con '...libertad en el uso de los rodeos necesarios aunque alarguen la conversación...y la elección de los atajos que eviten una búsqueda vana'²⁷. Pero, además, el procedimiento puede encontrar, como de hecho lo encontraba, un obstáculo mayor y más insalvable en la débil presencia de la racionalidad de algunos interlocutores. Quizás la confianza socrática en el método y el convencimiento en la bondad y la presencia de la razón le hizo no valorar esta dificultad en su justa medida. Además, si la dialéctica no progresa, se la abandona y, en ocasiones, Sócrates remite el interlocutor a los sofistas cuando considera que éste era más sujeto de aprendizaje que de búsqueda²⁸. Pero para Platón parece que sí era una exigencia de su propio planteamiento el hacerse cuestión de esta dificultad y tratar de resolverla, pues la continuación del proyecto socrático que intenta, reclama que un plan generalizado pueda llegar a toda la ciudad. Qué hacer con los de débil razón y cómo persuadir a la variedad de figuras que la humanidad produce es una cuestión presente del platonismo²⁹, qué hacer con la exigencia de universalidad que Platón considera que tiene el método, cuando no todos los interlocutores son tan escogidos como Teeteto y ni siquiera tan vehementes como Calicles.

Creemos que en el texto del *Gorgias* está presente la dificultad sin que se la oculte o disimule. Por una parte, la exigencia de la dialéctica desarrollada en tres

²⁷ M. Canto, 48.

²⁸ *Teeteto*, 151b.

²⁹ Es una cuestión que ha sido objeto de un estudio reciente: A. Vallejo, 1993.

conversaciones sucesivas en las que la fuerza de las posiciones que emergen pone de manifiesto esa especie de inadecuación que hay entre la firmeza de un principio (el del castigo, por ejemplo) y la debilidad de la manera en la que se expone³⁰; por ella, por la debilidad, jamás se da por cerrada una cuestión, a la que el director del diálogo vuelve una y otra vez, al cambiar de interlocutor. Interlocutores, a su vez, que no son meros respondientes sino adversarios duros y curtidos, aunque más educados en retórica que en el arte de la conversación. Y a la vez que realizada en tres escenas sucesivas, la dialéctica es en el *Gorgias* objeto de reflexión y sobre ella misma y sus condiciones formales se teoriza y se detalla también qué debe ocurrir para que una posición cualquiera aceptada por ambos interlocutores pueda ser verdadera. Pero, al mismo tiempo que el procedimiento es canonizado y perfeccionado teórica y prácticamente, aparecen en el texto las manifestaciones también teóricas y prácticas de la irracionalidad que puede alojarse en el alma humana así como de su carácter cambiante y veleidoso. En cierto modo, Calicles es propuesto como ejemplo de este tipo de interlocutor. Sus evidentes buenas cualidades, reconocidas y estimadas en el diálogo, conviven, por propia decisión, con el proyecto de satisfacer todos los deseos con fuerza e inteligencia, pues en eso consiste, dice, la vida recta (491e-492c). Tal decisión hace que su comportamiento dialéctico sea cambiante, variable y caprichoso: pasa del afecto al desdén y de éste al silencio y del silencio a mantener una fría corrección sólo porque Gorgias se lo pide (497b-c). Es un interlocutor que no se somete a las exigencias de la argumentación y no es extraño que con él Sócrates recurra a la alegoría en dos ocasiones (493a-d, 493e-494a) y a un largo relato en otra (523a ss.), como si, fracasada la conversación dialéctica, recurriera a procedimientos que sí son de enseñanza e instrucción³¹ y de transmisión de recta opinión a falta de mejores razones. Si en el *Gorgias* esta situación se plantea a propósito de Calicles, personaje estimado y ejemplo de las buenas naturalezas mal

³⁰ R. Schaerer, 1969 (sobre todo, caps. 2, 3, 5 y 7). V. Goldschmidt, 1971 (I, 1 y 2).

³¹ P. Peñalver, 1986, 126.

educadas³², es lógico pensar que será más grave cuando se trate de naturalezas mal dotadas. Esta preocupación de Platón está presente en el texto del *Gorgias*, también bajo la forma de la crítica que hace al fracaso educativo de políticos y sofistas (519e-520e), aplicable a Sócrates de algún modo en casos señalados como el de Alcibíades y menos señalados como el de aquellos jueces anónimos que votaron en contra de Sócrates y de los que es posible pensar que habían frecuentado su trato. Parece, por tanto, que hay que aceptar la presencia del algún límite a la confianza socrática en la razón y tratar de establecer los procedimientos por los que se pueda llegar a la verdad extradialécticamente y bajo forma de recta opinión. La otra posibilidad es la de continuar abandonando a los débiles en manos de quienes, como Calicles, los consideran despreciables en la estimación y objetos de violencia y dominio en la práctica política. Klosko ha señalado este doble carácter de la reflexión platónica que, según creemos nosotros, se plantea en el *Gorgias*: por una parte, los límites de la reforma moral individual socrática, y, por otra, y en virtud de la aceptación de los principios socráticos, la negación de la política ateniense como corrompida de por sí, al estar fundada en principios falsos³³. En el *Gorgias* se sale de la dificultad manifestando que el particular bueno, del que sabemos que es probablemente filósofo, es el técnico de la política y el único que se ocupa verdaderamente de ella (521d).

Por todo ello, consideramos al *Gorgias* con M. Canto una de las vías de acceso a la obra platónica³⁴, una muy buena, excelente vía de acceso, añadimos nosotros, a la obra escrita de Platón. Y no es que no trate sobre la retórica, sino que, a propósito de ella, asistimos en su lectura a una espléndida exhibición del producto cultural griego que llamamos platonismo, como intentamos mostrar a lo largo del presente trabajo, dentro de los límites de quienes somos de manera

³² *República*, 491d, 492a, 495a-c.

³³ G. Klosko, 1984, 175-176.

³⁴ M. Canto, 100

inevitable, con respecto a ese producto , bárbaros modernos³⁵.

2. ACCIÓN Y PERSONAJES

Una conversación cualquiera se convierte en diálogo cuando interviene alguien que, mediante una pregunta adecuada, introduce en la conversación la posibilidad de dirigirla hacia la verdad. Esta figura es la del director del diálogo como momento estructural del mismo³⁶. Y es lo que ocurre y se describe con una gran simplicidad en el comienzo del *Gorgias*. Calicles está fuera de la conversación y, probablemente, del recinto en el que se celebra y se le nota contento por el éxito de la *epideixis* de Gorgias y también por tener alojado en su casa a un maestro tan respetado. Ve llegar a Querefonte y Sócrates, dos inquietantes personajes de fuera de su mundo, y bromea con ellos. Se adivina el éxito de Gorgias, el murmullo de los asistentes, el día realizándose conforme a los gustos culturales de los ociosos atenienses de la mañana. La conversación aquella va a convertirse en algo distinto al decirle Sócrates a Querefonte que le pregunte a Gorgias que qué es (*ὅστις ἐστίν*) (447d). Busca Platón el efecto literario, pero también el cambio que con la llegada y pregunta socrática va a experimentar aquella reunión festiva y áticamente culta³⁷. Tal es el comienzo del diálogo, en el que debemos reparar también cómo Platón hace que Sócrates, uno de los días en los que critica fuertemente a la democracia ateniense, vaya acompañado de Querefonte, fiel amigo y miembro del partido demócrata, del mismo modo que Gorgias está acompañado por Polo, que hace un canto a la tiranía, y por Calicles,

³⁵ E. Méron, 223.

³⁶ H. Gundert, citado por P. Peñalver, 109.

³⁷ Así como se ha llamado al *Fedro* 'un feliz día de verano' (Wilamowitz, I,354), se podría, tras este comienzo, titular al *Gorgias* como 'una fiesta interrumpida', título con el que expresar que, en efecto, Sócrates le interrumpe la fiesta a Calicles.

que lo hace del inmoralismo de los fuertes, asimetría que no por evidente es menos significativa.

Una situación cualquiera es desplazada a un lugar distinto cuando en ella alguien interroga sobre el qué de la cosa de que se habla en lugar de revolotear en torno a ella. La situación de la que se parte no es desdeñable ni tampoco mero pretexto literario en el diálogo platónico, sino la presentación narrativa de las sombras de las que se parte y en las que se está antes de que el director formule la pregunta³⁸. En el caso del *Gorgias* ya han sido presentados todos los personajes. Acabamos de hablar de Querefonte: a él le encarga Sócrates que dirija el diálogo en los primeros momentos del mismo y lo hace con toda competencia socrática. Vuelve a actuar cuando el cansancio de Gorgias (458c) y en el momento en que Calicles va a entrar en la conversación (481b). Representa, sin duda, la simpatía de una parte de la opinión ateniense por Sócrates, y a Platón le gusta recordar que una parte de esa opinión era demócrata y, a pesar de ello, representada por hombres de bien. Las propuestas de rectitud de vida que hay en el *Gorgias* trascienden, en efecto, la militancia política, y es parte esencial de la doctrina del diálogo que Sócrates no predica la democracia, pero tampoco la oligarquía y menos aún la tiranía. Querefonte, como es sabido, estuvo exiliado cuando los Treinta y ya había muerto cuando el juicio de Sócrates³⁹.

El retrato de Gorgias en el diálogo que lleva su nombre es respetuoso y nada caricaturesco⁴⁰, aunque el rasgo con que Platón parece definirlo es el que aparece en la escena de 458b, que a E. Méron le parece de 'comedia fina'⁴¹. Ha finalizado su exposición sobre el poder de la retórica y sus advertencias sobre la inocencia del maestro ante el mal uso que puedan hacer de ella los alumnos

³⁸ H. Gundert, *ibíd.*

³⁹ *Apología*, 21a

⁴⁰ G. Reale, XXXIX

⁴¹ E. Méron, 64.

desaprensivos; Sócrates considera que ha incurrido en contradicción y se lo avisa lealmente. Entonces Gorgias apela al probable cansancio de los presentes a los que convendría consultar, '...no sea que retengamos a alguien que quiera atender otro asunto' (Σκοπεῖν οὖν χρῆ καὶ τὸ τούτων, μὴ τινὰς αὐτῶν κατέχομεν βουλομένους καὶ ἄλλο πράττειν) (458c). A la citada E. Méron esta intervención de Gorgias le resulta un ejemplo de cómo él sabía anteponer la propia conveniencia a la honestidad intelectual⁴². La propuesta de Gorgias causa, sin embargo, un murmullo de desaprobación por parte de los asistentes al que se refieren Querefonte y Calicles con el fin de conseguir que continúe. Es un hombre que ha mostrado un humorismo evidente en 449d y corrección extremada con Sócrates, pero en la escena anterior ha podido comprobar la seriedad de la argumentación dialéctica y prefiere evadirse y terminar cuanto antes. Él domina y prefiere el discurso largo en el que luce el ingenio y la displicencia con los que gusta de manifestarse, el sobrevuelo de las cuestiones y la exhibición de los recursos formales. Pero ante un interlocutor que llega con la pregunta por la esencia, se ve sin entusiasmo y fuerza y, como en el poema de Eurípides que citará Calicles en su momento, prefiere huir de donde se encuentra inhábil (484e). Un cierto desdén manifiesta hacia Polo en 463e: no te ocupes de él, le dice a Sócrates. Y es destacable, por último, que al acudir al interés de los presentes por ver si podría acabar la conversación, está teniendo la sospecha de la larga duración de ésta. Él mismo ha reconocido que en el tiempo limitado de un discurso no es posible producir en los auditorios otra cosa que creencia. ¿Teme ahora que, a pesar de sus años y experiencia, el tiempo no limitado de la dialéctica pueda producir en él algo más que creencia?

No compartimos el retrato negativo que Dodds hace de Polo. Es verdad que acude, cuando se ve acosado por los argumentos, a la opinión popular (471c), la burla retórica (473b) o la carcajada maleducada (473c), pero no creemos que sea

⁴² E. Méron, 64.

intelectual y moralmente vulgar⁴³, aunque en una ocasión intente medir la calidad moral de Sócrates por la suya propia (471c)⁴⁴. Sin embargo, cuando acudió en auxilio de Gorgias, expresó con agudeza lo que le había ocurrido a éste, que había sentido vergüenza en conceder que el orador no conoce lo justo, lo bello y lo bueno (461b), observación que se corresponde con el retrato platónico de Gorgias y con el aprecio que el mismo Polo manifiesta por la estimación social. Es, también, un interlocutor honesto cuando reconoce que una conclusión que no le gusta se sigue, sin embargo, de las razones que, con anterioridad, habían sido admitidas (480e). Y es, sobre todo, el único de los tres interlocutores que ha visto que la justicia y la felicidad están disociadas y que puede que sean opuestas o incompatibles, convicción que le otorga un cierto carácter trágico⁴⁵. El orden político y social parece estar pensado para que el tirano, siendo injusto, triunfe y tenga éxito, y para que el hombre justo no triunfe y no le vayan bien las cosas; de ahí que él crea que sufrir la injusticia sea peor que cometerla, pero que cometerla es más feo (*αἰσχρόν*) que recibirla, como analizamos en VI, 3. Es, así, el contrapunto de la tangente ática, como llama A. Domènech a la conjunción platónica de virtud y felicidad⁴⁶. Sócrates parece haber advertido en él este carácter y, a pesar de que la conversación con Calicles es la más extensa, fogosa y variada, el mayor peso argumentativo del diálogo lo sostiene con Polo más que con Calicles y Gorgias. La argumentación en torno a sufrir y cometer la injusticia, a la distinción entre hacer lo que le parece a cada uno y hacer lo que se quiere, a sufrir el castigo o no sufrirlo, forman un *corpus* argumentativo de mucho peso, un peso que ha sido compartido exclusivamente por Polo. Sirvan estas razones para su rehabilitación ante la crítica.

⁴³ Dodds, 11.

⁴⁴ Dodds, *ibíd.*

⁴⁵ E. Méron, 70.

⁴⁶ A. Domènech, 1989, 83.

Calicles abre la acción dramática del diálogo con una bienvenida a Querefonte y Sócrates llena de jovialidad y buen humor. Como decíamos más arriba, se le ve satisfecho y encantado con que las cosas vayan transcurriendo conforme a un orden seguro y nada inquietante. Es anfitrión de Gorgias y luce ante los círculos ilustrados al maestro de retórica, que pronuncia discursos y realiza *epideixis* para gloria de la cultura ateniense, a cuyo buen estado contribuyen actos como éste, al que llegan Sócrates y Querefonte, que se desarrollan conforme a los principios que, un poco después, le indicará Calicles a Sócrates durante su larga intervención (482c-486d). Su huésped habla de las cosas serias que interesan a los hombres bien educados, las leyes y costumbres, la consecución del poder y no descuida la elegancia de la dicción ni pone en cuestión las cosas que no deben ser cuestionadas. Creemos que el preludeo del *Gorgias*, modelo de conversación escrita, no es inferior a la presentación del congreso de sofistas en casa de Calias con que se abre el *Protágoras* y que, muy probablemente, responden a la misma intención, la de la narración de las escenas en las que van teniendo lugar las conversaciones y produciéndose los discursos de manera doctrinal e informativa. Y todo va bien hasta que, según lo narra el arte literario de Platón, la presencia de Sócrates introduce el desconcierto en el lenguaje, la confusión entre los presentes y el trastrocamiento de métodos y doctrinas. Sócrates no es un desconocido para Calicles por lo que es posible que, viéndolo llegar, pensara que afortunadamente Gorgias había terminado ya su exhibición. 'Magnífica ha sido la fiesta, les dice a él y a Querefonte, y Gorgias ha disertado magistralmente sobre muchas y bellas cuestiones' (Καὶ μάλα γε ἀστείας ἔορτῆς πολλὰ γὰρ καὶ καλὰ Γοργιάς ἡμῶν ὀλίγον πρότερον ἐπεδείξατο) (447a), pero ellos, Sócrates y Querefonte, no deben preocuparse, pues pueden ir a casa de Calicles cuando quieran y allí disertará Gorgias ante ellos (447b). ¿Está proponiéndoles una actuación de carácter privado con el fin de evitar que las rarezas de Sócrates puedan afectar a Gorgias en público? En todo caso, Sócrates y Querefonte no quieren oír exhibiciones, sino

dialogar. Quedan descritos los propósitos y claras las representaciones de una situación cualquiera en la vida de los atenienses ilustrados, con el fin de que puedan pasar al tratamiento dialéctico que Sócrates va a iniciar con la pregunta de Querefonte (447c). Calicles sufre un cambio de situación y actitud que podemos ver expresado en el texto en tres de sus intervenciones posteriores. La primera expresa una actitud de interés y ocurre cuando Gorgias intenta abandonar la conversación fingiendo cortesía para con los asistentes. En esa circunstancia (458d), Calicles apoya a Querefonte para que la conversación continúe. Entendemos que sí está ahora presente en el diálogo, que le atrae, entre el maestro de retórica al que admira y el que representa la sabiduría correcta y deseable, y el maduro, casi anciano⁴⁷, filósofo, figura reprobable de una equivocada manera de entender la vida. En este momento, Calicles se encuentra bien y le gustaría que la conversación durara mucho, incluso todo el día (ibíd.).

La segunda intervención se produce al ver a Polo atrapado por los argumentos sobre la injusticia, la retórica y el castigo. Calicles pregunta a Querefonte si Sócrates habla en serio o bromea (Εἶπε μοι, ὦ Χαίρεφών, σπουδάζει τάντα Σωκράτης ἢ παίζει;) (481b). Es una pregunta muy adecuada, pues no escapa a Calicles, como experto en retórica, que con los argumentos se puede decir cualquier cosa y pueden ser defendidas las posiciones más inverosímiles; él conoce a los oradores y también a los erísticos y en Atenas hay muchos de unos y de otros, ¿no estará Sócrates jugando con los argumentos? Querefonte le dice que Sócrates habla en serio, pero que le pregunte a él. Es el lugar de la conocida pregunta sobre los órdenes invertidos, llena de sinceridad y buena fe, según creemos y tratamos en II,3. Ha entrevistado con toda precisión que la vida humana, la suya y la de tantos otros, puede estar invertida si lo que dice Sócrates resultara ser lo verdadero. En este momento podemos decir que Calicles ha entrado en la

⁴⁷ Según la fecha que determinemos para la acción dramática.

dialéctica y ha cumplido, quizás a su pesar, la exigencia dialéctica de comprometer la propia razón⁴⁸, entrando en las razones argumentativas.

La tercera intervención es su salida de la conversación, que es salida de la razón en la que se había introducido. Ahora abandona y, aunque vuelve algo más adelante, ya es sólo un respondiente que no compromete la razón. Las tres intervenciones sirven para definir al personaje, interés, entrada, salida. Sólo su actitud inicial, la del preludeo, y su salida final responden con coherencia al manifiesto que sobre la educación y la filosofía proclama en 484c-486d, y que estudiamos en II, 3.1. El interés y la entrada en la argumentación hay que considerarlas como actitudes contrarias a su propio pensamiento y se habrían producido en parte por la habilidad socrática y, en parte, como demostración de la buena naturaleza de Calicles desviada por la mala educación. Así juzga su figura la mayoría de la crítica: Platón siente atracción y aprecio por Calicles⁴⁹ que es, sin duda, y mientras no pueda mostrarse documentalmente la tesis de Dodds⁵⁰, el retrato de alguien del círculo de Platón y sus hermanos, educado en el mismo ambiente y con idénticas ambiciones. Las diversas hipótesis sobre su identidad no pasan de ser conjeturas con mayor o menor grado de probabilidad. Puede ser Critias, Caricles, Alcibiades, cualquiera de los Treinta, Dionisio II, Isócrates o bien creación platónica sobre el modelo de estos personajes de su medio, incluido él mismo. Es un contrapunto necesario y, en la medida en que en cada interlocutor hay algo de Platón, Friedländer considera que es un interlocutor necesario para la realización de la dialéctica⁵¹.

⁴⁸ P. Peñalver, 1991, 18.

⁴⁹ Dodds, siguiendo a Jaeger, cree que en Calicles ve Platón cómo hubiese sido él de no haber encontrado a Sócrates (Dodds 14, donde se puede encontrar un completo resumen de las diversas posiciones, así como en Untersteiner, 1961, 340). M. Canto no participa de la opinión, tan común en la crítica, de la simpatía de Platón hacia Calicles y cree, por el contrario, que, según lo que aparece en el texto del *Gorgias*, Platón no sintió ninguna simpatía por el personaje. G. Reale, siguiendo a Hildebrandt, piensa que más que enemigo, es la tentación de Platón hacia la que se sentía llevado por forma de ser (Reale, XLII).

⁵⁰ La de que es un personaje real que murió joven en los agitados años que siguieron a la Guerra del Peloponeso (Dodds, 13). Es apoyada por Guthrie, III, 109, nota 93.

⁵¹ P. Friedländer, '...Sócrates no se realiza sin Calicles...' (I, 155).

En el Sócrates del *Gorgias* son apreciables algunos leves cambios con respecto al de los diálogos llamados socráticos. Parece tener más seguridad en lo que dice y, aunque condena el uso de la macrología, la usa él también, aunque justificándola a continuación (465e). Y hay un rasgo especialmente notable en su figura y es el de la lejanía que establece con respecto a la ciudad y sus costumbres y, al mismo tiempo, el amor permanente por ella. M. Canto ha señalado esta circunstancia a la que describe como la de aquel que está en la exterioridad de la ciudad por propia decisión, pero manteniendo con ella una 'intimidad verdadera', que es la de saber sobre qué principios debería estar fundada⁵². Participamos de esta opinión que responde a la idea central del diálogo. Sócrates es el crítico de la política ateniense y de los modos de vida que genera, pero no de la ciudad en sí misma, con la que no rompe jamás y a la que nunca desprecia. Este Sócrates imputa los males ciudadanos a la equivocada concepción de la vida humana y sus fines en que está basada toda la política ateniense desde la época de la Liga, pero no hay constancia, antes al contrario, de que condene toda política posible o de que crea que todos los órdenes políticos son necesariamente perversos. Precisamente, la intimidad o el amor que mantiene con Atenas se fundan en el conocimiento de los principios que deberían informar la convivencia en la ciudad tal como él la entiende y propone; la reforma moral de los individuos como condición del mejoramiento de la ciudad. En el *Gorgias* está muy presente la reflexión de por qué el comportamiento de los hombres agrupados es distinto al de los hombres tomados individualmente; en el *Gorgias* se toma partido por el trato individual y se desconfía de los procedimientos assemblearios y de la presencia de testigos como condiciones irrelevantes en la búsqueda de la verdad. Sí es de importancia para esa búsqueda la razón dialécticamente estimulada en el trato racional que cumple los requisitos convenientes. Esta fijación en el individuo no

⁵² M. Canto, 46 ss.

es, como intentamos probar en el presente estudio, una ruptura con la ciudad, sino un regreso a ella con la garantía de que la vida se establece según principios adecuados. Tales principios, según se exponen en el *Gorgias*, son *φιλία* y *κοινωνία*, categorías contrarias a una posición que prime al individuo sobre la ciudad y que, en este caso, además, son principios que rigen la totalidad de lo que hay, incluidos los dioses (507e-508a). Y mientras la situación de mejoramiento se realiza, Sócrates exhorta al cumplimiento de la legalidad como una de las maneras de contribuir al mejoramiento. Este es el Sócrates que Platón presenta en el *Gorgias* como experto en la técnica política y único en practicarla en estos tiempos (521d).

Tampoco es irrelevante que Sócrates y Querefonte lleguen tarde a la *epideixis* de Gorgias por haberse entretenido en el ágora. Contrasta este tiempo de la retórica con ese otro de la dialéctica que exige ausencia de prisa, como la que finge Gorgias cuando intenta acabar con la conversación. El discurso retórico puede ser sometido a un tiempo limitado; no así la conversación filosófica que exige concentración y ausencia de ocupaciones inmediatas. Querefonte lo sabe cuando afirma que ojalá no se le presente una ocupación tan urgente que le obligue a abandonar una conversación de tanta importancia (458c); pues no hay más asunto preferente que la conversación misma, una vez iniciada. Y no es ésta la única alusión al tiempo; en la conversación con Calicles aparece la cuestión del tiempo de la vida y qué duración es la mejor para ella (511c, 512e). Pues si se entiende la ciudad como el lugar de los enfrentamientos y los peligros, la supervivencia ha de conseguirse con las técnicas de la retórica y la política, como estudiamos en II, 2.2. Pero ese es el supuesto que Sócrates rechaza: si la vida tuviera que ser necesariamente así, su duración no tiene ningún valor, sino que lo que la hace valiosa es la cualidad de la duración (512e). Y criticando aquel supuesto, que es el de la política ordinaria, juzga Sócrates el tiempo pasado que es, para Calicles, el

de la grandeza del imperio y para Sócrates el del origen de los males. Y, situados en el presente, advierte Calicles a Sócrates de cómo puede, viviendo como vive, tener un futuro amenazador⁵³, a lo que Sócrates replica con otro tiempo fuera del tiempo, un futuro más amenazador aún para quien no haya vivido justa y rectamente.

Consideramos, por último, personaje del diálogo, aunque no intervenga en ninguna de las conversaciones, a Heródico, el médico hermano de Gorgias, como defendemos en II.2.2. En un contexto, como es el caso del *Gorgias*, en el que hay tanto aprecio por la medicina como técnica ejemplar, que el hermano de quien da título al diálogo sea médico, no debe pasar desapercibido. Sócrates trata con toda corrección a Gorgias, pero es a Heródico a quien estima y tiene afecto. Lo vemos en una ocasión realizando su visita a los enfermos (456b-c), prescribiendo los tratamientos adecuados, operando y cauterizando, en ocasiones, con toda competencia. Pero tiene el defecto de que, a veces, no sabe persuadir a los enfermos rebeldes, cosa que hace con gusto y eficacia su hermano Gorgias. El técnico no sabe hacer presentable su saber y el retórico ayuda en la tarea de convencer a los enfermos difíciles. Que hay enfermos rebeldes, es descubrimiento del *Gorgias*, esto es, hombres de racionalidad débil y fuertes pasiones y desmedida afirmación de lo propio. Con tales enfermos, la retórica encuentra un lugar al servicio del conocimiento con el fin de persuadir y hacer verosímil la verdad.

⁵³ M. Canto, 48.

3. FECHA DRAMÁTICA Y DE COMPOSICIÓN

Si a Platón se le preguntara que en qué año está teniendo lugar la conversación, diría que en ninguno en particular, escribe Dodds⁵⁴, pues a Platón no parece interesarle demasiado cómo sus lectores sitúan sus ficciones en el tiempo. No obstante, los especialistas recomiendan tener en cuenta las siguientes fechas relacionadas con hechos y datos que aparecen en el texto. La muerte de Pericles (503c) ocurrió el 429 y la primera visita de Gorgias a Atenas el 427. Arquelao, a quien tanto envidia Polo (470d) llegó al poder el 413 o poco después, y la fecha de la primera representación de *Antíope* debió ser el 411 o no antes de ese año, mientras que el juicio a los generales tras la batalla de las Arginusas debió ser el 405 (la alusión de 473e , 'el año pasado', dice Sócrates). Entre el 427, primera visita de Gorgias a Atenas y este último año puede situarse la acción narrada en el diálogo.

En cuanto a la fecha de composición, la mayoría de los autores lo coloca en torno al primer viaje a Sicilia. Quizás no sea éste el lugar para manifestar alguna reserva sobre los excesos de la datación cronológica en el estudio de los diálogos. Sin embargo, no debemos olvidar, en primer lugar, que las diversas ordenaciones son conjeturas más o menos probables por estar mejor o peor fundadas y, en segundo lugar, que el estudioso de la obra escrita de Platón debe tener presente que los diálogos no deben ser estudiados como momentos provisionales de una evolución en la que lo posterior anula o completa necesariamente a lo anterior, o como una historia de problemas que van encontrando solución definitiva. El espíritu (y la letra) que anima los diálogos es de otro orden y cada uno de ellos es una unidad que se conecta, sin duda, con las demás, pero que forma, al mismo

⁵⁴ Dodds, 17

tiempo, un todo en su unidad y no se reduce a ser esas fases parciales a las que aludíamos. Todo Platón está en cada diálogo, dice R. Schaerer⁵⁵, y, sin olvidar las conexiones con el resto de la obra escrita, así creemos que debe leerse cada diálogo y así lo intentamos hacer en el estudio presente. El anterior reparo no es, pues, contra la datación cronológica, necesaria y conveniente, sino contra una manera de entenderla, según la cual el platonismo escrito sólo puede ser entendido mirando la fecha de cada diálogo. Lo cual sería una empobrecedora reducción de la riqueza de todos ellos, independientemente de su fecha.

Desde los comienzos del método estilístico⁵⁶, el *Gorgias* suele ser situado, dentro de los tres grupos en los que se clasifican todos los diálogos, a finales del grupo primero o a comienzos del segundo. Lutoslawski, que es quien fija el método, coloca al *Gorgias* en noveno lugar precedido de *Apología*, *Eutifrón*, *Critón*, *Cármides*, *Laques*, *Protágoras*, *Menón* y *Eutidemo*, al fin, por tanto del período socrático y ya en puertas del período platónico⁵⁷. Ritter en octavo lugar, después de *Critón* y antes de *Hippias M.*⁵⁸, y Lamb, en su edición, tras *Protágoras*, *Menón* y *Eutidemo*⁵⁹. Wilamowitz, en undécimo lugar, entre *Eutifrón* y *Menexeno* y teniendo en cuenta que admite diálogos escritos antes de la muerte de Sócrates⁶⁰, y Friedländer piensa que pertenece al período primero entre *Alcibíades I* y *Menón*⁶¹. Hildebrandt⁶², por el contrario, lo incluye entre los primeros del segundo grupo. Dodds⁶³ piensa que pertenece al grupo primero tardío, por extensión y tema, y propone el orden siguiente: *Eutidemo*, viaje a Sicilia, *Gorgias*, *Menexeno* y *Menón*. A. Díaz Tejera⁶⁴, que propone un nuevo método basado en

⁵⁵ R. Schaerer, 1969, VI.

⁵⁶ Que según A. Díaz Tejera debe ser llamado estadístico

⁵⁷ W. Lutoslawski, 1896,

⁵⁸ C. Ritter, 1976⁸.

⁵⁹ W.R.H.Lamb, 1967

⁶⁰ U.v. Wilamowitz, 1962³

⁶¹ P. Friedländer, II, 1964

⁶² K. Hildebrandt, 1959

⁶³ E.R.Dodds, 1959

⁶⁴ A. Díaz Tejera, 1961.

el vocabulario no ático como material y la *koine* como término de comparación, lo sitúa en el mismo grupo que *República I*, *Protágoras* y *Menón*, considerándolo posterior al 388, y A. Cappelletti⁶⁵ arriesga la hipótesis de que fue comenzado antes del viaje a Sicilia y terminado después del mismo. Las más recientes ediciones de Irwin⁶⁶, Schmidt⁶⁷ y M. Canto⁶⁸ siguen, en líneas generales, las indicaciones y sugerencias de Dodds y podemos admitir su ubicación en el grupo inicial, siempre que en el mismo se incluyan *Protágoras* y *Menón*⁶⁹, en cuyo caso podría haber sido escrito entre los años 387-385.

⁶⁵ A. Cappelletti, 1967.

⁶⁶ T.H. Irwin, 1979.

⁶⁷ U. Schmidt, 1980.

⁶⁸ M. Canto, 1987.

⁶⁹ W.K.C. Guthrie, 1990.

II. La filosofía, técnica política

1. LA TECHNE

En los diálogos socráticos se acude frecuentemente a la analogía entre la acción moral y la actividad técnica sin explicar la razón de este uso repetido y sin entrar en un análisis de la técnica como tal. El *Gorgias*, por el contrario, contiene una notable reflexión sobre la técnica, su naturaleza y finalidad, que hay que entender, sin duda, como la justificación teórica que hace Platón del uso reiterado de la analogía técnica por Sócrates, como la reflexión en la que Platón da razón de por qué Sócrates había acudido a la producción técnica para explicar la acción moral. Es claro que Sócrates acudía a la técnica por el prestigio que ésta poseía en su tiempo como la regla consciente que sabe someter y dirigir a la práctica espontánea e indisciplinada⁶⁸, pero no somete a examen el por qué de esa operación ni analiza los factores que hacen de la técnica el término a que deba asimilarse la conducta humana en cuanto tal, aquello por lo que el *poiein* técnico se constituye en modelo de la *praxis*. En el *Gorgias* asistimos a esa reflexión y justificación; la *praxis* puede inspirarse en la producción técnica porque ésta tiene una naturaleza y unos caracteres que la hacen adecuada para esta función. En el *Gorgias*, por tanto, el uso de la analogía técnica va acompañado de la explícita

⁶⁸ J. Vives, 1970, 54-56; T. Gomperz, I, 433-434; en la nota 1 de la página 434 incluye las fuentes de los ejemplos que utiliza: el arte de la cocina, tratado por Miteco, la estrategia, por Demócrito, la dietética por Heródico, la armonía por Hippias, así como la teoría de las artes elaborada por Demócrito, Anaxágoras y Policeto.

justificación de su bondad y de la presentación de la medicina como la técnica en la que esa bondad se manifiesta de manera clara y eficaz.

1.1. Caracterización general

La técnica es descrita, en primer lugar, como la actividad que posee una fuerza y potencia tales (477c, 452c) que procura superioridad al técnico sobre el que no lo es (475a) y hace que el técnico sea mejor y más poderoso (490d). Esta fuerza se dirige al objeto sobre el que la técnica versa con la finalidad de disponer y conseguir lo conveniente y bueno para él (452a-d)⁶⁹, vigilando y procurando lo mejor (*πρὸς τὸ βέλτιστον...*) (464c), por lo que su acción está orientada siempre hacia una finalidad que es lo bueno para la cosa. Los hombres, comenta J. Vives, pueden conseguir bienes sin la intervención de la técnica, como don de la naturaleza o fruto del azar, pero Sócrates advierte que los bienes conseguidos a través de la técnica, como resultado de poner libremente determinadas acciones y de elegir los medios adecuados, podían ser el modelo del bien por el que él se interesaba⁷⁰. Esta fuerza de la técnica consigue, pues, un ajuste entre los fines proyectados y los medios elegidos que excluye la imprevisión y la casualidad y permite conocer la realización del fin en virtud de la elección de los medios. Y esta orientación teleológica de la operación técnica hacia el bien explica que ella pueda ser la fuerza que libre a los hombres de los males que les sobrevienen, tales como la pobreza o la enfermedad, males que pueden ser evitados o corregidos con la técnica adecuada, que devuelve el bien y lo restaura (477e). Porque es lo propio de ella ser responsable (*αἴτιον*) de la *areté* de la cosa fabricada (506d), *areté* que no se instala en la cosa por azar (*εἰκῆ*), sino gracias a la técnica que pone en ella el orden, la corrección y la armonía que hacen buena a la cosa. Es, así, la operación técnica causa de lo bueno de la cosa fabricada. Ahora bien, esta causalidad del bien es fruto, sin duda, del ajustamiento que consigue entre el fin y

⁶⁹ Puede verse la misma idea en *República* 342b: *...y que a un arte no corresponde buscar otra cosa que lo que conviene a aquello de lo cual es arte...* y en 346d: *...y así en todas las demás artes, cada una realiza su función y beneficia a aquello con respecto a lo cual está organizada...*

⁷⁰ J. Vives, 49.

los medios, razón por la cual la potencia teleológica de lo bueno consiste formalmente en ser un saber, un modo o tipo de saber. Lo propio de la acción técnica y lo que la constituye como tal es que el técnico conoce la relación entre fines y medios, conoce la clase de los objetos con los que trata y puede dar razón de sus naturalezas y operaciones. Es, como dice Gadamer, una acción dirigida por el saber y el conocimiento⁷¹, actividad racional que conoce lo bueno y sabe realizarlo. La racionalidad técnica se muestra en la posesión del fundamento y razón de lo que realiza, que posee el técnico(465a), en cuya virtud 'los artesanos ponen su atención en la propia obra y añaden lo que añaden sin tomarlo al azar, sino que procuran que lo que están ejecutando tenga una forma determinada' (...ἀλλ' ὅπως ἂν εἶδος τι αὐτῷ σχῆ τοῦτο ὃ ἐργάζεταιται.) (503e). Se excluye, en el texto presente, de la operación técnica el azar, pues opera con previsión y cálculo, y se afirma la consecución de la forma o *eidos* en lo fabricado como lo propio de su actividad. Igualmente en 503e-504a: los pintores, arquitectos, constructores de naves y todos los artesanos saben crear un orden en su obra y obligar a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras con el fin de que la obra entera resulte bien ordenada y proporcionada (... ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα). Racionalidad es, pues, sabiduría y conocimiento de la cosa y su causa, creación del orden y la proporción entre las partes diversas que contribuyen a la armonía de la configuración total. Hay que reparar en que motivos tan centrales del platonismo, como las nociones de orden, proporción y armonía, están referidos aquí a la operación técnica y al trabajo de los artesanos, en una relación en la que no queda claro si Platón la obtiene de la técnica o si es él quien la está poniendo en ella o si ambas cosas a la vez. El caso es que queriendo explicar el uso socrático de la analogía, está describiendo la obra técnica con unos caracteres de racionalidad que hubiese dejado perplejo a muchos de los artesanos atenienses '...que se hubieran visto en apuros para dar razón de su proceder a gusto de Platón y que, sin embargo, eran considerados como óptimos *technikai* por sus conciudadanos'⁷².

⁷¹ H.G.Gadamer, I, 29.

⁷² J. Vives, 1961, 119

Esta dignificación del concepto de *techne* se ve igualmente en su identificación con el de *episteme* como el texto del *Gorgias* propone. En los diálogos socráticos, *episteme* suele significar habilidad para la acción o conocimiento práctico de algo, saber para y no saber qué, *knowing how* y no *knowing that*, según la distinción de Gould⁷³, y que, según el mismo autor, es un significado a tener presente para entender las tesis socráticas sobre la virtud. Este significado se mantiene en el *Gorgias*, donde Sócrates habla de la *episteme* de la natación (Ἦ καὶ ἡ τοῦ νεῖν ἐπιστήμη σεμνή τις δοκεῖ εἶναι;) (511c) y donde Calicles, citando a Eurípides, confiesa que no se sabe bien el poema (τὸ γὰρ ᾄσμα οὐκ ἐπίσταμαι) (484b). Pero junto a esta significación tradicional, Platón introduce la nueva: *episteme* no es sólo conocimiento práctico sino saber teórico siempre verdadero (ΣΩ. Τί δ' ; Ἐπιστήμη ἐστὶν ψευδῆς καὶ ἀληθῆς; ΓΟΡ. Οὐδαμῶς) (454d), pues da razón de lo que dice y conoce el fundamento y causa de lo que trata; la identificación entre ambos términos viene del carácter común de dar razón (λόγον διδόναι), lo que les confiere un rango de conocimiento superior al de la posesión de la habilidad práctica del significado primitivo. Hay, pues, *technai* que son *episteme* y, en sentido propio, *techne* coincide con *episteme* incluso en aquellos casos de técnicas muy particulares pero poseedoras también del carácter de dar razón de lo que hacen y conocer la causa. En este sentido se contraponen a *pistis*, creencia, la cual, a diferencia de la *techne-episteme*, sí que puede ser verdadera o falsa (ΣΩ. ...Ἄρ' ἐστὶν τις, ᾧ Γοργία, πίστις ψευδῆς καὶ ἀληθῆς; φαίης ἄν, ὡς ἐγὼ οἶμαι. ΓΟΡ. Ναι.) (454d), o sí que puede ser poseída sin que por ello se posea el saber (... τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ' ἐπιστήμην;) (454d). A *pistis* se oponen igualmente, y en sinonimia con *episteme*, *mathesis* (454c,d,e) y *eidenai* (454e, 459b,c). Se acentúa, así, la separación entre saber como habilidad y saber como comprensión teórica del modo de ser de la realidad. En el *Gorgias* están presentes las dos significaciones y es la segunda, como es sabido, la que Platón fija como definitiva en la mayor parte de los diálogos.

⁷³ J. Gould, 1955, 17-19

La *techné* es, también, objeto de enseñanza y aprendizaje y requiere práctica y ejercicio por parte de quien la aprende con el fin de poder conseguir facilidad y dominio. En cuanto a la enseñanza, aparecen con frecuencia las expresiones 'estos las han enseñado' [sus artes] ('Εκεῖνοι μὲν γὰρ παρέδωσαν...') (456e), 'transmitió su arte' ('Εκεῖνος μὲν γὰρ ἐπὶ δικαίᾳ χρειᾷ παρέδωκεν...') (457c), 'si no lo aprende [el arte]' (... δύναμίν τινα καὶ τέχνην παρασκευάσασθαι,) (509e), 'algún hombre podría transmitir un arte' (... ἀνθρώπων παραδώσειν τέχνην τινὰ ...) (513a), 'sin aprender las demás artes' (... μὴ μαθόντα τὰς ἄλλας τέχνας...) (459c), entre otros lugares. Y referido a artes concretas: 'si conocemos o no el arte de la edificación y con quien lo hemos aprendido' (... πρῶτον μὲν εἰ ἐπιστάμεθα τὴν τέχνην ἢ οὐκ ἐπιστάμεθα, τὴν οἰκοδομικήν, καὶ παρὰ τοῦ ἐμάθομεν;) (514b); 'al que ha aprendido la construcción .. la música .. la medicina ...' (τεκτονικὰ μεμαθηκῶς ... ἰατρικὰ ... μουσικὰ...) (460b), o 'adquirir rapidez en las carreras por los cuidados de un maestro de gimnasia' (... οἷον ταχὺς γενόμενος διὰ παιδοτρίβην...) (520c). Las artes todas son enseñables y transmitibles; el hombre que posee una técnica tiene la facultad de enseñarla a otros hombres los cuales, a su vez, pueden recibirla y aprenderla. No hay oscuridad en la materia que impida su comunicación, antes bien, la claridad de lo racionalmente ordenado es lo que la hace especialmente comunicable e inteligible. No hay, tampoco, ninguna instancia social que impida la comunicación de los saberes técnicos. Sí requiere la práctica y el ejercicio sin los que nadie podrá estar en condiciones de demostrar prácticamente el conocimiento adquirido conforme a los principios del arte (514b ss.). En 509e, 511b-c y 514e se afirma esta necesidad, que está implícitamente reconocida en otros lugares, y referida a técnicas tan diversas como la que libra de cometer injusticia (509e), la medicina (514e), la construcción de muros, astilleros y templos (514b), la política (515a), la natación y la navegación (511b-c), la ingeniería (512b), técnicas que cubren un amplio espacio de la diversidad de tareas y funciones en las que se desarrolla la vida humana: enfermedad del cuerpo y del alma, defensa ante los peligros, veneración de lo sagrado.

Todos estos caracteres del conocimiento técnico son representados de modo eminente en el arte de la medicina a la que el *Gorgias* propone como modelo de práctica técnica y actividad semejante a la del filósofo. Su racionalidad le viene de examinar la naturaleza de lo que cura, conocer la causa de lo que hace y poder dar razón de todos sus actos (... ἡ δ' ἰατρική, λέγων ὅτι ἡ μὲν τούτου οὐ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἑκάστου δοῦναι, ἡ ἰατρική) (501a). Es, así, 'imagen de la filosofía', como le llama C. Joubaud⁷⁴, o 'transposición de la filosofía', en expresión de Schuhl⁷⁵, pues lo que es verdadero con respecto a uno de los miembros del compuesto humano, el cuerpo, lo es también respecto del otro miembro, el alma, en virtud de la homogeneidad de todo lo natural y la proporción geométrica que lo rige⁷⁶. La medicina hace a los hombres capaces de pensar y hablar sobre la curación de los enfermos (... ἡ ἰατρική περὶ τῶν καμνόντων δυνατοῦς εἶναι φρονεῖν καὶ λέγειν; GOP. Ὁ Ἄνάγκη.) (450a), y es el arte que, junto con la gimnasia, se dedica al cuidado de los cuerpos, por lo que ambos técnicos, médicos y maestros de gimnasia, ordenan y conciertan el cuerpo de los hombres (... παιδοτρίβει τε καὶ ἰατροί, κοσμοῦσι που το σῶμα καὶ συντάττουσιν) (504a). Por todo ello, son mejores y de mejor juicio en lo que se refiere al arte, que aquellos que lo ignoran (490b). Y es la medicina, como toda *techné*, actividad que se dirige al bien (... τῶν δὲ περὶ τὸ ἀγαθὸν τὴν ἰατρικὴν τέχνην) (500b) y de modo eminente, pues la salud es un bien especialmente apreciable, que debe ser preferido a la riqueza y deseado inmediatamente después de la justicia, que es la salud del alma y por cuyo valor han de ser tan estimadas las técnicas que libran de la enfermedad (477e, 478b). Y de tan gran calidad es el carácter racional de la medicina que, en ocasiones, se la asimila e identifica con la racionalidad misma: 'entérgate valientemente a la razón como a un médico', le dice Sócrates a Polo (... ἀλλὰ γενναίως τῷ λόγῳ ὥσπερ ἰατρῷ παρέχων ἀπκρίνου, ...) (475d). La razón actúa como médico que cura y busca el bien; el médico es como la razón, con cuya dignidad queda revestido: no cabe mayor aprecio de una técnica ni del

⁷⁴ C. Joubaud, 1991, 211.

⁷⁵ P.M.Schuhl, 1960, 76.

⁷⁶ R.Joly, 1961, 441.

término-objeto de su operación como lo es el cuerpo y su buen estado. En 480c la analogía es con el juez ante el que hay que presentarse con la misma disposición de ánimo que ante el médico; el juez cura con el castigo y el médico administra la justicia restaurando el orden de la salud con los principios del arte.

En cuanto a los procedimientos terapéuticos usados por los médicos, el texto del *Gorgias* señala una variedad que podemos ordenar desde los más suaves a los más fuertes y violentos. Puede decirse que en el *Gorgias* está presente el Platón amigo de la medicina natural y preventiva de la que en el *Timeo* es un defensor ardiente⁷⁷. Así, en 449e se refiere a la dietética (*δίαιτα*) como la manera de vivir en la que los hombres deben buscar la salud y evitar la enfermedad; el médico puede prescribir un modo de vida adecuado pues conoce la constitución y el orden de la naturaleza del cuerpo⁷⁸. Y en 517e se alude a los alimentos y bebidas como parte principal del régimen que conviene observar. Del medicamento o fármaco, del que Platón no es muy partidario⁷⁹, se habla sólo en 456b, aunque en boca de Gorgias que está narrando algunas experiencias que él ha tenido con pacientes de su hermano Heródico, el médico. Dentro de los procedimientos dietéticos conviene destacar la necesidad terapéutica de adelgazar y, en ocasiones, pasar hambre y sed (521e), así como la de beber bebidas amargas (*ibid.*). Los restantes recursos curativos a los que se alude son los quirúrgicos: operación, cauterización (456b), y cortar y quemar miembros (521e). En su parlamento de 456b, Gorgias ha señalado como defecto de la medicina que los médicos no son lo suficientemente persuasivos con los enfermos por lo que necesitarían de alguien que, como el orador, conozca las técnicas persuasivas a fin de que los enfermos acepten los tratamientos médicos.

Y, en fin, como técnica ejemplar, la medicina requiere ejercicio y práctica en quien la aprende, es decir, 'ejercitarse suficientemente en el arte' (... *πολλὰ δὲ κατορθῶσαι καὶ γυμνάσασθαι ἱκανῶς τὴν τέχνην.*) (514e) y poder

⁷⁷ *Timeo* 89b. Cfr. C. Joubaud, 213.

⁷⁸ P. Laín, 1976, 132.

⁷⁹ Ver *República* 405c ss. y *Timeo* loc. cit.

demonstrarlo públicamente si fuera necesario. Así, si un médico aspira al ejercicio público de su arte, debe preguntarse a sí mismo, en primer lugar, en qué condiciones de salud se encuentra, como responsable que es de su propio régimen de vida, y, después, si ha sido capaz de curar a algún otro. Si se diera el caso de que nadie haya mejorado físicamente por su influencia, sería verdaderamente insensata la aspiración al ejercicio público del arte (514d-e).

1.2. División

En el *Gorgias* encontramos una división de las técnicas que es novedosa con respecto a los diálogos socráticos en los que, por ejemplo, no se suelen distinguir entre técnicas prácticas o teóricas, sino que unas y otras aparecen unidas e indiferenciadas. En el *Gorgias* las técnicas se dividen conforme a tres criterios:

1. Según el primero, que podemos denominar instrumental, las técnicas se dividen en:

a. Técnicas en las que la actividad manual constituye la parte principal y que necesitan muy poco de la palabra; algunas de ellas no la necesitan en absoluto, sino que podrían llevar a cabo toda su función en silencio, como la pintura, la escultura y otras muchas artes (Πασῶν δὴ, οἷμαι, τῶν τεχνῶν τῶν μὲν ἐργασία τὸ πολὺ ἐστὶν καὶ λόγου βραχέος δέονται, ἔναι δὲ οὐδενός, ἀλλὰ τὸ τῆς τέχνης παραίνοιτο ἂν καὶ διὰ σιγῆς, οἷον γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιία καὶ ἄλλα πολλά.) (450c).

b. Técnicas que ejercen toda su función por medio de la palabra y prescindan de la acción total o casi totalmente; por ejemplo, la aritmética, el cálculo, la geometría, las combinaciones en los juegos de azar y otras muchas. En algunas de ellas, la palabra y la acción son casi iguales, pero, en la mayoría, es la palabra la que predomina e incluso sólo por medio de ella se lleva a cabo su

realización y eficacia (‘Ἐτεροι δὲ γέ εἰσι τῶν τεχνῶν αἱ διὰ λόγου πᾶν περαίνουσι, καὶ ἔργου, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἢ οὐδενὸς προσδεόνται ἢ βραχέος πάνυ...’) (450d).

2. Según el objeto sobre el que versan, las técnicas se dividen en:

a. Técnica relativa al alma; se llama política (τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ...) y se divide en legislación y justicia.

b. Técnica relativa al cuerpo. No tiene nombre (...τὴν δ’ ἐπὶ σώματι μίαν μὲν οὕτως ὀνομάσαι οὐκ ἔχω σοι) y se divide en gimnasia y medicina (464b-c).

3. Según el conocimiento de los fines y la jerarquía existente entre ellos, se dividen en:

a. Artes rectoras, a las que corresponde dirigir a otras artes y utilizar sus productos.

b. Artes serviles o subalternas, a las que corresponde ser regidas por las anteriores y serles subordinadas (518a).

De las divisiones anteriores conviene destacar, en primer lugar, la importancia de la división de las técnicas en prácticas y teóricas. Y en las teóricas, la velada subdivisión entre aquellas que se sirven de la palabra y la acción a partes iguales y aquellas otras en las que predomina la palabra e, incluso, sólo por medio de ella se consigue su realización y eficacia. Igualmente en las prácticas: en algunas, como la pintura o la escultura, no se necesita para nada la palabra. Y entre todas ellas habrá algunas que sean directivas y otras que serán subordinadas. En segundo lugar, llama la atención que Platón no haya encontrado un nombre para la técnica del cuerpo. O bien no le resultaba fácil, cosa poco probable, o bien no quiso oponer a la política como ciencia del cuidado del alma un nombre que pudiera hacer creer a alguien que el cuidado del cuerpo

no era también un asunto político, es decir, moral. Por lo demás, es claro que esas dos técnicas y sus divisiones son artes rectoras y no subordinadas. Expresamente lo dice en 517a de la medicina y la gimnasia (...τὴν δὲ γυμναστικὴν καὶ ἰατρικὴν κατὰ δίκαιον δεσποίνας εἶναι τούτων) y, por todo el contexto argumentativo, de la legislación y la justicia. En 517d-c, en tercer lugar, aparece una relación de artes serviles o subordinadas a la gimnasia y a la medicina: panadería, culinaria, arte textil, zapatería y peletería, técnicas todas que son, a su vez, denominadas artes de la actividad (ἐργασία)⁸⁰. Se establece, así, un rango y una jerarquía entre las artes en el que, aunque no expresado explícitamente, parece darse a entender que el último lugar va a ser ocupado por las estrictamente prácticas. Y entre ellas, a su propia vez, parece darse también cierta gradación según el lugar que ocupen respecto a los fines que cumplen en el desarrollo general de la vida dispuesta rectamente. Y, por último, se puede establecer con facilidad la correspondencia entre esta división y la de *Político* 258, que divide a las técnicas en prácticas y cognoscitivas o teóricas y a éstas en directivas y críticas. A las primeras pertenecen todas las que se ocupan de la 'fabricación de objetos y actividades manuales'; a las segundas, la aritmética y la política, la cual es también directiva, es decir, no crítica, pues las que lo son (críticas) sólo suponen el juicio sin acompañamiento de acción y aquellas, las directivas, sí requieren la acción y la proyectan y supervisan. Las críticas se corresponden con aquellas en las que es la palabra quien domina, de la división del *Gorgias*, mientras que las directivas con aquellas en las que se dan palabra y acción⁸¹.

⁸⁰ En el término ἐργασία están comprendidos 'desde el rapsoda al carpintero, desde el adivino al escultor', como dice E. Lledó quien añade que a esta actividad se la puede denominar también ποιήσις. Y ésta, a su vez, en tanto que comprende en sí misma un saber ordenado y regulador de la obra, basado en una práctica, constituye la τέχνη (E. Lledó, 1961, 61-62).

⁸¹ Menor interés tienen para la relación con la clasificación de *Gorgias* las diaíresis de *Sofista* 264d-268d en técnicas adquisitivas, separativas y productivas, encaminadas a encontrar la figura del sofista como productor de imágenes y a la que más adelante nos referimos, y la de *Filebo* 55c-59d que, en opinión de Guthrie, no debe considerarse como una diaíresis, sino como una escala ascendente de grados de precisión: música, construcción, cálculo, aritmética práctica, aritmética pura, dialéctica (W.K.C. Guthrie, V, 245).

De ambas divisiones se sigue que las técnicas no están todas en el mismo nivel de relevancia y que su gradación jerárquica es consecuencia de la ordenación que tienen los fines particulares entre sí y con respecto a los que son generales y últimos. Así, el artesano experto en un arte subordinado conoce la razón y la causa de lo que hace en lo que se refiere a la producción de la obra; ignora, en cambio, o no tiene competencia para saber los fines a los que la destinará el usuario. El navegante es conocedor y responsable de la buena navegación de toda la tripulación, pero el conocimiento de los fines que cada viajero persigue con su viaje escapa a su competencia de experto. Lo mismo hay que decir de todas las artes que el diálogo señala como subalternas: panaderos, cocineros, tejedores, zapateros y curtidores conocen su oficio pero no los fines a los que serán destinados los objetos de su fabricación. Por cierto, que en esa neutralidad sobre el uso y los fines de la obra ha querido justificar Gorgias (456d-457c) que el maestro de retórica no es responsable del mal uso que de ella hagan los alumnos desaprensivos, del mismo modo que el maestro de las artes de la lucha no lo es del uso que de ella hagan los malhechores. Y es correcto lo que dice Gorgias, sólo que, como le hace ver Sócrates, el maestro de retórica no debería decir tal cosa si pretende, como Gorgias lo pretende, que la retórica sea la técnica competente en los fines últimos y universales (456a-c). La gradación de las artes viene causada, pues, por su mayor o menor cercanía respecto a los fines de la vida humana que tengan o satisfagan los objetos de su fabricación, así como del conocimiento que de los mismos tenga el artesano⁸². En *República* 601d-e se explicita y aclara esta doctrina: sobre todo objeto, dice, hay tres artes, la de utilizarlo, la de fabricarlo y la de imitarlo. Y si la excelencia y hermosura de cualquier cosa (mueble, actividad o ser vivo) está en relación con el servicio para el que han nacido o han sido hechas, resulta necesario que el que las utiliza sea el más experimentado y el que deba comunicar al fabricante los efectos buenos o malos de lo que fabrica. Y, así, el fabricante '...trata con el entendido y está obligado a oírle, y el que lo utiliza, en cambio, ha de tener conocimiento' (ibíd.). El que utiliza el producto ha

⁸² Y que pueden darse simultáneamente en la misma persona: Hippias presume de ser experto en *areté* y, al mismo tiempo, de ser el autor de sus propios vestidos, zapatos, adornos y cosmética (*Hippias m* 368b-d).

de tener conocimiento de ambos fines, el de la obra y el de su lugar en el orden general de lo bueno a lo que, *ex definitione*, se orienta toda la operación técnica, y el fabricante está obligado a oírle. El uno orienta y aconseja, el otro escucha y obedece. De esta conjunción entre *techné* y fin resulta el recto uso⁸³ y, por tanto, lo bueno de la cosa y lo bueno para el usuario cuando la usa. No hay, por tanto, autonomía de ninguna técnica y todas han de obedecer no sólo a las razones propias que rigen su operación y proceso productivo, sino al experto que conoce los fines y sabe articular los productos técnicos en la generalidad de la vida buena. De aquí concluye Vernant que los hombres actúan como tales cuando utilizan las cosas y no cuando las fabrican, pues la *praxis* es el uso y, por tanto, el ideal del hombre libre es el de usuario y no el de productor⁸⁴.

Observación que nos lleva a la cuestión, presente también en el texto del *Gorgias*, del menosprecio del artesano, al menos en su consideración social, frente al aprecio y valoración de su trabajo como técnico. Así, encontramos en 511c que el arte de la natación no es respetable para Calicles (ΣΩ. Τί δέ, ὦ βέλτιστε; Ἡ καὶ ἡ τοῦ νεῖν ἐπιστήμη σεμνή τίς σοι δοκεῖ εἶναι; ΚΑΛ, Μὰ Δί' οὐκ ἔμοιγε) y el de la navegación, humilde y modesto (...καὶ αὕτη προσεσταλμένη ἐστὶν καὶ κοσμία...) (511d). Calicles desprecia también a los ingenieros a los que llamaría constructores de máquinas como un insulto y no aprobaría la boda de su hija con el hijo de uno de aquellos, ni se casaría él jamás con la hija de un ingeniero (...καὶ τῷ υἱεῖ αὐτοῦ οὐτ' ἄν δοῦναι θυγατέρα ἐθέλοις...) (512c). Tampoco se salvan los técnicos de la técnica eminente y modélica, pues Calicles desprecia lo mismo a los médicos que a los de las demás artes (...καταγέλαστος σοι ὁ ψόγος γίγνεται καὶ μηχανοποιῶν καὶ ἰατροῦ καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν ὅσα τοῦ σώζειν ἔνεκα πεποιήνται.) (512d). *Gorgias*, en cambio, considera que a los médicos y a todos los técnicos hay que respetarles la buena reputación que puedan tener y no privarles de ella (...ἀλλ' οὐδέν τι μᾶλλον τούτου ἔνεκα δεῖ οὔτε τοὺς ἰατροὺς τὴν δόξαν ἀφαιρεῖσθαι). Aunque pudiéramos decir con justicia que es Calicles quien desprecia a los artesanos y Sócrates quien los aprecia al replicarle

⁸³ H. Gundert, 1977, 226.

⁸⁴ J.P. Vernant, 1973, 273 y 280.

que es ridículo el desprecio que siente por ellos, es claro, sin embargo, que en otros lugares de la obra los textos no dejan lugar a la duda⁸⁵. E. Méron sugiere, además, que el supuesto aprecio socrático no es tal aprecio sino necesidad argumentativa, es decir, no se está estimando al navegante o al ingeniero sino intentando rebajar las pretensiones del orador⁸⁶. Debemos preguntarnos, pues, si el origen del menosprecio es social o no lo es, si se desprecia al artesano por serlo y ocupar un lugar poco relevante en el conjunto de la ciudad, o si, por el contrario, es otra la procedencia y el origen⁸⁷. Creemos que este problema debe ser entendido dentro del más general de la subordinación de las técnicas entre sí según su mayor o menor proximidad a los fines universales y últimos de la vida humana. Si lo entendemos así, la falta de aprecio por los artesanos cuya técnica sea la más alejada de los fines universales, es poca estimación por la ignorancia invencible que tienen unos hombres entre cuyas dotes naturales no figura la racionalidad. Son buenos técnicos y excelentes artesanos en la técnica subordinada en la que han de trabajar de acuerdo con las instrucciones del que sabe, pero, en lo demás, son aquella parte de la ciudad que será educada en las rectas opiniones y en las firmes convicciones y creencias que los educadores formarán en ellos. El origen de la desigualdad, según esta manera de pensar, no es social sino natural⁸⁸, pues en cada hombre predomina una parte de alma y, de acuerdo con ella, realizará el trabajo y la función para los que esté dotado. Hay otros hombres en los que sí predomina la racionalidad y son los expertos en los fines y los que practican las técnicas a las que se subordinan las demás. Esta interpretación, benévola sin duda, se ve ayudada por el hecho de que Platón está juzgando en el *Gorgias* la situación ateniense como un trastrocamiento o inversión de la naturaleza de las cosas (481c) como se comprueba en la mala política de distribución de funciones y talentos; el orden correspondiente, el positivo del anterior negativo, es la exposición de *República*, texto en el que sí se afirma de

⁸⁵ *República*, 396b, 495d, 590c; *Teeteto*, 172d, 175e; entre otros.

⁸⁶ E. Méron, 1979, 31.

⁸⁷ Un planteamiento semejante en G.E.R. Lloyd, 1987, 274-275.

⁸⁸ *República*, 369c, 370a, 397e, 443c; son los lugares clásicos de la doctrina de las dotes naturales y la división del trabajo de acuerdo con ellas. Por cierto que llega Platón a tales precisiones que en el último de los lugares citados habla del que es '...zapatero por naturaleza, o por naturaleza constructor...', admirable manera de repartir la naturaleza sus dones y de tomar nota de ellos el legislador.

manera clara y en los lugares citados, que son las dotes y las disposiciones naturales las que colocan a cada ciudadano en el sitio correspondiente.

Las técnicas citadas en el *Gorgias* son, por último, las siguientes: medicina en treinta y dos ocasiones⁸⁹, cocina y culinaria en trece⁹⁰, gimnasia en doce⁹¹, pintura en seis⁹², aritmética y cálculo en cinco⁹³, navegación en cinco⁹⁴, construcción de murallas, puertos y arsenales en cinco⁹⁵, el arte textil en tres⁹⁶, arquitectura y construcción en tres⁹⁷, el arte de los negocios en tres⁹⁸, música en dos⁹⁹, constructor de naves en dos¹⁰⁰, ingeniero en dos¹⁰¹, panadería en dos¹⁰², y con una mención, escultura (450c), geometría (450d) combinaciones de los juegos de azar (450d), astronomía (451c), pugilato (456d), lucha (ibíd.), esgrima (ibíd.), agricultura (490e), natación (511c), cuidado de animales (516a), auriga (516e) y hostelería (518b). La relación no intenta tener valor conclusivo sobre el aprecio o desprecio de Platón a las técnicas y trabajos artesanales, pues el mayor o menor número de frecuencias viene requerido por exigencias argumentativas en la mayor parte de los casos; no obstante, sí es significativo el número de veces en que la medicina es citada así como el de la gimnasia. Puede compararse esta relación con la de *Fedro* 248d-e que sí tiene valor jerárquico¹⁰³ e, incluso, con la de *República* 373b-c en la que se detallan las técnicas y trabajos que hará necesario el ensanchamiento de las necesidades en la ciudad¹⁰⁴.

⁸⁹ 448b, 449e, 450a(2 ocasiones), b, e, 452a, 455b, 456b, 457b, 459a, b, 464a, b, c, e, 467c, 477e, 478a, b, c, 479a, 480a, c, 490b, 500e, 504a, 512d, 514d, 517c, 521e.

⁹⁰ 462d, 463b, 464d, 465b, 465d, 419a, b, 500b, e, 501a, 517e, 518b, 521e.

⁹¹ 450a, 452a, b, e, 456d, 460d, 464b, c, 465b, 504a, 517e, 520c.

⁹² 448c, 450c, 453c, d, 454a, 503e.

⁹³ 450d (2), 451b, c, 453e.

⁹⁴ 467c, 468a, 511d, e, 512b.

⁹⁵ 455b, e, 514a, b, 519a.

⁹⁶ 449d, 490d, 517e.

⁹⁷ 460b, 503e, 520d.

⁹⁸ 452a, 477e, 478b.

⁹⁹ 449d, 460b, a las que podemos añadir tocar la flauta (501c) y tocar la cítara (502a), con lo que resultarían 4 menciones.

¹⁰⁰ 455b, 503e.

¹⁰¹ 512b, d.

¹⁰² 517e, 518b.

¹⁰³ *Fedro* 248d-e : filósofo, rey, guerrero y hombre de gobierno, político y hombre de negocios, gimnasta y médico, adivino, poeta, artesano y campesino, sofista y demagogo, tirano.

¹⁰⁴ *República* 373b-c: cazadores, imitadores de toda clase, fabricantes de toda índole de artículos, pedagogos, nodrizas, peluqueros, cocineros, porquerizos, médicos, guerreros.

2. EL EIDOLON DE LA TÉCNICA

En el *Gorgias techne* se opone originariamente a *kolakeia* antes que a *empeiria*, a la que se opone de manera derivada en cuanto que ésta es un carácter que distingue a todas las partes de las que consta aquella¹⁰⁵. La traducción usual de *kolakeia* es adulación; Dodds recuerda el uso de la palabra como expresivo de bajeza moral utilizado por Platón para significar el oportunismo de quien habla de lo que la gente quiere oír y no de lo que podría mejorarla, aunque le desagrada¹⁰⁶. A *kolakeia* se refiere el texto del *Gorgias* como ocupación a actividad no sometida a la disciplina del arte (... εἶναι τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ...) (463a). Y en 464e-465a: ...y digo que no es arte [la adulación] porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cual es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional... (ἡ τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. Ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ, ὃ ἂν ἢ ἄλογον πρῶγμα). Con la negación de las notas constitutivas propias de la técnica se caracteriza, pues, a la adulación. Por ello, su carácter de actividad no regulada por el logos se expresa en la propiedad más opuesta a la técnica y más repetida en el texto: no se ocupa del bien de aquello que es el término de su actividad, sino de su placer, procurando sólomente éste y desconociendo lo que es mejor y peor (... αὐτὸ τοῦτο μόνον παρασκευάζουσαι, ἀγνοοῦσαι δὲ τὸ βέλτιον καὶ τὸ χεῖρον, αἱ δὲ γινώσκουσαι ὅ τί τε ἀγαθὸν καὶ ὅ τι κακόν) (500b)¹⁰⁷. Pero ni siquiera del placer, del que hace el objeto preferente de su

¹⁰⁵ No compartimos el punto de vista de J. Vives para el que la oposición se da entre *techne* y *empeiria* (J. Vives, 1970, 103-105).

¹⁰⁶ Dodd, 225. G. Reale propone *lusinga*: '...la traduzione *adulazione* in questo caso non ha senso, in quanto non si può certo dire che i cibi siano adulazione del palato; invece si può dire...che i cibi imbanditi dalla culinaria sono 'lusinghe' del palato (54). En lengua francesa, M. Canto propone *complaisance*, en lugar de la más usual *flatterie* (321, nota 37).

¹⁰⁷ Ver también 464c-d-e, 501a, 501b-c.

acción, conoce la causa ni la naturaleza (500e-501a) ni qué placeres son mejores o peores, beneficiosos o perjudiciales (501b-c).

Esta actividad se divide en muchas partes (...πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα μέρη...) que, por orden de aparición en el texto, son la culinaria, la retórica, la cosmética y la sofística: cuatro partes para cuatro cosas u objetos (...τέτταρα ταῦτα μέρη ἐπὶ τέττασιν πράγμασιν) (463b). Es en este lugar donde aparece *empeiria* para definir a la culinaria como actividad opuesta a la *techne*. *Empeiria*, práctica o ejercicio, es un término que no tenía ningún uso peyorativo en la época de Platón y su uso ordinario es el que expresa Polo en 448c: ...la experiencia (ἐμπειρία) hace que nuestra vida avance con arreglo a una norma, la inexperiencia (ἀπειρία) en cambio, la conduce al azar...', muy parecido al de Aristóteles en *Metafísica* A 981a: '...la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia...' ¹⁰⁸, y que coincide con el de numerosos testimonios de la literatura ática ¹⁰⁹. También Platón conoce este uso cuando escribe en *Teeteto* 149c que la naturaleza humana es muy débil como para adquirir arte en los asuntos en los que no tiene experiencia, y en el mismo *Gorgias* cuando afirma el valor de la memoria en la formación de la experiencia (... ἐμπειρία μνήμην σφωζομένη τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι...). (501a). En estos usos se advierte cómo la *techne* es concebida como resultado de la experiencia y no como opuesta a ella, por lo que se puede decir que el uso peyorativo de *empeiria* en relación con *techne* es exclusivo de Platón ¹¹⁰, el cual, con el fin de subrayar el nuevo significado, suele unirle *tribe* (τριβή), rutina, costumbre o repetición, mediante el *kai* llamado explicativo. Así, ἐμπειρία καὶ τριβή es expresión repetida para designar aquella práctica adulatoria que fundamenta su operación en una repetición ignorante de la naturaleza y la causa de lo que hace. Tiene, no obstante, la adulación un modo de actuar astuto y refinado: se disfraz de cada

¹⁰⁸ ... ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις...

¹⁰⁹ Dodds, 226-229; J. Vives, *loc. cit.*

¹¹⁰ 'It is typically platonic, and is probably due to Plato himself,' dice Dodds, tras afirmar que la oposición no aparece en el *corpus* hipocrático (229). Por su parte, J. Vives añade que ni el *Thesaurus* de Stephanus ni '...en los mejores léxicos en uso he podido encontrar un uso semejante de *empeiria* fuera de Platón...' (1970, 206, nota 14).

una de las artes que vigilan lo mejor para el cuerpo y el alma y finge ser aquello de lo que se ha disfrazado con el fin de conseguir que se la estime como muy valiosa e importante (... προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδν, καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ ἀεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἕξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι) (464c-d). La división de las técnicas relativas al cuerpo y al alma en legislación y justicia, gimnasia y medicina, se ve, de este modo, duplicada con una división nueva que es paralela y opuesta. Y no simplemente paralela, pues no se queda la adulación en un terreno o lugar propio sino que quiere ocupar el de la técnica a la que intenta suplantar; es un doble con vocación de protagonista. Podemos preguntar que de donde surge este doble y que cómo consigue desplazar al original, pues la calificación de *eidolon* pudiera hacer pensar, equivocadamente, que son meros simulacros o ficciones, 'sombras inanes'¹¹¹. Y no es así, sino que es necesario distinguir su constitución o estatuto de *eidola* de su modo de actuación como tal. Reparemos, en cuanto a lo primero, que las dos partes de la adulación que se refieren al cuerpo son la cosmética y la culinaria; de la primera no se dice mucho en el texto salvo su pretensión de ocupar el lugar de la gimnasia. Pero de la culinaria habla abundantemente el texto del *Gorgias*¹¹² y es muy probable que Platón conociera su valor como una de las fuentes de la medicina de su tiempo¹¹³ y él mismo, a pesar de incluirla entre los *eidola*, le concede carácter de técnica en 517e-518a (... πασῶν τῶν τεχνῶν...). La cosmética y la cocina son, pues, algo más que un mero simulacro y poseen un cierto estatuto técnico; no son *eidola* por constitución propia sino que se convierten en ellas según una manera de actuar, cuando se insubordinan a la técnica rectora y pretenden sustituirla. Su carácter de *kolakeia* procede de esta insubordinación que consiste en querer entender de los fines de su operación y dirigirlos y presentarlos como únicos; pero esta tarea no les corresponde y actuando así actúan contra lo que es su propio modo de actuar. Creemos que este es el sentido de lo que se afirma en 517e-518a: la culinaria, la zapatería, la panadería son *artes* subordinadas a la medicina y a la gimnasia, a las que

¹¹¹ *República*, 515d.

¹¹² Ver nota 90.

¹¹³ B. Farrington, 1979, 60; W. Jacger, 1967, 799-800.

corresponde dirigir las (*ἀρχεῖν*) y ser sus dueñas y a las que pertenece establecer los fines de la comida y de los vestidos y de los zapatos¹¹⁴. Cuando olvidan la subordinación se convierten en prácticas que desvían a los usuarios de los fines generales de la vida humana, conocimiento que sí poseen el médico y el maestro de gimnasia. Mantener la importancia de la culinaria sin relación con la medicina es como mantener parte del tratamiento hipocrático de la dieta pero sin la parte fundamental que es el soporte teórico y el conocimiento. Y esto es lo que dice Platón sobre la cosmética y la culinaria¹¹⁵.

La razón de que sea así está expuesta en 465d. El texto dice: *...si el alma no gobernara al cuerpo, sino que éste se rigiera a sí mismo, y si ella no inspeccionara y distinguiera la cocina de la medicina, sino que el cuerpo por sí mismo juzgara, conjeturando por sus propios placeres, se vería muy cumplida la frase de Anaxágoras ... 'todas las cosas juntas' estarían mezcladas en una sola, quedando sin distinguir las que pertenecen a la medicina, a la higiene y a la culinaria. (εἰ μὴ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι ἐπεστάτει, ἀλλ' αὐτὸ αὐτῷ, καὶ μὴ ὑπὸ ταύτης κατεθεωρεῖτο καὶ διεκρίνετο ἢ τε ὀψοποικὴ καὶ ἡ ἰατρικὴ, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα ἔκρινε σταθμώμενον ταῖς χάρισι ταῖς πρὸς αὐτὸ, τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου ἂν πολὺ ᾗν... ὁμοῦ ἂν πάντα χρήματα ἐφύρετο ἐν τῷ αὐτῷ, ἀκρίτων ὄντων τῶν τε ἰατρικῶν καὶ ὑγιενῶν καὶ ὀψοποικῶν)*. La indistinción entre medicina y culinaria y entre gimnasia y cosmética sólo puede venir de la creencia de que es el cuerpo quien tiene capacidad de pronunciar un juicio sobre lo que es bueno y agradable. Y por el contrario, la diferencia entre unas y otras viene de la que hay entre el alma y el cuerpo y de la subordinación de éste a aquella. Confundir la gimnasia con la cosmética es tratar como indiferenciado e idéntico lo que es diferente y opuesto, y es olvidar que el cuerpo ha de estar gobernado por el alma y recibir de ella el conocimiento de las causas y los fines. Pero puesto que es el alma quien gobierna al cuerpo, y la gastronomía y la medicina distinguidas por el alma como

¹¹⁴ Olvidarlo es el error en el que caen los artesanos, según dice Sócrates en la *Apología*: *...por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría* (22d).

¹¹⁵ Cfr. Grube, 1973, 318-319.

técnicas diferentes, es por lo que no tiene validez el dicho de Anaxágoras. La insubordinación de las técnicas auxiliares tiene como causa la ignorancia y el olvido de la diferencia entre el alma y el cuerpo y del gobierno de éste por aquella. Así se observa en el hecho de que la insubordinación en que consiste la *kolakeia* va dirigida siempre a la obtención de lo placentero con olvido de lo bueno, pues creen estas técnicas indisciplinadas que es el cuerpo el único árbitro de lo bueno y lo malo, lo agradable y desagradable ¿Alude Platón veladamente a esa convicción, tan manifiesta en él¹¹⁶, por la que cree que tras las posiciones hedonistas hay una visión equivocada del universo y del hombre? Por lo que dice en el texto, parece que puede afirmarse con cierta seguridad: el cuerpo no es el juez de lo bueno y el alma es quien gobierna y establece los fines. Hay coherencia con la doctrina del bien que analizamos más adelante¹¹⁷, y que exige la presencia del orden y la recta constitución en la cosa, y en el hombre el conocimiento de este orden que es, a su vez, la causa de los placeres que se llamarán buenos. El que las técnicas insumisas lo olviden es la causa de que se conviertan en engañosas, irracionales y sin fundamento (464e-465a).

2.1. La sofística, cosmética del alma

A la figura del sofista sólo dedica Platón en el *Gorgias* unas alusiones¹¹⁸ que son breves si se las compara con la atención que dedica al orador al que, por cierto, acerca y asimila en 520a-b y 465c. En el primero de esos lugares quiere dejar claro a Calicles que el sofista está cerca del orador y no del filósofo, como cree Calicles, y en el segundo da razón de la cercanía. Calicles no es muy partidario de los sofistas, a quienes desprecia y de los que dice que son hombres que no valen nada (...ἀλλὰ τί ἄν λέγοις ἀνθρώπων περὶ οὐδενὸς ἀξίων;), y a quienes considera, por el gusto de la charla y la argumentación, más cerca de

¹¹⁶ Cfr. W.K.C.Guthrie, III, 68.

¹¹⁷ V, 1.

¹¹⁸ 460b, 465c, 519c-d, 520a, b, d, e.

Sócrates y de la vida pequeña que vive que de él mismo y de la vida grande que, como los demás políticos y oradores, él manifiesta y vive. Sócrates le manifiesta lo contrario: ... *son dos cosas iguales [sofista y orador] o muy cercanas y semejantespero tu, por ignorancia, crees que una de ellas es algo totalmente hermoso y desprecias, en cambio, a la otra* (Τάυτόν, ὃ μακάρι, ἐστὶν σοφιστῆς καὶ ῥήτωρ, ἢ ἐγγύς τι καὶ παραπλήσιον... σύ δὲ δι' ἄγνοιαν τὸ μὲν πάγκαλον τι οἶει εἶναι, τὴν ῥητορικὴν, τοῦ δὲ καταφρονεῖς). Decir que son cercanas y semejantes no parece que sea decir mucho, pues se puede decir lo mismo de todos los miembros de la división; así, la cosmética y la culinaria son, también, muy cercanas y semejantes, y de modo especial, como sabemos por el testimonio de la tradición hipocrática, lo son la medicina y la gimnasia. Es lógico que las partes en las que se divide un todo cualquiera mantengan cierta semejanza entre ellas y estén en relación de cercanía las unas con las otras. Sin embargo, el texto parece indicar que no se trata de esa cercanía común la que hay entre sofistas y oradores, sino una más propia y particular. Así dice en 465c: ...*como están muy próximas se confunden, en el mismo campo y sobre los mismos objetos, sofistas y oradores y ni ellos mismos saben cual es su propia función ni los demás hombres cómo servirse de ellos* ... ἄτε δ' ἐγγύς ὄντων φύρονται ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ ταῦτα σοφισταὶ καὶ ῥήτορες, καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅ τι χρήσονται οὔτε αὐτοὶ ἑαυτοῖς οὔτε οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τούτοις). Debido a la cercanía y, sobre todo, a moverse en el mismo lugar y alrededor de las mismas cosas es por lo que se confunden oradores y sofistas. Es, como se ve, la misma doctrina con que concluye la indagación del *Sofista*¹¹⁹, tras los largos rodeos por delimitar y apresar su figura casi inaprensible. Allí se ha establecido al término de la diafresis que el sofista pertenece al arte mímica o imitativa como parte que es de la producción de imágenes mediante simulacros, en su modo de hacerlo no mediante herramientas, sino mediante él mismo y sus palabras. Dentro de la técnica mímica o imitativa, el sofista pertenece a la parte que se realiza no con conocimiento (mímica docta o erudita) sino sin conocimiento (doxomímica), y, dentro de ésta, a la doxomímica insincera o irónica (no a la sincera o ingenua), en la que aparece, al igual que en el

¹¹⁹ Sobre todo, 264d-268d.

Gorgias, junto al orador popular o demagogo: ...veo uno que puede mantener su simulación públicamente con largos discursos dirigidos a la muchedumbre; al otro lo veo en privado empleando argumentos breves y obligando a los demás a contradecirse ¹²⁰. Están, como en el *Gorgias*, en lo mismo y sobre lo mismo y sólo les distingue el procedimiento y la manera: los grandes auditorios en el caso del orador político, y los pequeños en el de los sofistas. Hay en el texto del *Sofista* una detallada elaboración de lo que afirma el *Gorgias*, y ambos tienen en común la consideración de ambas actividades como prácticas que se realizan con la palabra, la categoría de imitación y simulación que se corresponde con la más general de *eidolon* del *Gorgias*, la vinculación con la opinión o la creencia y la ausencia de conocimiento con la que actúan.

El *Gorgias* añade que ni ellos mismos saben cual es propia función ni los demás hombres cómo servirse de ellos. Parece muy extraño decir que ellos no saben cual es su propia función, pero el texto del diálogo nos ha presentado las dificultades tenidas por Gorgias y Polo para definir su propio oficio. Gorgias, a pesar de su experiencia, se ha visto en dificultades sucesivas ante el apremio socrático por precisar la definición de retórica y, al final, no ha podido evitar caer en la contradicción. Y Polo ha comenzado con una grave confusión entre la cualidad y la esencia, a propósito de la misma cuestión. Y si los propios cultivadores tienen dificultades para definir su trabajo, la opinión general podría tenerlas mayores a la hora de distinguir a unos de otros y dada la variedad de figuras con que se manifiestan en Atenas: maestros de *arete*, oradores, maestros de retórica, erísticos y refutadores, socráticos en general. Pero, según creemos, no es ésta la única dificultad a la que alude el texto, sino que con la expresión 'ni los demás hombres cómo servirse de ellos' señala la teoría del uso de la operación técnica, que lleva a entender la finalidad de la operación como una necesidad a satisfacer en el usuario ¹²¹, lo que, en el caso de la sofística, es de cumplimiento

¹²⁰ Ἐκοπῶ ... τὸν μὲν δημοσίᾳ τε καὶ μακροῖς λόγοις πρὸς πλῆθη δυνατὸν ἐρωνεύεσθαι καθορῶ, τὸν δὲ ἰδίᾳ τε καὶ βραχέει λόγοισ' ἀναγκάζοντα τὸν προσδιαλεγόμενον ἐναντιολογεῖν αὐτὸν αὐτῶ. (*Sofista*, 268b).

¹²¹ J.P. Vernant, 278, conforme al principio de *República* 601d-e.

imposible. Se necesitaría para ello que el sofista produjera algo y conociera lo que produce, situación muy poco probable pues el sofista no produce nada sino que imita y simula y no tiene conocimiento de lo que imita. A su vez, el uso exige conocimiento por parte del que usa, el cual informa al productor quien, por su medio, tendrá creencia bien fundada sobre el objeto que fabrica; tal es la doctrina de *República* 601d-e aludida más atrás. El sofista no conoce cual es su función propia ni sabe la cualidad de la cosa que imita; sólo sabe que su tarea tiene que ver con simulacros y fantasmas, con sombras y con ficciones. Los demás hombres, por tanto, no saben cómo servirse de ellos por la razón idéntica de que la producción sofística no cumple el requisito cognoscitivo de la operación técnica y no hay finalidad en los simulacros que produce. Se podría objetar que la aplicación de este principio del conocimiento de la forma de lo fabricado por parte del usuario es discutible fuera del espacio de la producción técnica y que su aplicación puede dar lugar a paradojas. Pero debemos tener presente que si se admite su aplicación en el campo político y moral, como constantemente hace y autoriza la analogía técnica, entonces es necesario admitir las consecuencias. Una de ellas es la siguiente: si el destinatario de la operación es quien conoce la forma de lo producido y quien puede orientar e informar al productor, entonces no es posible criticar a la muchedumbre de los ciudadanos como inexpertos en la acción política, pues ellos son los destinatarios que conocen la forma de esa acción. Este principio, que sería la aceptación de las tesis de Protágoras y de la doctrina ateniense de la *isonomía*, es aceptado en parte por Platón cuando critica la gestión de los políticos del siglo V (503c, 515c-517a), pero no parece aceptarlo como válido para la propia teoría en la que ve a la muchedumbre no como al usuario experto sino como al destinatario ignorante y objeto de educación¹²². Limita la función de usuario del objeto técnico político a unos cuantos expertos y conocedores, con lo que se daría la paradoja de que ellos serían, a la vez, los productores expertos y los usuarios expertos en el arte político; el amplio número de los inexpertos no es ni una cosa ni otra.

¹²² Tampoco lo acepta en el fracaso de la tarea socrática en los casos señalados de Critias y Alcibiades. Ver III, 3.

El texto afirma, pues, la imposibilidad de que los ciudadanos sepan cómo servirse de la producción sofística por el carácter irreal y simulativo de ésta. La conclusión es que la simulación sofística no es cosa seria sino niñería¹²³ y juego, pues juego es que alguien diga que lo sabe todo y que lo puede enseñar todo a los demás por poco dinero y en poco tiempo¹²⁴. Como la cosmética del cuerpo, también la del alma hace que los hombres busquen la belleza en lo ajeno y descuiden lo propio (...ὥστε ποιῶν ἀλλότριον κάλλος ἐφελκομένους τοῦ οἰκείου τοῦ διὰ τῆς γυμναστικῆς ἀμελεῖν) (465b). La cosmética proporciona la belleza con los medios que, como perfumes, aceites y vestidos, ocultan el alma y la distraen y extrañan ante la mirada ajena, pues el sofista es creador de imitaciones, ídolos y engaños, más que comerciante del alma o transmisor de opiniones que se intercambian por un salario¹²⁵. Y esta producción de imágenes la realiza en el terreno de la virtud, de la que dice que es maestro. El alma, según la analogía del texto, tiene una belleza propia, el orden y proporción en que consiste su excelencia, que la enseñanza del sofista reduce a la ilusión del acicalamiento de cara al juicio ajeno. Con ello, 'la virtud, además de valor devaluado a mercancía, pierde toda su aura al quedar sometida al tipo específico de producción propia de los sofistas'¹²⁶. Devaluada, porque queda igualada a la creación de una ilusión de belleza que no coincide con la condición interior. Y trivializada también, porque se la hace ser una *arete* del atildamiento y el esmero con los que realizar la presentación pública.

Que esto es así y que llamándose maestros de *arete* no son maestros ni transmiten la virtud, se hace evidente en la queja de aquellos sofistas que '*...acusan a sus discípulos de obrar injustamente con ellos por no pagarles sus remuneraciones*' (...φάσκοντες γὰρ ἀρετῆς διδάσκαλοι εἶναι πολλακίς κατηγοροῦσιν τῶν μαθητῶν ὡς ἀδικῶσι σφᾶς αὐτούς...) (519c-d). Pero esta queja es absurda (ἄλογον), pues no es posible que unos hombres, a los que ellos

¹²³ República, 601e.

¹²⁴ Sofista, 234a: ...τὴν τοῦ λέγοντος ὅτι πάντα ὄϊδε καὶ ταῦτα ἕτερον ἄν διδάξειεν ὀλίγου καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, μῶν οὐ παιδιὰν νομιστέον;

¹²⁵ P. Peñalver, 1986, 235.

¹²⁶ ibíd.

han hecho justos y buenos, puedan obrar el mal y hacerles daño (ibíd.). En la queja se están acusando a ellos mismos de no haber hecho ningún beneficio a los que aseguran haberselo hecho (520b)¹²⁷. El sofista, no obstante, podría replicar que él no ha dicho que la virtud que enseña sea esta justicia de la que habla Sócrates, ni tampoco que sus alumnos tengan que llegar a ser buenos de esta manera, sino, tan sólo, que enseña la buena administración de la casa y la ciudad, la virtud política de adaptarse a las opiniones dominantes sobre lo conveniente y lo recto¹²⁸, la capacidad para la obtención de buenos resultados en la vida pública y privada¹²⁹. La diferencia entre una posición y otra es precisamente el centro del problema; para Platón, el sofista que maquilla el alma y le enseña la adaptación a las normas vigentes no es el maestro de gimnasia que proporciona el vigor y la belleza adecuados a la naturaleza. La crítica de Platón a la contradicción de la queja del sofista sólo tendría validez si éste aceptara que la virtud que transmite es aquella y no ésta; la queja del sofista sólo es la del hombre que lamenta el incumplimiento de un contrato expreso o tácito, circunstancia que no se identifica con la eliminación o no de la injusticia en términos absolutos. Hablan, pues, desde lugares distintos; el sofista desde el lugar del simulacro, el adorno y el juego y la crítica de Platón parece querer llevarlo al lugar no del adorno sino de la belleza originaria. Una cierta cosmética puede ser conveniente, pero posterior a la belleza y la buena constitución; no tiene por qué haber ruptura sino continuidad entre uno y otro orden. El reproche de Platón al sofista es que permanezca en un nivel insuficiente y en un lugar que sólo tendría justificación si pudiera demostrar que es el último o, como dice el texto, si pudiera demostrar que la sofística es autónoma con respecto de la justicia y la cosmética con respecto de la gimnasia. Por eso se le invita a que vaya más allá de la cosmética y llegue al lugar en el que podría entender la contradicción de la propia queja. Pues al no haber transmitido la *arete* sino la compostura y el arreglo no puede esperar otra conducta de los discípulos que la que es habitual en la ciudad, la misma que alaban Polo, cuando

¹²⁷ Ver también III, 3.

¹²⁸ A. McIntyre, 1988, 24-25.

¹²⁹ J. Vives, 1961, 12.

envidia la actuación del tirano, y Calicles, cuando reduce la convivencia a relaciones de poder.

Y, sin embargo, es más bella la sofística que la retórica (...κάλλιον ἔστιν σοφιστικὴ ῥητορικῆς...) (520b) . Y si más bella, más agradable y útil (474e), y, por la misma razón, la retórica será causa de menor utilidad y deleite. La razón que da el texto de esta superioridad de la sofística sobre la retórica es que también el arte de legislar es más bello que el de administrar justicia y también la gimnasia más bella que la medicina. Una primera razón de esta superioridad puede ser negativa: el arte de administrar justicia, al igual que el de la medicina, incluye el momento violento y doloroso de la curación quirúrgica y el castigo. Es notable que Platón destaque aquí la menor utilidad de la justicia en relación con la mayor de la legislación, pues en otros lugares del texto la doctrina del castigo está tan presente y se la muestra tan imprescindible que puede hacer pensar en un apego sombrío a los procedimientos dolorosos como posibilidad única de buena conducción de la vida¹³⁰. Conviene, pues, que quede asentado en el lugar que le corresponde que las artes que previenen las enfermedades son preferibles, por su mayor belleza, a las artes de la curación, medicina y justicia. Así concuerda con la afirmación de 478c: es mejor no haber tenido la enfermedad que haberla tenido y necesitar la curación. Esta mayor belleza de la legislación sobre la justicia proviene, pues, de su capacidad para conseguir librar a los hombres de la experiencia del mal y de afirmarlos en el orden de la salud y de lo bueno. Y la superioridad de la sofística sobre la retórica, de que en la conversación con pequeños auditorios es más fácil garantizar el cumplimiento de las condiciones de racionalidad que deben presidir la comunicación entre los hombres. Esta doctrina está esparcida a lo largo del texto del diálogo y la recogemos y analizamos más adelante¹³¹; el discurso retórico ante los grandes auditorios no garantiza la racionalidad de la comunicación. El sofista suele preferir la conversación entre pocos interlocutores y en esta preferencia hay semejanza con la conversación socrática y el elenco, cuyo intercambio de

¹³⁰ Ver también VI, 4.

¹³¹ II, 4.

preguntas y respuestas se asemeja al tipo de discusión que practican Eutidemo y Dionisodoro, los megáricos y los eleatas¹³², y expresada por Platón en *Sofista* 216d cuando hace decir a Sócrates que los filósofos, a veces, se muestran como sofistas¹³³. El parecido pudo ser tan grande que la mentalidad conservadora llegó a verlos como iguales¹³⁴ y Platón creyó necesario distinguir el arte socrático de la conversación de los simples juegos erísticos. Tenían también en común la crítica a la educación tradicional en cuanto pasiva recepción impuesta sin examen y discernimiento¹³⁵, y ante la que uno y otro 'rastrear las contradicciones'¹³⁶ y buscan la salida. Se manifiesta, así, el filósofo como sofista cuando trata de eliminar la vanidosa seguridad que impide el autoconocimiento y obstaculiza el examen: es la sofística de noble estirpe de la que habla Platón en *Sofista* 231b¹³⁷. La conversación socrática está entre la erística y la retórica y más cerca de aquella que de ésta. El socrático repudia los grandes auditorios ante los que no ve posibilidad de realizar una comunicación racionalmente aceptable y repudia, por ello, los procedimientos asamblearios. Ve más posibilidad de comunicación racional en la conversación privada y entre pocos interlocutores y su procedimiento está más cerca del sofista que del orador político, razón por la cual considera más bella a la sofística, más útil y placentera.

2.2. Las dos clases de retórica

La pregunta por la retórica está planteada al comienzo del diálogo: yo deseo preguntarle a Gorgias, dice Sócrates, cual es el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña (...βούλωμαι γὰρ πυθέσθαι παρ' αὐτοῦ τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει) (447c).

¹³² Cfr. F.M.Cornford, 1982, 169.

¹³³ ...καὶ τότε μὲν πολιτικὰ φαντάζονται, τότε δὲ σοφισταί...

¹³⁴ Cfr. el retrato de Anito en *Μερόη* 91c ss.

¹³⁵ P. Peñalver, 1986, 201.

¹³⁶ G.B.Kerferd, 1986, 14.

¹³⁷ ...ἡ γένει γενναῖα σοφιστικῆ.

Calicles ha lamentado que Sócrates y Querefonte hayan llegado tarde a la disertación que Gorgias acaba de realizar y, sabiendo por Querefonte que Sócrates desea oír a Gorgias, les invita a ambos a ir a su propia casa, en la que se hospeda Gorgias, con el fin de poder oírle una disertación. Sócrates lo agradece, pero deja claro que Querefonte y él quieren dialogar (*διαλεγέσθαι*) y no oír una disertación. Disertar y dialogar son actitudes comunicativas enfrentadas desde el comienzo del diálogo y en cuya diferencia insiste Platón de 448a a 448d escenificándolas en el diálogo que mantienen Polo y Querefonte, al que P. Bádenas considera como *proagon* de las conversaciones que le siguen¹³⁸. Sócrates cede a Querefonte la conducción del diálogo y Gorgias acepta y está dispuesto a contestar (448a), pero interviene Polo que se ofrece a contestar a las preguntas y liberar a Gorgias de ese esfuerzo, pensando que estará cansado a causa del largo discurso anterior. Los personajes secundarios se convierten en principales durante el breve diálogo que mantienen y en el que hay que destacar la habilidad y la ortodoxia socrática de Querefonte, que puede interpretarse como un homenaje de Platón a quien fue discípulo fiel y perseverante¹³⁹, y la habilidad contraria de Polo para evadirse de la cuestión con un parlamento que imita el estilo retórico de su maestro, ampuloso y general. El *proagon* termina con la intervención de Sócrates insistiendo en la diferencia de los dos procedimientos que se acaban de escenificar. Dialogar es lo que ha hecho Querefonte, inquirir con precisión y mediante ejemplos apropiados que apoyan y aclaran el sentido de la pregunta; hablar retóricamente es lo que ha hecho Polo, salir de la pregunta y construir un discurso sonoro y desigual. Queda centrada la cuestión: Sócrates y Querefonte quieren preguntar y saber el oficio de Gorgias, no quieren oír una larga disertación, aunque sospechan, por la intervención del discípulo, que el arte del maestro es de la misma naturaleza. Y al maestro se dirige Sócrates: *δίνος τὸν μὲν ἑαυτὸν καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης* (449a).

¹³⁸ P. Bádenas, 1984, 151-152.

¹³⁹ No compartimos la opinión del citado Bádenas que dice de Querefonte que '...es torpe en la pregunta, indeciso...' (ibíd.) sino que creemos, por el contrario, que lo hace muy socrática y correctamente.

La retórica es, para Gorgias, una técnica que se ocupa de aquellos discursos con los que se puede persuadir, acerca de lo justo y lo injusto, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el consejo, al pueblo en la asamblea y en cualquier otra reunión, produciendo en ellos creencia y no enseñanza ni conocimiento. A esta definición se ha podido llegar después de una serie larga de preguntas por parte de Sócrates, acompañadas de argumentaciones *et alia* que han sido necesarias para delimitar la retórica de otras artes del discurso, o el objeto de estos discursos o la clase de persuasión que consigue en el auditorio (450a-455a). Persuadir a un auditorio o hacerle cambiar de opinión, como se define a la persuasión en el *Teeteto*⁴⁰, es la tarea propia de la retórica y en ella consiste su potencia, aquella por la que pregunta Sócrates al comienzo del texto; su poder es producir la persuasión (...ἢ πειθῶ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν) (453a), o hablar ante la multitud con más persuasión que nadie, cualquiera que sea su profesión (...ὄν γὰρ ἔστιν περὶ οὗτου οὐκ ἂν πιθανώτερον εἴποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὅστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει) (456c), conseguir del auditorio lo que otros, más expertos, no son capaces de conseguir (458e, 456c, 456b). El objeto sobre el que el retórico persuade es lo justo y lo injusto (454b) que, dicho así por Gorgias, parece una declaración de competencia en cuestiones políticas y morales, tal y como un filósofo podría pronunciarse sobre su objeto. Sin embargo, lo que dice Gorgias es que el terreno propio de los discursos retóricos es aquel en el que se plantea la vida en común y en el que la retórica interviene para persuadir en un sentido o en otro, no que el orador haya de ser necesariamente un experto en tales cuestiones desde el punto de vista material o del contenido. Es una declaración del ámbito formal en el que actúa la retórica, la afirmación de los lugares en los que, como la Asamblea, el Tribunal o el Consejo, lo justo y lo injusto es el campo temático y el motivo recurrente de la deliberación y no es la vinculación del orador con una doctrina sobre la justicia que incluya una práctica o intento de realización. Así se entiende su posición sobre la inocencia del maestro cuyo alumno hace un mal uso de la técnica retórica, que no le es imputable al maestro. Lo justo y lo injusto es, pues, el objeto de la persuasión retórica entendido como

⁴⁰

Teeteto, 201a.

ámbito o espacio preferente y no como objeto de indagación, examen o aplicación, como quiere Sócrates que sea y con lo que intenta llevarle a la contradicción¹⁴¹. En 459d Sócrates, de manera sutil, extiende el objeto de la persuasión retórica a lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, en su deseo de que la retórica esté vinculada con la filosofía y con el conocimiento; no es esa, sin embargo, la posición de Gorgias sobre la persuasión. Lo podemos comprobar en el ejemplo de práctica persuasiva que propone en 456b ss., en el que narra alguna experiencia vivida por él cuando acompaña a su hermano Heródico en la visita a los enfermos; él consigue que sigan el tratamiento los enfermos que oponen resistencia a hacerlo, sin otro auxilio que el de la retórica; es evidente que podría persuadirles también para lo contrario. O con mayor claridad todavía, si un médico y un orador van a cualquier ciudad y se plantea en la asamblea cual de los dos debería ser elegido como médico, si el orador lo quisiera será elegido él, pues no hay asunto sobre el que no pueda persuadir a la multitud (456c). Es éste un caso de los que el mismo Gorgias diría que se trata de un 'uso incorrecto del arte' (...οἱ δὲ μεταστρέψαντες χρωῶνται τῇ ἰσχύϊ καὶ τῇ τέχνῃ οὐκ ὀρθῶς) (457a) y, por consiguiente, injusto, pero en el que se aprecia que el poder de la retórica es tan grande que puede hacer que un auditorio prefiera a un orador mejor que a un experto y en un asunto tan serio como la salud. No persuade, pues, el retórico sobre lo justo e injusto de las acciones sino sobre cualquier asunto, aunque su campo preferente de acción es el de la práctica de la política. Es por este poder extraordinario por el que Gorgias considera que la retórica tiene bajo su dominio la potencia de todas las artes (... ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ' αὐτῆς ἔχει) (456b), y que por ella y su poder pueden ser sus esclavos el médico, el maestro de gimnasia y el banquero, al que también sabría, si quisiera, despojar de su dinero, (Καίτοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δούλον μὲν ἔξεις τὸν ἰατρόν, δούλον δὲ τὸν παιδοτρίβην...) (452d-e). No hay nada que no pueda hacer la retórica, pues quedarse con el dinero de un banquero puede considerarse un caso extremo y más extraordinario que el de conseguir ser elegido médico sin serlo.

¹⁴¹ Ver VI, 1.

Este poder persuasivo del orador es la causa de que sea el mayor bien a que los hombres pueden aspirar: la libertad de cada uno y el dominio sobre los demás en la propia ciudad (*Ὅπερ ἐστίν, ὃ Σώκρατες, τῆ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἰτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἑκάστῳ*) (452d).¹⁴² La dificultad de que ambas afirmaciones puedan darse al mismo tiempo no es advertida por Gorgias ni tampoco que esta pretensión de dominio sobre los demás sea considerada como un bien mayor que el cual no hay otro, en lugar de juzgarse como uno de los usos injustos e incorrectos de la retórica que él mismo señalaba en 456d-457c. Por este dominio que ejerce la retórica es por lo que, en cuatro ocasiones, se identifica a los oradores con los tiranos¹⁴³ y por lo que Calicles la considera una ocupación viril y propia de hombres (*...τὰ τοῦ ἀνδρὸς δὴ ταῦτα πράττοντα...*) (500c), a diferencia de la filosofía que está bien para los niños y los jóvenes pero que es ridícula para los hombres maduros. Procura, así, la retórica estimación social y fama, de las que sus cultivadores son conscientes y por las que se sienten orgullosos y ensalzan su profesión y desprecian a los que ejercen las demás artes por considerarlos inferiores y dependientes de ellos (512b-c). Tiene, además, la retórica un agradable estatuto interciudadano (*...εἰς πόλιν ὅποι βούλει ἐλθόντα...*) (456b) que le permite al maestro de retórica transitar de una ciudad a otra en la confianza de que su técnica es estimada por encima de las diferencias de costumbres o de las constituciones políticas, pues la palabra es común y comunes son los movimientos de opinión y de emociones que él sabe provocar en las audiencias. Y, en cualquiera de las ciudades, el orador sabe que dispone del más útil instrumento de defensa en caso de ser acusado, el de saber expresar la frase adecuada y decir con firmeza lo conveniente y persuasivo (486a). Por ello, el que no conoce la técnica retórica se ve expuesto a quedar indefenso, pues ella es, de modo eminente, la técnica que salva de los más graves peligros (512d). Como tal técnica de salvación, el texto del Gorgias señala los siguientes procedimientos retóricos: la refutación ante los tribunales y, en ella, el uso de testigos que apoyen

¹⁴² Cfr. R. Lauffer, 1986, 196.

¹⁴³ 466c, 467a, 468c, 477a.

las propias afirmaciones, testigos que deben ser numerosos y dignos de crédito con el fin de refutar a quien no presente mas que uno o ninguno, aunque, en ocasiones, alguien puede ser condenado por los testimonios falsos de muchos y prestigiosos testigos (...ἐνίοτε γὰρ ἄν καὶ καταψευδομαρτυρηθεῖη τις ὑπὸ πολλῶν καὶ δοκούντων εἶναι τί) (472a). El halago de las audiencias es procedimiento retórico tan importante y usual que sobre él construye Sócrates toda la diaíresis de la adulación y cuya razón se expone en 513b: a todos los hombres les gusta y alegra que se hable con arreglo a su pensamiento y les irrita lo contrario (...τῷ αὐτῶν γὰρ ἦθει λεγομένον τῶν λόγων ἕκαστοι χαίρουσι, τῷ δὲ ἄλλοτρίῳ ἄχθονται). Los resultados beneficiosos del conocimiento de esta técnica que salva de los peligros son, entre otros, saber tomar decisiones audaces, valerse cada hombre por sí mismo, saber lo que hay que decir en caso de acusación, evitar ser despojado de los bienes propios y vivir respetado en la ciudad (486a-c).

Esta es la concepción de la retórica a la que Sócrates define como simulacro de una parte de la política (Ἔστιν γὰρ ἡ ῥητορικὴ κατὰ τὸν ἔμον λόγον πολιτικῆς μορίου εἶδωλον) (463d). Esta definición está fundamentada en la revisión crítica del tipo de persuasión que la retórica produce. Esta persuasión es la que genera creencia (πίστις) y no saber (ἐπιστήμη), afirmación que se apoya, más que en una teoría del saber y la creencia, en un motivo extrínseco y de orden psicopedagógico, a saber, el tiempo de que dispone el orador, que es suficiente para persuadir pero muy corto para enseñar o instruir en cuestiones de tanta importancia (Οὐ γὰρ δήπου ὄχλον γ' ἄν δύναίτο τοσοῦτον ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ διδάξαι οὕτω μεγάλα πράγματα). Es un criterio que hay que tener en cuenta¹⁴⁴ y que Gorgias acepta: el más extenso de los discursos y el de mayor duración será siempre insuficiente para una tarea que requiere un tiempo mayor y, en ocasiones, el tiempo entero de la vida¹⁴⁵. El texto señala la imposibilidad de que el orador enseñe e instruya en un tiempo tan limitado como el del discurso. Sí dispone de tiempo para mover los afectos y suscitar las emociones y no para estimular a la

¹⁴⁴ Sócrates lo usa en *Apología* 37a-b: el poco tiempo de que dispone para su defensa no hace posible que él pueda convencer a los jueces de la verdad de su situación.

¹⁴⁵ *República*, 367d-e.

razón y colocarla en la situación que el trato racional exige. También dispone de tiempo para conseguir el cambio de opinión de la audiencia que es, precisamente, un cambio de opinión, una opinión por otra, una creencia por otra, no un cambio en la calidad del saber recibido, que es el que requiere el tiempo del que no dispone el orador. Pero no sólo es por el tiempo; si el orador dispusiera de más tiempo e intentara enseñar e instruir, tendría que cambiar la táctica y la manera, pues la instrucción no consiste en la transmisión de los discursos que contienen la materia del conocimiento, sino en remover la actitud del que aprende que, ayudado por el que enseña, consigue cambiar su posición primera y mirar en derredor de manera distinta y más conveniente¹⁴⁶, situación muy difícil de conseguir con los medios retóricos. No puede instruir, por último, porque no conoce las cosas en sí mismas (*Ἀντὰ μὲν τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει...*) (459b), por lo que no podrá enseñar nada que no sean los procedimientos retóricos mismos (458e), procedimientos del habla que Sócrates ha intentado unir con el *φρονεῖν* advirtiendo que en la práctica retórica están desvinculados (449e)¹⁴⁷. Persuaden, pues, los que no saben y los que saben no saben persuadir.

Es lo que le ocurre al hermano de Gorgias, Heródico, personaje que no interviene como interlocutor del diálogo y que, sin embargo, está tan presente como su hermano en él. Aparece nombrado ya en el *proagon* en las primeras preguntas de Querefonte a Polo (488b) y citado por Gorgias en 456b donde lo propone como ejemplo del que es experto en una técnica y no sabe, sin embargo, persuadir a los usuarios. Y está presente en las distintas exposiciones sobre la excelencia de la medicina y como contrapunto constante a la falsa técnica de su hermano el orador, que no es experto en nada y que no conoce nada y, sin embargo, considera que tiene bajo su dominio la potencia de todas las artes. Heródico es protagonista verdadero, aunque oculto, del diálogo que lleva el nombre de su hermano; es el anverso noble y verdadero de Gorgias, el modelo de conocimiento y justificación racionales ordenados a la curación y al bien. Su

¹⁴⁶ *República*, 518d.

¹⁴⁷ Ver también VI, 1, e Y. Lafrance, 1969, 9.

hermano Gorgias representa el reverso que, con respecto a la medicina, es siempre la culinaria, el cocinero que conoce un arte inferior y subordinado al mayor conocimiento de Heródico. En el *Gorgias* no se niega el valor de la culinaria como tampoco el de la retórica y sólo se afirma la necesidad de buscarles el lugar que les corresponde y, atribuido el lugar, que tengan conocimiento de él y actúen bajo la dirección de las artes rectoras. La escena de 456b es muy clara y aleccionadora: hay concordia y entendimiento entre ambos hermanos en una situación en la que cada uno realiza su función con total entendimiento y corrección. Heródico, examinando al enfermo y prescribiendo el tratamiento que necesita para recobrar la salud; Gorgias, persuadiendo a un enfermo que es de esos 'que no quieren tomar la medicina y a los que el médico no puede convencer' (...πολλάκις γὰρ ἤδη ἔγωγε μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἰατρῶν εἰσελθὼν παρὰ τινα τῶν καμνόντων οὐχὶ ἐθέλοντα ἢ φάρμακον πιεῖν ἢ τεμεῖν ἢ καῦσαι παρασχεῖν τῷ ἰατρῷ, οὐ δυναμένου τοῦ ἰατροῦ πειῖσαι, ἐγὼ ἔπεισα, οὐκ ἄλλη τέχνη ἢ τῇ ῥητορικῇ) (456B). El orador se ha limitado a poner su técnica de persuasión al servicio de los fines señalados por el experto. El mismo Gorgias está manifestando la posibilidad de una retórica que se subordine al arte rector de la medicina-justicia, posibilidad que es la tesis del diálogo a partir de 503a cuando distingue Sócrates dos clases de retórica. Una de ellas es, como sabemos, adulación y vergonzosa oratoria popular; sus cultivadores se dedican a complacer a los ciudadanos y a descuidar el interés común por el suyo particular, lo que les lleva a tratar a los demás de forma irrespetuosa, no guardando el respeto debido a la racionalidad ajena a la que, por el contrario, subestiman, haciendo pasar ante ella, de forma indiferenciada, lo mejor y lo peor, lo bueno y lo malo. La otra es hermosa, buena, ajustada al arte y procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza, respetando así la racionalidad ajena, en decir lo conveniente, sea agradable o desagradable (Εἰ γὰρ καὶ τοῦτ' ἔστι διπλοῦν, τὸ μὲν ἕτερόν του τούτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχροὶ δημηγορίαι, τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρτασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ ἀεὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν) (503a-b).

De este modo, la solución que comúnmente se dice que presenta Platón en el *Fedro* está afirmada ya en el *Gorgias*, donde también la retórica encuentra su lugar entre las técnicas, vinculada a la justicia y, en general, a la política. No parece, por tanto, que haya oposición entre ambos diálogos como Perelman pretende¹⁴⁸, sino, más bien, continuidad y desarrollo, siendo la diferencia más notable la del tono más amable y pacificador, menos combativo y descalificante. Así, el Sócrates del *Fedro* se pregunta ...*si no habremos vituperado al arte de la palabra más rudamente de lo que conviene*¹⁴⁹ donde, además, Platón introduce el término *τέχνη* para designar a la retórica y le atribuye el carácter de neutra instrumentalidad que Gorgias le atribuye. Y en *Fedro* 260e distingue las dos clases de retórica que aparecen en el *Gorgias*, una de las cuales es llamada *τριβή* ajena al arte y, en 270b, con las mismas categorías que allí, *ἐμπειρία και τριβή*. Perelman añade ¹⁵⁰que sí es novedad del *Fedro* la necesidad que tiene el orador de conocer tanto la verdad del asunto cuanto el alma de los oyentes y la variedad con que éstos se manifiestan. No es, tampoco, una novedad absoluta, pues la amplia reflexión sobre la *techné* contenida en el *Gorgias* ha tratado de expresar que la diferencia entre una práctica técnica y una que no lo es es, precisamente, el conocimiento de la verdad del asunto del que se ocupan. Y en cuanto al conocimiento del alma de los oyentes, puede decirse que tampoco es ajeno al *Gorgias*, en el que Sócrates afirma que la retórica requiere facilidad para las relaciones humanas (463a) y donde reconoce al alma ajena como piedra de toque para conocer el estado de la propia alma y mediación necesaria para verificar la validez de un discurso (468d-e). No hay, pues, contradicción entre ambos diálogos, sino continuidad y desarrollo¹⁵¹. Y la crítica de Platón en el *Gorgias* no es tanto a la retórica cuanto a su pretensión de universalidad y autonomía. No es posible para una práctica cualquiera el pretender ser una técnica sin someterse a las reglas que puedan configurarla como tal. Por lo que la situación de la retórica

¹⁴⁸ Ch. Perelman, 1970, 9; 1989, 318.

¹⁴⁹ Ἄρ οὖν, ὡ ἀγαθέ, ἀγροικότερον τοῦ δέοντος λελοιδορήκαμεν τὴν τῶν λόγων τέχνην; (260d)

¹⁵⁰ Ch. Perelman, *loc. cit.*

¹⁵¹ Lo mismo puede decirse de *Político* 304a-e.

es la siguiente, o bien renuncia al estatuto de técnica, en cuyo caso puede funcionar como práctica espontánea, o bien no renuncia, en cuyo caso ha de someterse a la disciplina de las reglas y renunciar a las pretensiones de autonomía¹⁵². Esta es la doctrina del *Gorgias* repetida en el *Fedro* y el *Político* y defendida también por Aristóteles: hay fines que se subordinan a otros fines, por ejemplo, la actividad guerrera a la estrategia, ésta, la economía y la retórica a la política, pues los fines de las artes principales son preferibles a los de las subordinadas; hay, pues, una arquitectónica de los fines¹⁵³.

Así, pues, y a propósito de algunas de las observaciones de Perelman¹⁵⁴, conviene que hagamos una distinción. Por un lado, es revisable la inclusión de Platón en un conjunto (el de la metafísica que va de Parménides a Kant) al que se presenta como el de aquellos que profesan la fe en una razón que es ciega para todo lo que no venga avalado por el rigor de la demostración apodíctica; y, por otro, es igualmente revisable que Platón pertenezca a ese conjunto en tanto que caracterizado, también, por el menosprecio de la dignidad de la razón en los dominios éticos y axiológicos. En cuanto a lo primero, el concepto de *techne-episteme* que usa Platón en el *Gorgias* para descalificar a la retórica no es el de la razón monológica del silogismo científico (*sit venia* para el anacronismo), sino el de un modo de saber que consiste en dar razón de lo que se dice y en necesitar un interlocutor para poder progresar en la marcha discursiva. La argumentación procede buscando la mediación y el consentimiento del otro, siendo impecable, en ocasiones, el cumplimiento de los requisitos formales del procedimiento, como reconocen los propios interlocutores (475e, 513c). Se puede objetar que quizás Sócrates argumentara así, pero que Platón fue abandonando esa práctica por considerarla inútil o muy costosa en tiempo y esfuerzo. Pero, aun admitiendo la objeción, no puede olvidarse que los diálogos están escritos por

¹⁵² Cfr. M. Canto, 1987, 65.

¹⁵³ *Etica a Nicómaco*, 1094a: ...ὅσαι δ' εἰσι τῶν τοιούτων ὑπὸ μίαν τινὰ δύναμιν, καθάπερ ὑπὸ τὴν ἵππικὴν χαλινοποικὴν καὶ ὅσαι ἄλλαι τῶν ἵππικῶν ὀργάνων εἰσίν, αὐτὴ δὲ καὶ πᾶσα πολεμικὴ πρᾶξις ὑπὸ τὴν στρατηγικὴν, κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἄλλαι ἕφ' ἑτέρας· ἐν ἀπάσαις δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἰρετώτερα τῶν ὑπ' αὐτὰ τούτων γὰρ χάριν κάκεινα διώκεται.

¹⁵⁴ Ch. Perelman, 1977, 19-20.

Platón y que es él el responsable de la exposición y defensa de tales procedimientos argumentativos, Por el *excursus* de la Carta VII¹⁵⁵ sabemos, además, que el diálogo era ocupación principal en la Academia y condición imprescindible para el ejercicio de la filosofía.

En cuanto a lo segundo, el objeto preferente del discurso platónico es lo práctico y axiológico que es, como se dice en el *Fedro*¹⁵⁶, el lugar propio de los disentimientos y las opiniones contrapuestas, a diferencia de aquel otro de la precisión de lo mensurable. En este terreno busca Platón el acuerdo racional mediante la argumentación dialogada: no hay menosprecio a la dignidad de la razón ni declaración de incompetencia en estos dominios. Lo que hay es, quizás, la consecuencia de haber entendido la acción moral por referencia exclusiva a la actividad técnica, lo que ha llevado a una cierta reducción de lo moral a lo técnico y a una cierta incapacidad para entender los aspectos no estrictamente racionales de la acción moral y la conducta humana en general¹⁵⁷. Encerrar, en efecto, toda la actividad práctica humana en los límites del modelo de la operación técnica es quedar ciego para todo lo que de esa actividad no tenga sitio en el modelo. La operación técnica es definida en el *Gorgias* como una acción racional regida por principios ciertos, objetivos y teleológicos; si se la acepta como modelo de la actividad práctica humana, es claro que no puede dar razón de una buena parte de ella, pues Platón parece sobrevalorar la presencia y la fuerza de la racionalidad en la vida humana y olvida las motivaciones no estrictamente racionales de una acción que, no por ello, ha de ser considerada irracional y caótica. Así parece que debe ser entendida la poca estimación de la retórica que adula y seduce; el médico, por ejemplo, limitado por la relación técnica salud-bien¹⁵⁸ no entiende que haya que persuadir a nadie acerca de lo que es su propio bien. ¿O es que el

¹⁵⁵ Carta VII, 340b-345b; especialmente 341cd: ...ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γυγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζήν ἐξαίφνης ὄλον ἀπὸ πυρὸς πηδησαντος εξαφθεν φῶς ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ εαυτὸ ἤδη τρέφει, γ' 344b: ...ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχους ἐλεγχόμενα καὶ ἀνευ φθόνων ἐρωτήσεσι καὶ ἀποκρίσεσι χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἑκατον καὶ νοῦς ...

¹⁵⁶ *Fedro*, 263a: ¿Y qué ocurre cuando se dice el de lo justo y lo bueno? ¿No se va cada uno por su lado, y disentimos unos con otros, e incluso con nosotros mismos? (Τί δ' ὅταν δικαίου ἢ αγαθοῦ, οὐκ ἄλλος ἄλλη φέρεται, καὶ ἀμφισβητοῦμεν ἀλλήλοις τε καὶ ἡμῖν αὐτοῖς;). Cfr. también *Eutifrón* 7b.

¹⁵⁷ Puede verse el análisis del problema en G.E.R.Lloyd, 359-372.

¹⁵⁸ P. Aubenque, 1974, 253-254.

piloto debe suplicar a la tripulación que se deje gobernar por él?¹⁵⁹ ¿O es que a los niños en edad de crianza hay que darles explicaciones sobre cuales son los alimentos que les convienen? (464d). La facilidad para las relaciones humanas y el arte entero de los oradores es algo ridículo y burdo¹⁶⁰ si no va acompañado del conocimiento de la verdad, pues la persuasión no es ni puede ser el fin del discurso, sino que lo ha de ser la verdad, que se planta en el alma como semilla que genera nuevos discursos¹⁶¹: filósofo es y no logógrafo ni meramente orador quien actúa de esta manera¹⁶². Así, la aceptación de los procedimientos retóricos que hay en el *Fedro* parece ser la aceptación (probablemente resignada) del hecho de que a muchos hombres sea necesario persuadirles al no saber reconocer la verdad cuando se manifiesta, pues, aunque sea racionalmente inaceptable, muchas veces ocurre que la verdad no logra persuadir y sí persuade el discurso de la seducción y el agrado. Tal situación sucede, sobre todo, ante las asambleas y los grandes auditorios, ante los que no hay garantías de que se cumplan los requisitos del trato racional entre iguales que Platón exige para la comunicación¹⁶³. La imperfección moral de los auditorios puede llevar al platónico a la irritante contradicción de tener que hacer verosímiles las verdades, pero, sobre todo, le lleva a la comprensión de que la racionalidad no está presente con la misma calidad y fuerza en todos los individuos de la especie, por lo que, en lo futuro, además de hacer verosímiles las verdades, tratará de saber en qué hombres está presente la racionalidad para que eduquen a los demás y los dirijan, y en que otros no lo está, para que sean educados y dirigidos. Los primeros son los técnicos del bien que actúan sobre los segundos conforme a los principios del arte.

Y, en fin, en la crítica platónica a la retórica de adulación se advierte también una reducción, que es casi exclusiva, del campo retórico al judicial o

¹⁵⁹ *República*, 489b.

¹⁶⁰ *Fedro*, 262c: Λόγων ἄρα τέχνην, ὧ ἑταῖρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τῶν θεοῦ κῶς, γελοῖαν τινά, ὡς εἰκοίε, καὶ ἀτέχνην παρέξεται.

¹⁶¹ *Fedro*, 276c-277a: ...φυτεῖν τε καὶ σπείρειν μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἳ ἑαυτοῖς τῶν τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἴκανοὶ καὶ οὐκ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα...

¹⁶² *Fedro*, 278d: ...τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτον τι μᾶλλον τε ἢ αὐτῶν καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχουσι.

¹⁶³ *Ver II*, 4.

forense. En el texto del *Gorgias* están presentes la epidíctica (447a) y la deliberativa (452e), usando, *post eventum*, la división aristotélica; pero, a partir de la diafresis de 464b ss., la retórica se identifica con la que se practica ante los tribunales de justicia y precisamente como *eidolon* de la justicia aparece en la diafresis. Esta reducción va unida, en primer lugar, a la concepción de la ciudad, que subyace a la retórica, como el lugar de la lucha y la confrontación y el medio hostil en el que es imprescindible conocer las técnicas de la supervivencia. Platón subraya esta concepción extraña por la que el lugar adecuado para la convivencia se convierte en el lugar hostil que él compara al mar y a la circunstancia violenta y dolorosa de la guerra¹⁶⁴. La insistencia de Calicles en hacerle ver a Sócrates los peligros que corre por su descuido de la retórica provoca que éste construya la semejanza entre ella y las técnicas que sirven para sobrevivir en los peligros extremos del mar y la guerra: la natación, la navegación o la construcción de máquinas de guerra (511c-512d), pidiendo para los oradores la misma reputación y fama que para estos artesanos que realizan el mismo trabajo y que, sin embargo, no abruma a nadie con la narración de la excelencia de sus conocimientos (ibid.). Y la opinión que considera a la retórica como una técnica de la supervivencia civil es una perversión de los supuestos mismos de la convivencia en la ciudad, que han de ser la *κοινωνία* y la *φιλία*. Tampoco debe preocupar mucho a los hombres si la vida es larga o corta, sino cómo la viven durante el tiempo que viven (*Ἢ γὰρ τοῦτο μὲν, τὸ ζῆν ὅποσονδὲ χρόνον, τὸν γε ὡς ἀληθῶς ἄνδρα εἰατέον ἐστὶν καὶ οὐ φιλοψυχητέον...*) (512e). Y, en segundo lugar, la función que Sócrates reserva para la retórica es la inversa de la retórica del halago: hacer patente la falta con el fin de recibir el castigo y recobrar la salud (480c). No es una técnica para sobrevivir sino para recobrar la salud del alma

¹⁶⁴ Ver III, 4. La consideración del mar y la guerra como circunstancias en las que los hombres se ven obligados a soportar grandes sufrimientos está en los poemas homéricos. En *Odisea* 8, Laomedonte quiere invitar a Ulises a participar en los juegos, pero lo ve debilitado por el mar: *...porque no creo que haya cosa peor que el mar /para abatir a un hombre por fuerte que sea (...οὐ γὰρ ἐγὼ γε τὴ φημι κακώτερον ἄλλο θαλάσσης / ἄνδρα γε συνχέυσει, εἰ καὶ μάλα καρτερός εἴη)* (138-139). En el mismo libro, Ulises responde a Eurialo que lo ha juzgado inútil para el deporte: *...ahora me veo dominado por la adversidad y los dolores /pues he soportado mucho guerreando con los hombres/ y atravesando las dolorosas olas. (...νῦν δ' ἔχομαι κακότητι τε καὶ ἀλγεσσι / πολλὰ γὰρ ἔτλην ἀνδρῶν τε πολέμους, ἀλγεῖναι τε κύματα πῆρων)*. (182-183). Platón quiere usar la fuerza de la imagen haciendo ver lo que es la ciudad entendida a la manera de los retóricos. En *Laques*, 191d y *Cármides*, 174c, entre otros lugares, vuelve a la misma idea.

perdida con la injusticia. Todos los navegantes, victoriosos o náufragos, y todos los combatientes, vencedores o vencidos, son invitados a abandonar el combate que les enfrenta y a transitar por la ciudad no como nadadores o navegantes que sobreviven en el medio adverso, sino como seres vivos cuyo medio propio es la ciudad y no necesitan técnicas de combate sino de convivencia y amistad. La retórica es técnica que ayuda a restaurar la salud y el buen orden de la justicia. Pero para el que no tiene intención de cometer injusticia, no es de gran utilidad (.....ἔπει τῷ γε μὴ μέλλοντι ἀδικεῖν οὐ μεγάλη τίς μοι δοκεῖ ἢ χρεῖα αὐτῆς εἶναι, εἰ δὴ καὶ ἔστιν τις χρεῖα...)

3. LA FILOSOFÍA

3.1. La posición de Calicles

Está expuesta, de modo principal, en la cuarta parte del discurso con que comienza el *agon* tercero del diálogo, según la distribución del análisis estructural de Bádenas¹⁶⁵, y su contenido puede ser ordenado de la manera siguiente.

Sócrates no puede conocer la verdad porque se lo impide la filosofía. Si abandonara la filosofía y se dedicara a asuntos de mayor importancia, podría conocerla y entenderla (484c).

¹⁶⁵

P. Bádenas, 1984, 178-179.

La verdad a la que se refiere Calicles es la doctrina que acaba de defender en las partes segunda y tercera de su discurso o *ῥῆσις* acerca de la naturaleza, el hombre natural, los derechos de los fuertes frente a la masa de los débiles y el origen de la moral convencional. Sócrates está incapacitado para conocer la verdad de esta doctrina a causa de su dedicación a la filosofía, que es, para Calicles, un velo que recubre y oculta la verdad natural dificultando su visión. Esta explicación de Calicles parece un verdadero platonismo al revés, no el único que hay en el diálogo¹⁶⁶, tan sutil y penetrante como el original. La dedicación exclusiva de la vida entera a una sola tarea determina el criterio con el que se juzgan y valoran todas las circunstancias que sobrevienen al protagonista de esa vida. Calicles lo ha visto con agudeza en el caso de Sócrates. El criterio con el que éste percibe la realidad y la valora es el que le viene dado por su dedicación a la filosofía, toda vez que es consecuencia de la vida elegida. Sócrates es víctima de esta dedicación y, a causa de la escisión que ella provoca en el horizonte de su vida, sólo sabe o puede ver lo relacionado con la filosofía. Este reproche de Calicles a Sócrates es una réplica de uno de los motivos más finamente perfilados de la teoría platónica de la educación¹⁶⁷ y de la explicación platónica al problema de cómo los hombres conocen la realidad y cómo podrían mejorar su conocimiento. No olvidamos que en el contexto está la pasión con que en el momento inmediato anterior, Calicles ha hecho la alabanza del hombre que es capaz de sacudir, pisotear y quebrantar todas las leyes contrarias a la naturaleza con el fin de acabar con la situación en la que los hombre fuertes nacen ya como leones en cautiverio, y entonces podemos concluir que, muy probablemente, esté Calicles acusando a la filosofía de contribuir a tejer la red que aprisiona al león y que le impide ser libre y lucir su fortaleza. La filosofía reduce, quita fuerza natural, amansa e infantiliza; nada más lógico que el mismo Calicles reconozca que sólo en la juventud primera, como cosa propia de niños, tiene algún sentido su estudio, no, en cambio, en la madurez del vigor y de la afirmación de la fuerza. Pero el reproche y la acusación van acompañados de un primer atisbo de consejo: podrías, le dice a Sócrates, conocer que esto es la verdad si te dedicaras

¹⁶⁶ Cfr. 492c y más adelante, III, 1.

¹⁶⁷ Cfr. *República*, 514a-520a.

a cosas de mayor importancia o cuando avances y te dirijas hacia lo que es más grande y de mayor importancia (Τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς οὕτως ἔχει, γνώσει δέ, ἄν ἐπὶ τὰ μείζω ἔλθῃς εἰσάσας ἤδη φιλοσοφίαν) (484c), dejando la filosofía que es cosa pequeña y sin valor. Lo que es de mayor importancia y grande es lo que manifiesta a partir de 484d: las leyes que rigen la ciudad, el trato privado y público con los hombres de mundo, no con los filósofos, los placeres y pasiones, los caracteres y costumbres. Estas son las cosas grandes y valiosas; ante ellas, el filósofo es un ridículo marginal que vive una falsa prórroga de la juventud y en la ignorancia de lo que dota de atractivo y fuerza a la vida humana: el poder, la pasión y los deseos, el mundo vivido de manera adulta y no de manera infantilizada y temerosa.

Así, la filosofía tiene encanto (χαρίεν) si se la toma en la juventud y con moderación (...ἄν τις αὐτοῦ μετρίως ἀψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ), pero si se la toma o se pasa con ella más tiempo del debido, es la ruina de los hombres (...εἰ δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων) (484c).

En cuanto al primer punto, habría que exigirle a Calicles que explicara la posibilidad de que una cosa con encanto pueda ser tomada con moderación y medida (μετρίως) en la edad de la juventud en la que no son fáciles de aplicar las medidas, como bien sabe él mismo cuando alaba la fuerza de la pasión y el deseo. Y en este atisbo de planificación social se advierte que en una ciudad dirigida por Calicles, los jóvenes tendrían que dedicarse moderadamente a la filosofía, como parte de la educación planificada que ofrece la ciudad. Pero no sería fácil determinar la medida en la dedicación así como encontrar a alguien que la fije y establezca. Se podría entender, por lo que sigue, que la medida es temporal y que la moderación se refiere al tiempo de dedicación. Pero, en este caso, queda también sin resolver el problema de la calidad de la dedicación que, en poco tiempo, puede ser, qué duda cabe, apasionada¹⁶⁸. La finalidad de estas medidas es evitar la situación en la que la filosofía no tiene gracia ni encanto como es la

¹⁶⁸ Por lo que tampoco tiene en cuenta Calicles la fuerza y el arraigo que adquieren los 'alimentos del alma' tomados en la primera juventud.

dedicación inmoderada en la madurez. La posibilidad de una dedicación moderada en la madurez parece que está excluida por el contexto, aunque no dicha expresamente. Así, pues, Calicles alude a la duración de la entrega a la filosofía como criterio que permite asegurar cuando se convierte en perdición y ruina. Pero en la aceptación de este criterio hay un reconocimiento implícito del encanto que tiene la filosofía o de la fuerza seductora que puede ejercer sobre los que se le acercan. Olvida Calicles que alguien puede controlar la duración y el tiempo de entrega a cualquier asunto, pero no el gusto interior o la afición y el amor que adquiere en el trato con ese asunto. Calicles está reconociendo el atractivo de la filosofía y no quiere suprimirla, sino tan sólo encontrarle el sitio como complemento y adorno, hacerla compatible con la dedicación política, en una concepción muy cercana a la que tenía Isócrates de la cultura. El temor de Calicles es a que los jóvenes se hagan erísticos y sofistas, 'gente que no vale nada' (520a), o bien, a que se hagan, como los socráticos, gente a la que la filosofía exige unas pautas de comportamiento que los margina de la ciudad. Entre sofistas y socráticos, Calicles aspira a que los jóvenes tengan una educación que los aparte de ambos peligros¹⁶⁹. En 487c-d Sócrates dice saber que Calicles y sus amigos Tisandro, Andón y Nausicides 'deliberaron sobre hasta qué punto se debe cultivar la sabiduría' y sabe Sócrates también que prevaleció entre ellos la opinión de 'no esforzarse en filosofar hasta la perfección', por lo que se exhortaron mutuamente 'a tener cuidado de no destruirse sin advertirlo al llegar a ser más sabios de lo conveniente' (... καὶ οἶδα ὅτι ἐνίκα ἐν ὑμῖν τοιαύδε τις δόξα, μὴ προθυμεῖσθαι εἰς τὴν ἀκρίβειαν φιλοσοφεῖν, ἀλλὰ εὐλαβεῖσθαι παρεκκελεύεσθε ἀλλήλοις ὅπως μὴ πέρα τοῦ δέοντος σοφώτεροι γινόμενοι λήσετε διαφθαρέντες). La destrucción y la ruina están vinculadas, en uno y otro lugar, a la excesiva dedicación y puede significar el obstáculo en que se convierte la filosofía para la comprensión de la verdad de la naturaleza, en el sentido calicleano, y, también, la ocupación desmesurada de tiempo que, al ser tan absorbente y exclusiva, impide la ocupación a las cosas más grandes e importantes, como la vida social o la política. Calicles y sus amigos han tomado

¹⁶⁹ H.I. Marrou, 1976, Isócrates, *Ant.* 266-268; *Panat.* 27,28.

la decisión de no filosofar en exceso¹⁷⁰, pues, si se quiere ser más sabio de lo conveniente, se puede llegar a la destrucción, a la que se describe en 486c como prisión, indefensión ante el tribunal, desprecio y bofetada. Pero el recelo de Calicles hacia la filosofía parece algo más que el miedo a la pérdida de los bienes o el temor a la bofetada enemiga. Parece, más bien, el miedo a la seducción que la filosofía ejerce sobre él y sus amigos, el miedo a ser socrático, el temor a que el encantamiento de la filosofía pueda ser fuerte hasta el extremo de poner en cuestión su propia opinión sobre la pequeñez social de la filosofía. En esa lucha se han debatido Calicles y sus amigos y Sócrates no sabemos cómo, si por testimonios directos o indirectos¹⁷¹, ha sabido el debate y la decisión. No se nos dice si Calicles sabía que Sócrates lo sabía, pero en la intervención de 481b, siendo breve, expresa, sin embargo, un interés real por la filosofía y por la persona de Sócrates. 'Estoy deseando preguntarle', le dice a Querefonte, manifestando el interés con que ha seguido la conversación entre Sócrates y Gorgias (458c) y Sócrates y Polo. Y añade la pregunta que, muy probablemente, es para él la pregunta esencial y en cuya respuesta él teme la seducción de la filosofía y el peligro de su exceso. 'Si hablas en serio (como sabe que habla) y es realmente verdadero (ἀληθῆ ὄντα) lo que dices (y adelanta la conclusión en forma de pregunta), ¿no es cierto que nuestra vida está trastrocada y que hacemos todo lo contrario de lo que debemos? (...ἀλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἢν εἶη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἄ δεῖ;). Calicles, tan fuerte y seguro, conoce el encanto de la filosofía y tiene una clara visión de la atractiva coherencia de la postura socrática. Su pregunta, según creemos, es seria y procede de la buena voluntad, pues él es un hombre que conoce la atracción del abismo que para él representa la figura de Sócrates. No es poca cosa que admita la posibilidad de que su vida esté equivocada y que hace lo contrario de lo que debiera. Por eso, al igual que Polo en 480e¹⁷², siente extrañeza

¹⁷⁰ Cfr. Isócrates, *Helena*, 10-15 y la opinión de Anito en *Menón*, 91c. No le es imputable a Isócrates el inmoralismo de Calicles y la teoría del dominio de los fuertes; cfr. W. Jaeger, 1967, 445-446, H.I. Marrou, o.c.

¹⁷¹ Cfr. M. Canto, *ad loc.*

¹⁷² *Ciertamente, me parece absurdo, Sócrates; sin embargo, quizás te autoricen las razones precedentes.*

ante lo que hay y advierte la discontinuidad con la posición que Sócrates representa, así como que, en verdad, la vida podría ser tal como éste la describe. Pasado, sin embargo, el momento de estupor y debilidad, regresa, como Polo también regresa en 468e¹⁷³, a la seguridad del sentido común y a las estimaciones comunes y a las evidencias inmediatas acerca de los hombres y la vida en la ciudad. Así puede entenderse el tono general de toda su intervención que termina con una exhortación cuya finalidad es conseguir de Sócrates la aceptación de los valores comunes.

Cree Calicles que 'si alguien tienen una buena naturaleza y sigue filosofando más allá de su juventud, llega a ser necesariamente inexperto en todo aquello en lo que es preciso que sea experto el que quiere conseguir la *kalokagathia* y la buena fama' ('Εάν γὰρ καὶ πάνυ εὐφύης ἦ καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφῆ, ἀνάγκη πάντων ἄπειρον γεγονέναι ἐστὶν ὧν χρὴ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν κάγαθον καὶ εὐδόκιμον ἔσεσθαι ἄνδρα) (484c-d). Identifica, así, de una manera sutil, la buena naturaleza (εὐφύης) con la *kalokagathia*, identificación que recuerda más la posición arcaica de la antigua nobleza que la de un ilustrado del siglo V. Y decimos sutil, porque no está dicha con la franqueza con la que Calicles manifiesta otras opiniones pero queda claro que el texto permite la identificación de esa naturaleza, a la que está permitido dominar a los débiles, con la fama y la *kalokagathía*. El lugar puede considerarse paralelo a los de *República* 491d, 492a y 495a-c, en los que se afirma que la naturaleza mejor y más perfecta sometida a un género de vida inconveniente sale peor librada que la que es de baja calidad. Vemos cómo Calicles argumenta lo mismo y referido a lo mismo: los hombres bien dotados naturalmente corren riesgos mayores que los que no lo son cuando son educados de manera incorrecta. Y si Sócrates culpa a la mala educación del desvío que sufre este hombre de buena naturaleza, Calicles culpa a lo mismo, mala educación, que él identifica con la filosofía cuando se la practica más allá de la juventud. Ambos interlocutores están

¹⁷³ Como si tú, Sócrates, no prefirieras tener facultad de hacer en la ciudad lo que te parezca a no tenerla, y no sintieras envidia al ver que uno condena a muerte al que le parece bien, le despoja de sus bienes o lo encarcela.

viendo en el otro el caso ejemplar que ilustra la propia teoría. Sócrates, a los ojos de Calicles, está corrompido por la dedicación a la filosofía y es una pena que sea así, pues es hombre que tiene cualidades para conseguir algo mejor y más estimable en la ciudad. En los textos citados de *República*, Platón puede que esté pensando en Alcibíades¹⁷⁴, o en sus propios hermanos, Glaucón y Adimanto, o en cualquier otro del círculo de sus amigos de juventud con los que compartía educación y origen social. Y, claro está, puede que piense en Calicles que también pertenece a la misma clase y es producto y resultado de una parecida educación. Se imputan, pues, Sócrates y Calicles lo mismo: estropear y corromper la buena naturaleza con la dedicación a tareas que la desvían y degeneran. Y cada uno señala el perjuicio que tal dedicación produce: Sócrates está en el margen de la ciudad y en una situación de indefensión en la que corre peligro, mientras que Calicles estropea y malgasta su buen natural con la teoría y práctica de la *pleonexia* de la afirmación y el dominio. Hay que suponer, por consiguiente, que cada uno ve en el otro las cualidades que le harían ser estimable en sus campos respectivos. Sócrates podría ser, a juicio de Calicles, un buen político pues es persuasivo y dialéctico; Calicles posee, a juicio de Sócrates, las cualidades del filósofo, pasión, amor por saber, veracidad, memoria, espíritu magnánimo¹⁷⁵, cualidades que apoyan la opinión¹⁷⁶ que hace de Calicles alguien muy cercano a Platón, el cual lamentaría especialmente el abandono de la educación de tan buenas cualidades.

Se detiene Calicles en presentar una relación de aquellas cosas en las que conviene ser experto y que son: las leyes, los discursos que se deben usar en los asuntos importantes, los placeres y deseos. La inexperiencia en estas cosas es la causa de la ruina que acarrea la dedicación a la filosofía, ruina que sobreviene por la inexperiencia, no necesariamente por la ignorancia, de las leyes, en primer lugar. Esta inexperiencia puede provenir, a su vez, de no haber contribuido a su elaboración por estar ausente de la Asamblea, o bien, de no tener experiencia de

¹⁷⁴ W.K.C. Guthrie, IV, 480.
¹⁷⁵ *República* 489e-490a
¹⁷⁶ Cfr. Dodds, 13-14.

su funcionamiento práctico, una vez en vigor. Sobre este funcionamiento es sobre el que se ha pronunciado Calicles en la primera parte de su discurso(483a-484c): el origen de las leyes es la voluntad resentida de los débiles reunidos y su funcionamiento es atemorizar a los fuertes y tratar de reducirlos. Por ello, tener experiencia de las leyes y no ser inexperto en ellas consiste en que, conocidos así su origen y fundamento, se descubra la manera de eludirlas en lo que perjudique y de cumplirlas en lo que convenga. El inexperto en leyes está, pues, al margen de la vida de la ciudad y a cualquier cosa que se dedique será dedicación en el margen y no en el lugar en el que se resuelven las cosas de valor e importancia. La inexperiencia es, en segundo lugar, de las palabras y discursos que se usan en la vida social valiosa. Calicles reconoce que Sócrates tiene pericia en los discursos pero son discursos sobre asuntos irrelevantes (484e). La vida social digna de dedicación e interés es vida de convenios y pactos, no dice Calicles si comerciales, políticos o de ambas clases como parece desprenderse, es vida de cesiones, compromisos, compras y ventas; no ve Calicles a la filosofía preparada ni dispuesta para esa complejidad de vida. Y, por último, la inexperiencia es también de los placeres y deseos. Calicles ha retenido la intervención de Sócrates con Polo a propósito de la vida del tirano y la necesidad de moderación y control de los deseos, pero este ideal de control le ha parecido un ideal inorgánico propio de un muerto o de una piedra (*Οἱ λίθοι γὰρ ἄν οὕτω γε καὶ οἱ νεκροὶ εὐδαιμονέστατοι εἶεν*) (492e). El filósofo, en suma, no tiene experiencia de la manera de ser habitual de los hombres y la filosofía produce hombres de otras valoraciones y costumbres, de otros caracteres y criterios, persuasión ésta muy arraigada en Calicles. Por todo ello, los filósofos hacen el ridículo en los negocios del mismo modo, añade cortés, que los políticos lo hacen entre los filósofos, con lo que deja claro que la figura contraria al filósofo inexperto es el político experto, criterio y medida con respecto a los cuales nada saben los filósofos sino, en todo caso, palabras y discursos, nunca acciones directas. Y cita la autoridad de Eurípides con un comentario conciliador: cada cual alaba aquello en lo que es hábil por amor de sí mismo y creyendo que así hace su propio elogio (... τὸ δ' ἔστιν

ἕτερον ἐπαινεῖ, εὐνοία τῇ ἑαυτοῦ, ἠγούμενος οὕτως αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπαινεῖν) (485a).

Pero es posible una solución intermedia; es correcto, dice, participar de ambas cosas y está muy bien ocuparse de la filosofía en la medida en que sirve para la educación y no es desdoro filosofar mientras se es joven; pero si cuando uno es ya hombre de edad aún filosofa, el hecho resulta ridículo (...φιλοσοφίας μὲν ὅσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μεिरακίῳ ὄντι φιλοσοφεῖν· ἐπειδὴν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἐπι φιλοσοφῆ, καταγέλαστον...) (ibíd.). La opinión expresada aquí por Calicles tiene un desarrollo y explicación paralelos en *Eutidemo* 305a ss. donde se habla de unos hombres a los que Pródico denomina 'intermedios' entre el filósofo y el político y que ellos mismos se tienen 'por personas moderadamente dedicadas a la filosofía y moderadamente a la política' y creen que participan de ambas 'en la medida necesaria y que gozan de los frutos del saber manteniéndose al margen de peligros y conflictos'. Independientemente del pronunciamiento de la crítica sobre la identidad de estos hombres intermedios¹⁷⁷, no parece que haya demasiadas dudas sobre la inspiración isocrática del consejo de Calicles¹⁷⁸. El texto de *Eutidemo* se detiene en enumerar las combinaciones posibles de 'las cosas todas' que están entre dos y participan de ambas, y que referidas a la filosofía y la política son: si la filosofía es un bien y también la política lo es, estos hombres intermedios son inferiores a ambas; si una es un bien y la otra es un mal, unos serán mejores y otros serán peores, y si las dos son malas, entonces ellos también lo son. Pero ellos no admitirían jamás, claro está, que ambas sean malas, ni tampoco que la una sea mala y la otra buena, sino tan sólo la primera combinación en la que las dos son buenas, por lo que, sin ellos querer, resultan ser inferiores a ambas y estar colocados en el tercer lugar y no en el primero como creen¹⁷⁹. Señala Platón que es la ambición el origen de esta actitud, el deseo de estos hombres de estar a

¹⁷⁷ Si Isócrates, Antístenes, Polícrates, o quizás un tipo más que un individuo, véase Guthrie IV, 276, nota adicional, con una amplia y detallada relación de las posiciones de los especialistas.

¹⁷⁸ Isócrates, *Níc.* 1, *Ant.* 183 ss.

¹⁷⁹ *Eutidemo*, 306a-d.

la vez en todos sitios y en todos ser los primeros. La filosofía puede proporcionar un adorno cultural y facilitar un manejo elegante y eficaz de la argumentación y conviene estar con ella y aprenderla; no es procedente, en cambio, si se la entiende como una manera de vivir que exige alguna coherencia moral. La política, a su vez, proporciona fama, poder y relevancia y conviene dedicarse a ella. En el consejo de Calicles a Sócrates, Platón parece retratar al joven triunfador producto de la educación ateniense cuyo soporte teórico podía estar, de manera más o menos brusca, en Isócrates, aunque, desde luego, sin el inmoralismo de Calicles¹⁸⁰. El cual completa la idea con la explicación siguiente: 'yo experimento la misma impresión ante los que filosofan que ante los que pronuncian mal y juegan' (...καὶ ἔγωγε ὁμοιότατον πάσχω πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας ὡς περὶ πρὸς τοὺς ψελλιζομένους καὶ παίζοντας) (485a-b). Y que hay que entender como impresión provocada por los que filosofan sin moderación en la edad adulta, en la cual el filósofo no sabe usar la lengua para los usos adultos como leyes y contratos. Por ello, no saber usar la lengua es no saber ser hombre según el canon que la lengua consagra y por el que es posible la comunicación. Quien habla de otra manera crea una sensación de extrañeza a su alrededor que, para Calicles, sólo tiene justificación en la infancia. El filósofo habla griego, como también lo habla el esclavo de Menón¹⁸¹, pero lo habla de otra manera y con un extraño acento. Al retrotraer, además, a la infancia la figura del filósofo, Calicles muestra una gran agudeza, pues en la filosofía que su interlocutor representa hay algo de deseada ingenuidad y de resistencia a la aceptación de los modos establecidos y las estimaciones normalizadas¹⁸². Calicles parece aceptar que esa visión crítica y marginal pertenece exclusivamente a la juventud, pero la encuentra impropia de la plena aceptación de los valores de la ciudad que exige la vida adulta¹⁸³.

¹⁸⁰ Isócrates, *Ant.* 281.

¹⁸¹ *Menón*, 82b.

¹⁸² Cfr. *Laques*, 201a-c: Sócrates y Lisímaco están dispuestos a ir a la escuela con los muchachos jóvenes, pues coinciden en que no pueden aprobar la situación de ignorancia en la que se encuentran.

¹⁸³ Cfr. *Menexeno*, 234a: *Está bien claro que crees haber llegado al término de la educación y de los estudios filosóficos y que piensas, convencido de que ya estás capacitado, inclinarte hacia empresas mayores.*

En 485b-e enriquece aún más la explicación con un juego de analogías basado en las edades de la vida de un hombre, niño, joven, adulto, y las situaciones en las que puede vivirlas, y que puede componerse de la siguiente manera:

- | | |
|--|--|
| 1. Niño: 1.1. Pronuncia mal y juega | A Calicles le alegra y le parece adecuado. |
| 1.2. Pronuncia bien y no juega | A Calicles le parece penoso y servil. |
| | |
| 2. Joven: 2.1. Estudia filosofía | A Calicles le alegra. |
| 2.2. No estudia filosofía | A Calicles le parece innoble y servil. |
| | |
| 3. Adulto: 3.1. Pronuncia mal y juega | A Calicles le resulta ridículo y poco viril. |
| 3.2. Dedicado a la filosofía | Calicles piensa que debe ser azotado. |

Como se ve, a Calicles sólo le alegra la visión de que cada cual hace lo 'propio de su edad', es decir, el niño que pronuncia mal y juega (1.1) y el joven que filosofa (2.1). No hacen lo propio de la edad los individuos que están en las situaciones restantes: niño que pronuncia bien (1.2), joven que no filosofa (2.2), adulto que pronuncia mal (3.1) y adulto filósofo (3.2). Le asigna, pues, a la filosofía la función de juego en la niñez, ignorante de la lengua y los procedimientos comunicativos. Calicles, que aquí manifiesta esta tolerancia con la erística, se alegra al ver que el niño filósofo no habla en serio ni de cosas serias, limitándose a jugar. Igualmente, le alegra ver la filosofía en la juventud, pues es la manera como los hombres libres pueden encauzar lo propio de esta edad que no es ya el juego de la niñez sino el descubrimiento de 'lo bello, noble y generoso', que la educación adecuada debe guiar y conducir para que el impulso no caiga en el extravío. En cambio, el niño que habla bien le parece penoso a Calicles y 'le molesta al oído'; se trata, sin duda, de la imagen del filósofo que no quiere que la filosofía sea un juego de las primeras edades, con lo que no hace ya lo propio y conveniente. Es el socrático que es niño, es decir, que no conoce los usos de la lengua propios del mundo adulto y que dice, sin embargo y a pesar de su

desconocimiento, cosas atinadas. A su vez, el joven que no filosofa renuncia a una parte importante de la educación y puede quedar expuesto a recibir la seducción de la filosofía en la edad inconveniente, pues hay en esta concepción calicleana de la educación una cierta consideración de la filosofía como fármaco o antídoto que, administrado en la juventud, evita la corrupción adulta de las mejores naturalezas. Y al hombre maduro no le queda más opción que la de hablar bien y no jugar, que es lo que hace el político, y olvidar la filosofía y no querer saber nada de ella, pues ella desviriliza y aniña, desplaza y aparta de las dedicaciones varoniles, la plaza y la asamblea, las leyes y los contratos. El filósofo adulto es un hombre que vive fuera de su edad, un extemporáneo. Nada más lógico que viva el resto de su vida 'oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovencuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente' (... *καταδεδοκότη δὲ τὸν λοιπὸν βίον βιῶναι μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα, ἐλευθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἰκανὸν μηδέποτε φθέγγεσθαι*) (485d–e).

Y, en fin, en virtud de la amistad y como prueba de ella, aconseja Calicles a Sócrates con las palabras de Zeto a su hermano Anfión, que descuida las cosas en las que debería ocuparse tales como su familia, su economía, la política práctica, única que es real y efectiva (485d-486a). Y le imputa que disfraza su alma, tan noble, con una apariencia infantil (...*καὶ φύσιν ψυχῆς ᾧδε γενναίαν μειρακιώδει τινὲ διατρέπεις μορφώματι...*) (ibíd.). Infantilización y disfraz, la puerilidad como velo que oculta la nobleza del alma, equiparable a la función que el antagonista Sócrates atribuye a la riqueza y la posición social como velos que cubren el estado del alma. Y la sospecha de que jugar a ser como un niño es también un juego y un disfraz, y no presencia del alma desnuda, cuya exigencia es tan fuerte en Calicles como en su antagonista. Le recuerda, por último, que, como niño que no sabe hablar, no sabrá decir la frase adecuada en las deliberaciones de justicia, situación que sólo le es imputable al propio Sócrates: ya estableció Calicles al comienzo de su intervención que la filosofía es la ruina y la perdición, el desajuste con la ciudad, reverso de la doctrina contraria

de la justicia como ajuste armónico con la ciudad y el universo. En virtud de este desajuste, no sabrá qué decir el filósofo si llegara el momento de tener que defenderse. Y Calicles se pregunta, citando a Eurípides, que qué sabiduría es ésta que puede llevar a los hombres a tal estado (486b).

3.2. La filosofía, técnica universal

Aunque no mencionada excesivamente con su nombre en el texto del diálogo, sí lo están las categorías que consituyen y configuran su objeto¹⁸⁴. Aparece la palabra en diecisiete ocasiones, ocho como sustantivo, ocho en formas verbales y una como adjetivo sustantivado¹⁸⁵. Y el texto contiene una reflexión sobre la filosofía y una respuesta al ataque de Calicles que tiene, en ocasiones, carácter apologético. Como modo de saber, es *techne* o *episteme* que ejerce su función por medio de la palabra, aunque no prescinde de la acción, sino que se encuadra entre aquellas en las que la palabra y la acción están repartidas y ocupan un parecido espacio de dedicación. Es arte rectora a la que corresponde dirigir a otras artes que se le subordinan, y a la que no hay inconveniente en identificar con la técnica llamada política en 464b-c, técnica relativa al alma y dividida en legislación y justicia, si bien hay que añadir que comprende bajo ellas, como técnicas subordinadas, a las artes del cuerpo, la medicina y la gimnasia. Como ciencia o técnica que ejerce su acción por la palabra, se caracteriza porque su discurso es repetitivo y poco variado, un discurso que dice siempre lo mismo (...ἡ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν) (482a) y sobre las mismas cosas (...περὶ τῶν αὐτῶν) (491b), carácter que la distingue de la versatilidad de los discursos retóricos. Su objeto se expresa de una manera muy general en manifestaciones del tipo de 'estar en la cercanía de la verdad o cultivarla' (526c-e, 527a), vaguedad que toma forma en expresiones tales como lo bueno y lo malo, lo justo y lo

¹⁸⁴ Y. Lafrance, 1969, 11.

¹⁸⁵ 481d, 482a, 484c (3), 485a (3), 485b, 485c, (3), 485d, 486a, 487c, 500c, 526c.

injusto, lo bello y lo feo, referidos tanto al alma humana como a la disposición general del universo y a la constitución de la ciudad (459c-d). El texto también nos dice que es el amor de Sócrates (...*ἐρῶντε δύο ὄντε δυοῖν ἑκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἄλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας...*) (481d), un amor que no es en él, como lo fue en el origen de la palabra, a la sabiduría, sino al deseo de ella, como si Sócrates declarara la lejanía de la sabiduría con respecto del hombre y afirmara la necesidad de un doble deseo y una doble mediación. Es, también, la ocupación habitual de Sócrates y lo que él dice (482a) y hace.

Tiene la filosofía, en primer lugar, todos los atributos de la racionalidad técnica. Está ordenada al bien, al cual conoce en el ensamblamiento de la totalidad del universo y al que causa en el objeto de su producción, la salud en el alma o la *philia* en la ciudad. Su objeto es doble, uno de orden teórico, el conocimiento del orden general del universo: *dicen los sabios, Calicles, que al cielo y a la tierra, a los dioses y a los hombres, los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto cosmos y no desorden y desenfreno* (Φασὶ δ' οἱ σοφοί, ᾧ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ᾧ ἔταίρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν) (508a). El desconocimiento de este orden ha sido la base argumentativa de los partidarios del convencionalismo y la relatividad de los valores, adversarios de Platón, y es por lo que, cuando éste polemiza con ellos, '...se vió obligado a construir una cosmogonía en la que se otorga el primer lugar a la Inteligencia e intencionalidad consciente. Pues ha sido la idea de que el cosmos es fruto del azar lo que ha hecho posible la negación de los modelos del bien y del mal¹⁸⁶. En el *Gorgias* es manifiesto el interés de Platón en presentar la 'homología estructural', como la llama Châtelet¹⁸⁷, entre el orden del universo y la disposición del alma, pues, en definitiva, son cósmicas las condiciones que posibilitan el buen estado del alma y sólo a una inteligencia podríamos imputarle la presencia de la belleza,

¹⁸⁶ W.K.C. Guthrie, III, 68.

¹⁸⁷ F. Châtelet., 1969, cap. 5.

la simetría y la verdad en cuya visión pueden los hombres reconocer lo bueno. El cielo y la tierra y los dioses y los hombres no son elementos heterogéneos y desmembrados, sino miembros de una estructura conjunta denominada cosmos porque no está formada por mera agregación de partes, sino por la conexión de unos principios comunes que les dotan de unidad y proporción armónica. El alma humana es parte principal de ese conjunto y, por ello, la filosofía se ocupa del alma y de su buen estado. Es la técnica política y el filósofo el técnico del bien que conoce el fundamento cósmico de la salud del alma y el arte de preservarla de lo que le es nocivo afirmándola en el orden de lo bueno.

La racionalidad de esta técnica se expresa de modo eminente en que dice siempre lo mismo (482b), a diferencia de los cambiantes discursos retóricos y los inestables juegos erísticos. La práctica de sofistas y oradores incluía también la habilidad para construir antilogías y considerar que no puede haber estabilidad ni certeza en ninguna posición ni en ningún argumento, sino que todos son leves e inconsistentes y pueden ir de un sitio a otro como las estatuas de Dédalo o las aguas del Euripo¹⁸⁸. En toda cuestión hay dos razonamientos opuestos entre sí o de cada cosa se pueden dar dos versiones opuestas, en opinión de Protágoras¹⁸⁹, y era habilidad reconocida de sofistas y oradores la de hacer aparecer como grande lo pequeño y como pequeño lo grande, así como la de suscitar sentimientos opuestos en intervalos de tiempo reducido¹⁹⁰. No hay consistencia real, pues la realidad es lo que en cada momento el lenguaje expresa y manifiesta y lo que oyen y entienden los hombres cuando oyen al que habla con esta habilidad. En 448a Gorgias ha dicho a Querefonte que 'durante muchos años nadie me ha presentado una cuestión nueva', cuyo sentido podría ser no que no haya encontrado a nadie capaz de hacerle una pregunta nueva alguna vez, sino que él dispone de los procedimientos expresivos adecuados para ofrecer respuestas universales y adaptables a las cuestiones más diversas, así como para defender los casos más difíciles e imposibles, como demostró con su *Helena* y su *Palamedes*. Sócrates,

¹⁸⁸ *Menón*, 97d, *Fedón*, 90c.

¹⁸⁹ DK A 21; DL IX, 55.

¹⁹⁰ *Fedro* 267a-b.

por el contrario, dice siempre las mismas cosas, pues sabe que tienen un ser propio que no se deja arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y conformes a su propio ser y naturaleza¹⁹¹. La imaginación, los estados de ánimo y de salud, la posición y situación desde la que se habla pueden modificar el conocimiento que se adquiere, pero el fundamento del mismo ha de ser la consistencia de la realidad sobre la que es posible, aunque difícil en ocasiones, lograr el consentimiento compartido que define la verdad de una proposición cualquiera¹⁹². Calicles, que es un hombre educado en la versatilidad retórica, le reprocha a Sócrates su fijación y monotonía: ¡Siempre diciendo lo mismo! (Ὡς ἀεὶ ταῦτα λέγεις, ὦ Σώκρατες), a lo que Sócrates responde: '...y sobre las mismas cosas' (Ὅν μόνον γε, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν) (490e). Que la filosofía diga siempre lo mismo y sobre las mismas cosas quiere decir que la filosofía habla así a causa de su carácter racional, que no cambia de discurso una vez advertido que ese es el discurso que la realidad permite y el interlocutor, observados los procedimientos dialécticos, consiente. Es característica de la técnica poder dar razón de lo que dice y es lo que hace la filosofía en la argumentación dialogada cuando justifica la cosa en su principio y el interlocutor la acepta con la evidencia de lo correctamente fundado. No atiende, tampoco, al viento favorable del *kairos*, que queda relegado al conocimiento del alma ajena requerido a los participantes en el diálogo. Saber atender esta exigencia de la realidad que se expresa en la marcha argumentativa es cultivar la verdad (526e-527a), o estar en su cercanía (526c), verdad que no puede ser refutada (473b), si se ha establecido y llegado a ella con la garantía que proporciona el uso correcto del procedimiento¹⁹³. Sócrates le reprocha a Calicles lo contrario: *...te censuro porque jamás dices lo mismo sobre las mismas cosas...* (... ἐγὼ δὲ σοῦ τοῦναντίον, ὅτι οὐδέποτε ταῦτα λέγεις περὶ τῶν αὐτῶν...) (491b). Notamos cómo Sócrates lo precisa: no decir lo mismo sobre las mismas cosas es distinto a no decir lo mismo sobre cosas diferentes. Sócrates le censura que cambie de opinión sin que se haya cambiado de materia y sin haber salido de

¹⁹¹ Cratilo, 386e.

¹⁹² Ver II, 4.

¹⁹³ Ver II, 4.

una misma cuestión o problema. A Sócrates le parece, en fin, que es vergonzoso presumir de ser algo cuando se está en esta situación de cambiar ...*a cada momento de opinión sobre las mismas cuestiones ...* (Αἰσχρόν γὰρ ἔχοντας γε ὡς νῦν φαινόμεθα ἔχειν, ἔπειτα νεανιεύεσθαι ὡς τὶ ὄντας, οἷς οὐδέποτε τὰντα δοκεῖ περὶ τῶν αὐτῶν...) (527d). Es αἰσχρόν, socialmente reprobable, presumir de ser algo cuando se vive en esa situación de opinión inconsistente; no es una actitud que merezca estimación social, último reproche de Sócrates a Calicles, en el que podemos advertir una sutil respuesta a las acusaciones calicleanas sobre el estado de marginalidad civil de la filosofía. Lo que no es estimable, dice la respuesta socrática, es la autoestima de quien posee una inconsistencia tal como la de no poder o saber mantener una misma opinión sobre un mismo asunto, pues es una forma de estar a merced de la circunstancia cambiante y de no saber ejercer dominio sobre ella, y de quedar expuesto a vivir una vida fragmentada y sin unidad, víctima de la situación y no señor de ella.

En *Cratilo*, *Fedón* y *Teeteto* esta mutabilidad constante de la opinión está puesta en relación con la teoría de la percepción de Protágoras¹⁹⁴. En el *Gorgias* se la relaciona con la irracionalidad de los deseos cuyo poder de seducción es la causa de los cambios de opinión. El texto, un poco largo, lo manifiesta con claridad: ...*ahora tú y yo sentimos, precisamente, el mismo afecto; somos dos y cada uno de nosotros ama a dos objetos: yo a Alcibíades, hijo de Clinias y a la filosofía; tú a los dos Demos, al de Atenas y al hijo de Pirilampes. Me doy cuenta de que en ninguna ocasión, aunque eres hábil, puedes oponerte a lo que dicen tus amores, ni a sus puntos de vista, sino que te dejas llevar por ellos de un lado a otro. En la Asamblea, si expresas tu parecer y el pueblo de Atenas dice que no es así, cambias de opinión y dices lo que él quiere; también respecto a ese bello joven, el hijo de Pirilampes, te sucede otro tanto. En efecto, no eres capaz de hacer frente a las determinaciones ni a las palabras de los que amas, hasta el punto de que si, al decir tú lo que continuamente dices a causa de ellos, alguien se extrañara de que es absurdo, quizás le dirías, si quisieras decir la verdad, que*

¹⁹⁴ *Cratilo*, 385e ss., *Fedón*, 90b ss., *Teeteto*, 161b ss.

*si no hacen que tus amores dejen de decir esas palabras, jamás podrás cesar tú de hablar así (481c-482a)*¹⁹⁵.

Tanto Sócrates como Calicles aman, a la filosofía y a Alcibíades, el uno, y al pueblo de Atenas y a Demos de Pírilampes, el otro. El pueblo ateniense es a Calicles lo que la filosofía es a Sócrates, y Demos el hijo de Pírilampes está con Calicles en la misma relación que Alcibíades con Sócrates. Siendo la situación formalmente la misma, es muy distinta la manera con la que cada uno vive sus amores. Calicles es un amante complaciente y débil que cede fácilmente ante uno y otro de sus amados y 'no sabe oponerse a lo que dicen' y 'no es capaz de hacer frente a las determinaciones de los que ama'. El deseo de poder hace que Calicles tenga que plegarse al parecer del pueblo y hacerse igual a él (513b). El político democrático necesita para triunfar saber adaptarse a los deseos de la Asamblea y decirle lo que ella quiere oír halagándola con la sombra pretécnica de la retórica de adulación. El político que, como Calicles, necesita triunfar en Atenas no puede decir lo mismo ni siquiera sobre las mismas cosas porque ha de estar pendiente de lo que la Asamblea dice y del cambio que se produzca en las circunstancias a fin de decir y hacer lo que conviene a sus intereses. En 513c se describe un momento en el que Calicles parece reconocer la corrección de la argumentación socrática: 'No sé por qué, dice, me parece que tienes razón, pero me sucede lo que a la mayoría, que no me convengo del todo'. Y Sócrates le contesta que, quizás, el amor hacia el pueblo que Calicles tiene en su alma se le enfrenta a él como una oposición difícil de compatibilizar, pues halagar al pueblo, aunque esté equivocado, no se puede hacer al mismo tiempo que reconocer la corrección del argumento que dice lo contrario. El cambio de opinión, la estrategia maniobrera

¹⁹⁵ Λέγω δ' ἐννοήσας ὅτι ἐγώ τε καὶ σὺ νῦν τυγχάνομεν ταύτων τι πεποιηθότες, ἐρῶντε δύο ὄντε δυῶν ἑκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἀλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας, σὺ δὲ τοῦ Ἀθηναίων δήμου καὶ τοῦ Πυριλάμπους.

Αἰσθανομαι οὖν σου ἑκάστοτε, καί περ ὄντος δεινοῦ, ὅ τι ἂν φῆ σου τὰ παιδικὰ καὶ ὅπως ἂν φῆ ἔχειν, οὐ δυναμένου ἀντιλέγειν, ἀλλ' ἄνω καὶ κάτω μεταβαλλόμενον ἔν τε τῇ ἐκκλησίᾳ ἕάν τι σὺ λέγοντος ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων μὴ φῆ οὕτως ἔχειν, μεταβαλλόμενος λέγεις ἅ ἑκεῖνος βούλεται, καὶ πρὸς τὸν Πυριλάμπους νεανίαν τὸν κάλον, τοῦτον τοιαῦτα ἕτερα πέποιθας. Τοῖς γὰρ τῶν παιδικῶν βουλευμασιν τε καὶ λόγοις οὐχ ὅλος τ' εἰ ἐναντιοῦσθαι, ὥστε, εἰ τις σου λέγοντος ἑκάστοτε ἅ δια τούτους λέγεις θαυμάζει ὡς ἄτοπα ἔστιν, ἰσως εἴποις ἂν αὐτῷ, εἰ βούλοιο τάλῃθ' ἕλγειν, ὅτι, εἰ μὴ τις παύσει τὰ σὰ παιδικὰ τούτων τῶν λόγων, οὐδὲ σὺ παύσει ποτὲ ταῦτα λέγων.

y, en suma, la política entendida como supervivencia son la consecuencia de la aspiración irracional al poder y del modo irracional de ejercerlo, tal como lo entiende Sócrates.

También cambia de opinión Calicles por su sometimiento al amor de Demos, que es sólo un episodio en su sometimiento general a la fuerza de los deseos, en cuya satisfacción inteligente encuentra él el contenido de la vida recta (491e). Los deseos son de insaciabilidad permanente y de total fuerza seductora cuando no se saben reconducir y ordenar (493a-b), y vienen a ser como el tonel agujereado en cuyo constante movimiento consiste la vida agradable (494b). El deseo de poder y el deseo de placer causan en Calicles la movilidad constante de sus opiniones y hacen de él un hombre siempre sometido a la influencia de los demás y de lo más irracional de sí mismo; no es Calicles, parece que quiere decir Sócrates, el hombre fuerte que él mismo alaba, sino un hombrecillo sometido a influencias que le hacen cambiar súbitamente de un sitio a otro (493a). Sócrates se presenta a sí mismo como poseyendo una gran diferencia en la relación con Calicles. El equivalente de la política y del demos ateniense es la filosofía en el orden de sus amores. Y ésta no exige el cambio constante de actitudes y opiniones, sino que trata y persuade acerca de lo que es verdadero, pues, siendo técnica científica del bien, ese es el término de su actuación, ya que no hay una ciencia falsa y otra verdadera (473b). El amor a la filosofía trae como consecuencia el aquietamiento y silencio de la mudable opinión y el establecimiento firme de lo que resulta ser verdadero y no puede ser refutado (473b). El amor de Alcibíades, a su vez, tampoco produce en Sócrates el vaivén irracional del deseo incontrolado, sino que, al contrario, es Alcibíades el que se ve sometido a la influencia socrática siempre controlada y regida por la moderación y que le hace decir al mismo Alcibíades: '[al oírle] muchas veces me he encontrado en un estado tal que me parecía que no valía la pena vivir en las condiciones en que estoy'¹⁹⁶. El discurso de Sócrates, continúa Alcibíades, 'siempre parece decir lo mismo, pero, cuando se penetra en ellos, se encuentra

¹⁹⁶

Banquete, 216a.

que son los únicos discursos que tienen sentido por dentro....' y que, a pesar de su aparente monotonía, 'abarcan la mayor cantidad de temas, todo cuanto le conviene examinar al que piensa llegar a ser noble y bueno'¹⁹⁷. Alcibíades no ejerce, pues, sobre Sócrates una influencia que le haga cambiar de opinión como Demos sobre Calicles, sino que es influido por Sócrates, que ejerce sobre él la función terapéutica de hacerle caer en la cuenta de la propia situación y poder encararse con ella, objetivo prioritario del examen. Ha podido comprobar también que el discurso socrático es repetitivo y monotemático sólo para el que oye somnoliento y aturdido.

El remedio socrático contra la veleidad de las opiniones cambiantes incluye, a partes iguales, la confianza en la estabilidad de lo real y en la posibilidad humana de su conocimiento. La posibilidad de su conocimiento va unida, a su vez, a la conversación filosófica que es argumentación compartida conforme a un procedimiento metodológico que se describe en el *Gorgias*. Esta conversación es el remedio contra la inconsistencia y fugacidad de las opiniones y contra el vaivén que las hace comparables a las estatuas de Dédalo o a las aguas del Euripo. Tarea de la dialéctica es fijar las posiciones y obligar a las palabras y a las razones al rigor de la coherencia con el todo del discurso. Las palabras no son barridas por el olvido cuando hay un interlocutor que exige que se de razón de lo dicho y esté dispuesto a mantener lo acordado en los momentos sucesivos de la conversación y con voluntad de recorrer los caminos de avance y retroceso en la concordancia de los significados. Quien esté dispuesto a entrar en la conversación socrática, encontrará que, ya en ella, no es fácil el cambio caprichoso de opiniones contrapuestas como en el juego de los erísticos o en los recursos oratorios; se le exige el acuerdo interior con lo que dice que es entendido por Sócrates como la base de la conversación y lo que la posibilita (495a). Exigencia de coherencia con lo que se dice, con aquello en relación con lo cual se dice y con el otro que replica e interpela: tal es el remedio contra el vaivén irresponsable de las opiniones sucesivas y contrarias. Y así, para retener e

¹⁹⁷ *Banquete*, 222a.

inmovilizar a lo que tiende a ser inconsistente y leve, nada mejor que las cadenas de hierro y acero con las que Sócrates compara la argumentación (*Ταῦτα ἡμῖν ἀνω ἐκεῖ ἐν τοῖς λόγοις οὕτω φανέντα, ὡς ἐγὼ λέγω, κατέχεται καὶ δέδεται, καὶ εἰ ἀγροικότερον τι εἰπεῖν ἔστιν, σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνους λόγοις...*) (508e-509a). La posibilidad de movilidad que les queda a las posiciones así ganadas es que puedan ser todavía provisionales y refutables, refutación que debe intentar el interlocutor con más fuertes argumentos. Y si ya no pueden ser desatadas no quedan entonces otros discursos posibles que esos que aparecen como irrefutables y que serán, por tanto, conclusión verdadera. Tal es el origen del discurso monótono de la filosofía que a Calicles, sin embargo, le produce tanta extrañeza (482a).

Esta extrañeza ha sido provocada, en el momento de la primera intervención de Calicles, por la doctrina socrática sobre la injusticia y el castigo. Sócrates ha adivinado en Calicles una cierta vacilación y sospecha que la ha entendido muy bien y que, de algún modo, le extraña y le conmueve. Por eso, según lo expuesto anteriormente, le invita a que no se extrañe sino a que la refute, pues si no lo hace, 'Calicles no estará de acuerdo contigo, sino que disonará dentro de ti durante toda la vida' (...ἢ εἰ τοῦτο εἰσέσεις ἀνέλεγκτον, μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων θεόν, οὗ σοι ὁμολογήσει Καλλικλῆς, ὃ Καλλίκλεις, ἀλλὰ διαφωνήσει ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ) (482b), pues dejarla sin refutar es dejar abierta la posibilidad, para el mismo Calicles, de que la posición socrática sea la verdadera y, por consiguiente, falsa la suya. Pero Calicles opta por disonar de sí mismo y el atractivo que por un momento parece haber tenido sobre él la postura socrática le lleva no a refutar sino a exponer su pensamiento en el largo discurso en el que condena la dedicación de los adultos a la filosofía. Pues ella es la causa de los males sobre los que avisa a Sócrates y la responsable del orden invertido que supondría la instauración de la racionalidad socrática en el individuo y en la ciudad. Como se ve, de modo ejemplar, en la doctrina sobre el poder que Sócrates ha defendido en la conversación con Polo y que Calicles ha oído con toda atención, según le ha dicho a Querefonte (481b).

Tener poder en la ciudad no es disponer de la facultad de hacer lo que en cada momento dicte el capricho o el deseo, como irracionalmente hace el tirano. El poder del filósofo es, por el contrario, el de hacer lo que quiere, que no es otra cosa que el bien (466d, 469d), pero con ese poder es más poderoso que el tirano que sólo hace lo que le parece mejor, aunque privado de razón. Sólo el poder conducido por la razón es poder, es decir, sólo ese poder es hacer lo que se quiere; el poder del tirano no es tal poder pues, actuando privado de razón, no hace lo que quiere, lo bueno, sino lo malo para él¹⁹⁸. Tal es la doctrina que inquieta y extraña a Calicles. El filósofo adulto, figura despreciable que vive lejos de los lugares donde está el poder en la ciudad, es para Sócrates, sin embargo, un hombre poderoso, mientras que tiranos y políticos no tienen poder. El poder del filósofo procede del conocimiento de lo bueno y es inseparable de la técnica científica que posee y practica. Es el hombre que tiene el poder y la técnica para no cometer injusticia (510a) y para mantener el alma en su mejor estado de salud¹⁹⁹, pues dispone de los medios adecuados para conseguirlo, tales como saber distinguir qué placeres son buenos y cuales son malos (501e), cuestión en la que el filósofo es un hombre experimentado. Tiene poder, en definitiva, porque conoce los fines de la vida humana y es el técnico del bien que conoce el fundamento de la salud y el arte de mantenerla. Ocurre que en la vida diaria de Atenas todo está cambiado de lugar y los hombres no conocen esta técnica de lo bueno y aprecian, en cambio, el poder de los políticos. No puede haber política, sin embargo, donde hay olvido de lo que los ciudadanos precisan como bueno; por ello, la política del orden presente ateniense es, según la tesis fuerte del *Gorgias*, un simulacro y una caricatura.

Pero Platón no se limita en el *Gorgias* a presentar el modelo teórico de la filosofía como técnica política, sino que quiere presentar en Sócrates la viabilidad del proyecto que la teoría reclama. Sócrates muestra en su vida que la

¹⁹⁸ Ver el desarrollo del argumento en VI, 2.

¹⁹⁹ Ver el desarrollo de este problema en V, 2.

filosofía no es sólo una técnica de determinado poder y alcance, sino una manera de vivir que él encarna y representa; de ahí la novedad de la propuesta y la vacilación de Calicles. Sócrates hace formalmente la declaración de que él es el modelo de la práctica política y el técnico especializado en ella (521d), radicalizando así la crítica a la idea de estado construida por los ideólogos del imperio²⁰⁰. Para la política, además, debiera ser imprescindible el requisito que se exige a los demás artesanos que aspiran a ejercer públicamente su trabajo, a saber, el de demostrar la obra realizada y su propia situación respecto al arte. Esta traslación del modelo técnico a la política tiene, dice Gadamer, 'una función crítica que es la de mostrar la falta de base de lo que se suele llamar el arte de la política en la que todo el mundo que hace política se considera iniciado'²⁰¹. El técnico de la política, como el de la medicina, debe mostrar en sí mismo y en su estado de salud la bondad de sus conocimientos; su norma de actuación no es la brillantez del discurso persuasivo sino la corrección de sus conocimientos en la obra realizada²⁰². En todo el diálogo está presente esta doctrina que requiere la presencia de la teoría realizada, pero en 488a alude Sócrates a la exigencia racional que la sustenta: *...si encuentras que yo ahora estoy de acuerdo contigo y que, después, no hago aquello mismo en lo que estuve de acuerdo, considera que soy enteramente estúpido y no me des ya más consejos en la seguridad de que no soy digno de nada(... ἐν δὲ τῷ ὑστέρω χρόνῳ μὴ ταῦτὰ πράττοντα ἄπερ ἁμολόγησα, πάνυ με ἡγοῦ βλαῖα εἶναι καὶ μηκέτι ποτέ με νοουθήσης ὑστερον, ὡς μηδενὸς ἄξιον ὄντα)*. En los asuntos prácticos, la comprensión teórica de un enunciado o conjunto de ellos ha de ir acompañada de la puesta en práctica de lo que el enunciado contiene. La razón obliga a querer practicar lo que ha sido aceptado. La razón exige que la filosofía sea también una manera de vivir y no sólo de conversar. Conocer la justicia no es ser justo, pero sí es haber adquirido la comprensión racional de que es preferible la justicia a la injusticia y tener el convencimiento de que la razón obliga a realizarla. Esta es la manera de vivir que presenta Sócrates en el *Gorgias* y la que opone a las figuras atenienses del orador,

²⁰⁰ A. Vallejo, 1993, 12-13.

²⁰¹ H.G.Gadamer, I, 386-387.

²⁰² H.I.Marrou, 1976, 79.

el sofista, el político o el tirano. Y es expresada como la vida del que vive cerca de la verdad (525a), sin salirse de ella ('Ενίοτε δ' ἄλλην εἰσιδὼν ὁσίως βεβιωκῦαν καὶ μετ' ἀληθείας...) (526c) y practicándola (...τὴν ἀλήθειαν σκοπῶν πειράσομαι...). El hombre que comprende la exigencia racional de esta vida ha de estar avisado, sin embargo, de los obstáculos que la dificultan y de las causas que pueden apartarlo de la cercanía de la verdad. Una de ellas es la seducción por lo placentero que esa '...parte del alma... la que se deja seducir... a causa de su docilidad y obediencia' (493a) sufre permanentemente. En *República* 413b-c lo desarrolla con mayor extensión: los hombres pueden ser privados de la verdad por robo, violencia o seducción. Esta última actúa desde el interior contando con la colaboración de la parte del alma dócil y obediente que se ve hechizada por lo placentero. El robo es acción de un agente que actúa desde el exterior, pues 'son robados aquellos que son disuadidos a cambiar de opinión mediante la palabra o el discurso' (ibíd.). Alude, sin duda, a la retórica pretécnica que consigue la persuasión del auditorio, al que puede desposeer de la verdad y apartar, así, de la vida recta. En el *Gorgias* ha aplicado la misma idea a los procedimientos retóricos; al hablar de los que refutan ante los tribunales y presentan en apoyo de sus afirmaciones numerosos testigos, Sócrates le dice a Polo: *Pero yo, aunque no soy mas que uno, no acepto tu opinión; no me obligas a ello con razones, sino que presentas contra mí muchos testigos falsos e intentas despojarme de mi posesión y de la verdad* ('Αλλ' ἐγὼ σοι εἷς ὢν ὄνχ ὁμολογῶ· οὐ γάρ με σὺ ἀναγκάζεις, ἀλλὰ ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος ἐπιχειρεῖς ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς) (472b). Y la tercera es la violencia mediante la cual 'se hace cambiar de opinión a los que sufren algún dolor o pena'²⁰³. Procedimiento éste que también puede incluirse entre los propios del orador, en tanto que éste también conoce la manera de suscitar emociones y hacer pasar a los auditorios de un estado de ánimo a otro con gran facilidad. Seducción del placer que arrastra a la parte débil del alma y cambio de opinión conseguido por la persuasión del orador o la violencia de las emociones, son las causas que separan a los hombres de la cercanía de la verdad y,

²⁰³ *República*, 413c.

consiguientemente, de la vida recta. Y si preguntamos qué verdad es esa en cuya cercanía es conveniente vivir para que la vida sea buena, el texto responde en 526d que es despreciar los honores de la multitud e intentar ser lo mejor que se pueda durante la vida y también al morir, cuando llegue la muerte. La práctica de la verdad va unida al menosprecio de los honores, la estimación y la fama públicas y todo lo que ellas consagran como valioso: el poder, la arrogancia, la riqueza, la intemperancia (525a), es decir, todo lo que puede producir la enfermedad del alma, su debilidad y mal estado. La rectitud de la vida, que la técnica del filósofo enseña, rompe con el orden político ateniense y aspira a moralizar la vida en común con la moralización de todos y cada uno. Y el individuo que vive en la cercanía de la verdad, este particular y '...especialmente, estoy seguro de ello, un filósofo' (526c) es el político que la teoría propone como solución a los males del presente. Un político, por cierto, que no trata de educar políticos, como hace la escuela rival de Isócrates, sino hombres de vida recta y buena, dando cuenta, así también, de la universalidad del propósito.

4. LA LENGUA DE LA FILOSOFÍA

Entre la erística y la retórica trata Platón de encontrar para la filosofía su propia manera de expresión. La tarea le presenta algunas dificultades, ya que no le basta la lengua común, incompetente para los fines de la nueva técnica, ni tampoco la de los más cercanos, oradores y sofistas, más peligrosa cuanto más próxima y compartida. Él busca un modo de expresión que, apoyándose en la manera común del habla, pueda convertirse en un nuevo modelo comunicativo, como corresponde a una actividad en trance de constitución. Lo encuentra en la conversación socrática, en el doble sentido del diálogo real que Sócrates pudo mantener con sus contemporáneos, y en el del género literario que quiere reproducir el espíritu y el estilo de aquellas conversaciones. El diálogo es presentado, así, como modelo de actuación filosófica y procedimiento lingüístico

propio de la filosofía. La técnica científica de la salud del alma se expresa y comunica '...en una conversación sin fin que se renueva constantemente a partir de la pregunta'²⁰⁴.

A su vez, la adopción del diálogo como lengua de la filosofía va unida a las propias convicciones de Platón sobre la transmisión del conocimiento. Los saberes no se transmiten como se vierte un líquido cualquiera en un recipiente vacío, rutinaria manera que defienden los sofistas e Isócrates y que él critica en *República*²⁰⁵, sino que se evocan y sugieren en la igualdad de los que creen en la razón ajena y la tienen siempre presente. Por ello, el que enseña sólo enseña a mirar en la dirección conveniente. La enseñanza es, así, tarea de toda la vida y no acaba con la conversación ni termina cuando los interlocutores se separan.

La propuesta incluye, de este modo, lo que la práctica de sofistas y oradores había descuidado; en primer lugar, la atención a la razón de los otros en la que se confía y a la que se estimula a lo largo de la conversación y a la que no se tiene en cuenta ni con la rutina de la adulación ni con los largos discursos en los que el oyente se extravía sin tener la ocasión de reencontrar el camino. Y, en segundo lugar, la relación de igualdad entre los interlocutores, unidos en el uso de la razón, y entre los que no cabe más desigualdad que aquella que proviene de haber tenido la experiencia del alejamiento y la ironía. El conductor del diálogo no enseña en el sentido convencional de la expresión, sino que, sólomente, mide en el interlocutor su disponibilidad hacia la verdad, su ubicación entre las sombras, así como la mutua proximidad o lejanía respecto a ambas, como dice P. Peñalver comentando a Gundert²⁰⁶. Esta inspiración socrática parece no abandonar a Platón ni siquiera cuando hay en él más voluntad de doctrina: dada la inestabilidad de todo lo humano, dice, no es posible que una sola técnica, cualquiera que ella sea, manifieste nada que valga para todos los casos y todos los tiempos²⁰⁷.

²⁰⁴ P. Friedländer, I, 119.

²⁰⁵ 518c.

²⁰⁶ P. Peñalver, 1986, 160.

La atención que Platón dedica a las cuestiones relativas a la conversación filosófica, sus requisitos y exigencias, figura, sin duda, entre lo más destacable del *Gorgias*.

4.1. Requisitos, formalidades y cortesías

El primero es la **buena disposición**. Sócrates y Querefonte llegan adonde Gorgias acaba de realizar la *epideixis* y tras la bienvenida afectuosa de Calicles, así manifiesta Querefonte la buena disposición con que llegan: a oír a Gorgias hemos venido (447b), e inmediatamente después pregunta Sócrates si estaría dispuesto Gorgias a dialogar con ellos (ibíd.). Esta buena disposición se mantiene a lo largo del diálogo y Sócrates y Gorgias no la abandonan tampoco en los momentos más difíciles y tensos del mismo. Es destacable la buena disposición de Sócrates a oír a los demás, que le lleva a preguntar en dos ocasiones, a Gorgias y a Polo, si desean preguntar o ser preguntados y responder (449b, 462b). Por cierto que Polo prefiere preguntar pero, quizás por su formación retórica (471d), manifiesta una notable falta de habilidad para hacerlo, la cual es suplida por el exceso de habilidad de Sócrates para reconducirlo y volver a la situación primitiva.

El segundo es la **oposición a los largos discursos**. La buena disposición es hacia el diálogo y no hacia los discursos largos. Así hay que entender el que Sócrates y Querefonte lleguen tarde a la *epideixis* de Gorgias y no hayan tenido ocasión de oírlo; no se les ha hecho tarde porque se hayan entretenido en el ágora (447a), sino que se han entretenido en el ágora para darle tiempo a Gorgias a que terminara la exhibición que ellos no quieren oír²⁰⁷. Ellos quieren dialogar con Gorgias, pretensión a la que Gorgias accede sometiéndose a las preguntas de

²⁰⁷ *Político*, 249b.

²⁰⁸ Una escena parecida a la de *Protágoras*, 314c-316b.

Sócrates con buen humor y cordialidad (449a-e). No así Polo quien, en su intento de ayudar a Gorgias ofreciéndose él al diálogo con Querefonte, demuestra que no está habituado a la disciplina que el diálogo requiere, pues se ha ejercitado más en la retórica que en dialogar (448d), está bien instruido para la retórica, pero ha descuidado el modo de mantener un diálogo (471d) y debe reprimir ese afán que tiene de pronunciar constantemente discursos largos (461d), afán que le hace fracasar en la conducción del diálogo.

El discurso largo se olvida del alma del oyente con la que debería debatirse y a la que debería tener presente. Creemos que este olvido puede ser el 'gran daño' que en 461e dice Sócrates que sufre el que oye largos discursos:

Pero considera el caso contrario: si tú pronuncias largos discursos sin querer responder a lo que te pregunte, ¿no sufriré yo un gran daño si no se me permite marcharme y dejar de escucharte? (...σοῦ μακρὰ λέγοντος καὶ μὴ ἐθέλοντος τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι, οὐ δεινὰ ἄν αὖ ἔγὼ πάθοιμι, εἰ μὴ ἐξέσται μοι ἀπιέναι καὶ μὴ ἀκούειν σου;)²⁰⁹.

El daño es, pues, no recibir por parte de quien pronuncia el discurso un trato racionalmente aceptable. El oyente queda aturdido sabiendo que no es directamente aludido ni reclamado por un discurso que se olvida de él tanto como del asunto mismo. En *Protágoras*²¹⁰, se comparan los largos discursos con la muerta rigidez de la escritura en oposición a la vida de la palabra breve y compartida. Y así como el texto contesta de la misma manera siempre que se le pregunta, así el orador habituado a estos discursos produce siempre un mismo sonido, y no sabe atender a la presencia del alma ajena de la que olvida, por no saber reconocerla como otra, que también sabe hablar.

²⁰⁹ Dodds recomienda que se lea junto a *Protágoras* 335c: ...yo, en cambio, soy incapaz de esos largos párrafos.... Ahora...yo tengo cierta ocupación y no podría aguardarte mientras tú desarrollas tus largas razones...

²¹⁰ 329a.

El tercero es la **simetría** de los interlocutores en el uso de la palabra, por la que se prohíbe cualquier posición desigual o privilegiada. En 465e la expresa Sócrates al terminar él mismo un largo discurso y dándose cuenta de la incoherencia en la que cae él, que con tanta fuerza se ha opuesto a ese modo de hablar. Presenta una explicación que le disculpa: Polo no le entendía cuando él hablaba con brevedad, y tampoco sabía sacar provecho de sus respuestas. Y con la explicación, la exigencia de igualdad: *...si tampoco yo puedo servirme de tus respuestas, alargas tus discursos* (Ἐὰν μὲν οὖν καὶ ἐγὼ σοῦ ἀποκρινομένου μὴ ἔχω ὅ τι χρήσωμαι, ἀπότεινε καὶ σὺ λόγον...) (466a).

Asimismo, uno de los interlocutores queda autorizado a alargar su discurso cuando el otro se niega a contestar (519e) o cuando hay una indicación del otro que, fatigado o a disgusto, no quiere seguir en la conversación y prefiere abandonarla (505e, 506b). Igualmente, cada uno de los interlocutores puede y debe utilizar las respuestas del otro en favor de la propia argumentación pues tal utilización es de justicia (466a).

Se requiere, en cuarto lugar, **conciencia clara del procedimiento** y abandono, en su uso, de todo tipo de ambigüedad. Así, los participantes en el diálogo deben saber distinguir entre hacer una afirmación y hacer una pregunta (466b), pues en la conversación filosófica tan importante como el asunto es la manera correcta de tratarlo. De la misma manera, fingir que no se entiende lo que sí se ha entendido es hacer un mal uso del procedimiento, pues dialogar no es bromear ni tampoco contestar contra la propia opinión. La actitud que esconde este tipo de respuestas es la de la destrucción de las bases mismas de la conversación. Darle vueltas al asunto sin oírse el uno al otro es totalmente ridículo (517a).

Memoria, en quinto lugar; en ella creía ver Platón uno de los atributos de la naturaleza filosófica²¹¹. La marcha argumentativa exige memoria para no

²¹¹ República, 486d.

olvidar el asunto del que se habla ni las conclusiones que, ocasionalmente, hayan sido establecidas. Así el texto alude en varias ocasiones a esta función que podemos llamar próxima o inmediata de la memoria: '...convinimos, si te acuerdas...' (499e), o '...recordemos que yo decía si tú te acuerdas...' (500a), o , a modo de indicación en el camino y por si lo ya dicho se necesitara argumentativamente más adelante: '...tratemos de recordar que Calicles ha dicho...' (495d). Su falta se la reprocha Sócrates a Polo ('¿tan joven y no tienes memoria?') (466a), al intentar éste evadirse de la cuestión haciendo un mal resumen de la exposición de Sócrates. Esta función inmediata o próxima de la memoria es de gran importancia y necesidad en unos debates que, como los que describe Platón, no solían ser de corta duración y en los que no era fácil para los interlocutores disponer de instrumentos y aparatos de anotación con los que mejor poder retener las posiciones ajenas.

Pero Platón exige que en la conversación filosófica esté presente también la función de la memoria que podemos llamar remota o arcaica. En 493c escribe:

[El alma de los insensatos] ...no es capaz de retener nada por incredulidad y por olvido (...ἄτε οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν τε καὶ λήθην).

Dodds traduce *unreliability* y *forgetfulness*, desconfianza y negligencia y dice que ambas palabras son 'ligeramente peculiares' en su contexto y afirma el probable origen pitagórico de la expresión entera²¹². Creemos que Platón quiere expresar la necesidad de que en el diálogo esté presente la completa estructura de la razón, incluida la capacidad de recuerdo y reminiscencia, lo que, junto a la confianza en la razón del otro y la presencia no olvidada del tema de debate, configuran el alma del hombre prudente como interlocutor válido. Retener, pues, algo en el alma exige la confianza no ya en el maestro que el origen pitagórico de la frase parece querer significar, sino en cualquier otro y en su razón, deponiendo

²¹² Dodds, 303.

la desconfianza ante su palabra y la sospecha en los motivos que le mueven a decirla. Tal confianza logra retener lo presente y combatir el olvido, pues '...quien recuerda una cosa encuentra todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda'²¹³.

Que son los requisitos que señalamos en sexto lugar, **valentía, entereza de ánimo y confianza**. Se necesitan también para la aceptación de la posición contraria como verdadera, si así lo exigiera la argumentación y, desde luego, para destruir los obstáculos que impiden la concordia de la verdad. Así en 475d: *No vaciles en responder, Polo; no vas a sufrir ningún daño. Entrégate valientemente a la razón como a un médico y responde (...ἀλλὰ γενναίως τῷ λόγῳ ὡσπερ ἰατρῷ παρέχων ἀποκρίνου, καὶ ἢ φάθι ἢ μὴ ἅ ἐρωτῶ).*

Como un médico pide Sócrates valor y confianza, pues también el temor ante la propia enfermedad se ve disminuido por la confianza que el médico reclama y otorga. Vemos cómo Sócrates le recuerda a Polo que, respondiendo a las preguntas, la razón no sufre ningún daño, a diferencia del que oye los largos discursos que sí sufre el gran daño del trato racionamente inaceptable. Hay una alabanza del método que es presentado como terapia de la razón en analogía con la técnica de la medicina tan apreciada en el *Gorgias*

Valor, también, para mantener la tensión exigida y no desfallecer. En 492d le dice Sócrates a Calicles que en ningún momento desfallezca para que pueda quedar claro el asunto que debaten. Llegar a esa claridad requiere un esfuerzo prolongado y valeroso; el cansancio puede asaltar a los que participan en los diálogos filosóficos que, por eso, son animados a ser fuertes y no abandonar. En 521a, terminando ya la conversación con Calicles, le pide Sócrates que la termine con la misma sinceridad y franqueza con que la había comenzado y con la misma precisión y valentía.

²¹³ Menón, 81d.

En séptimo lugar, **paciencia, reposo, ausencia de prisas**. Hay que saber esperar a que el otro exponga con claridad su pensamiento (462c); el no hacerlo lleva a la frecuente confusión entre la cualidad y la esencia, confusión en la que incurre Polo con facilidad (463e), pues no suele tener el reposo necesario para oír entera la información que le transmite el interlocutor. Además, cuando alguien expone un argumento, hay que saber seguir pacientemente todos los pasos argumentativos, pues aclarar determinados asuntos no es cosa de una breve conversación (461b).

Y, en fin, una serie de cortesías y formalidades que ejemplifican esta teoría y práctica del trato racional con el otro. Así, Gorgias a Sócrates: *...tú me has indicado el camino* (445d), y Sócrates a Gorgias: *...quizás has hablado rectamente y soy yo quien no te ha entendido bien* (458e), y a Polo: *...temo que Gorgias crea que yo ridiculizo su profesión* (462e), a lo que Gorgias replica: *no tengas reparos por mí, Sócrates* (463a). Y Sócrates a Polo: *...¿quieres que lo pensemos juntos? Sí, si a ti te parece bien*, responde Polo (479c). Y a Calicles: *te entregas a la discusión con una noble franqueza...* (510a-b), y éste a Sócrates: *...¿ves como te doy la razón cuando dices algo razonable?* (510a-b), o *...no sé por qué pero creo que tienes razón, aunque me sucede [...] que no me convenzo del todo* (513c).

3.2. La refutación

Platón se detiene especialmente en señalar las condiciones que en la conversación filosófica debe cumplir el momento de la refutación como parte fundamental de la misma. Es consciente, además, de la confusión que puede haber entre la manera socrática de argumentar y la propia de la erística, pues no ignora que el término erística es aplicado a una gran variedad de gente según el criterio exclusivo de quien lo use. Y, como dice Guthrie²¹⁴, él podía haberse dado cuenta

de que las diferencias entre la argumentación socrática y la erística habían quedado oscurecidas por algunos de sus propios diálogos y haber contribuido él mismo, al intentar mostrar la superioridad de Sócrates sobre los sofistas, al malentendido según el cual Sócrates y sus amigos eran tan erísticos como podía serlo cualquier sofista para Platón²¹⁵.

Por otra parte, si bien es cierto que en Platón no hay una contribución expresa a la historia de la lógica formal, no lo es menos que hay un buen número de lugares en los que se señalan los rasgos provocadores de falacias y los casos de razonamientos inválidos por inobservancia de las características lógicas de los conceptos empleados, hasta el punto de que, según Crombie, sería muy abundante la selección de los lugares en los que hay una contribución de Platón a la lógica informal²¹⁶.

Así, pues, era de una importancia grande para Platón señalar las diferencias entre erísticos y socráticos pues la posibilidad de confusión entre unos y otros era una posibilidad real. Es cierto que también lo eran las diferencias, aunque no de manera evidente para el juicio inmediato de la mayoría. Ambos procedían mediante el uso de preguntas y respuestas breves, exigiendo una elección exclusiva entre los miembros de una disyunción de la que se excluía el empleo del matiz o el reconocimiento de la ambigüedad de algún término, y buscando, como dice Aristóteles '...la contradicción en la conclusión'²¹⁷, que sirviera para hacer ver lo insostenible de la posición del adversario.

La fuente de la que provienen la mayor parte de las falacias de la refutación erística es la lógica de Parménides tomada en su estricta literalidad, tanto en lo que se refiere a lo que es como en lo que se refiere a lo que no es. Así se la puede observar en el tratado de Gorgias *Sobre el no-ser*, o en los casos que

²¹⁴ W.K.C.Guthrie, IV, 268-269.

²¹⁵ Cfr. Grote I, 259, II, 410.

²¹⁶ I.M.Crombie, II, 469.

²¹⁷ *Refut. Sofist.*, 165a.

presenta Platón y de los que la actitud de Dionisodoro en *Eutidemo* tiene carácter ejemplar:...*te advierto, Sócrates, que tanto si contestas de una manera como de otra, el joven será refutado*²¹⁸. Una actitud que no tiene en cuenta lo que el otro diga o vaya a decir ni la vinculación de lo dicho con la verdad, sino tan sólo el juego verbal en el que se contravienen las reglas del lenguaje y se violentan los significados de las palabras. Platón manifiesta con claridad que, aunque Sócrates conozca la técnica de la refutación erística y otras habilidades sofísticas, siempre hay en él la intención de argumentar con rectitud. En *Eutidemo* ha querido expresar que el arte socrático no es el juego erístico y en el *Gorgias* se detiene en reflexionar sobre la refutación y sus condiciones normativas con el propósito de diferenciar ambos procedimientos.

Así, y ante todo, la refutación es puesta en relación con la voluntad de conocimiento de la verdad de la que es instrumento propio y adecuado (453a-b). Por ello, la refutación está vinculada a querer conocer, con la mayor precisión posible, el objeto de la discusión; en el diálogo socrático no se refuta por rivalidad, capricho o gusto de llevar la contraria, sino, exclusivamente, por el deseo de esclarecer el objeto sobre el que se dialoga (457c). Refutar es interrogar y demostrar que una determinada posición no es verdadera (458a), y ofrecerse a la refutación es ofrecerse a contestar las preguntas del que interroga (474b).

Refutar es hablar y dialogar con el interés puesto en el conocimiento de la cuestión que se debate, y hay que excluir de la práctica de la refutación actitudes como las de la violencia, que supone asustar al interlocutor y reírse de él (473d-e), pues no se dialoga con el miedo y la burla, sino con razones y palabras. Refutar no es acusar (467c), ni anticiparse por conjeturas al pensamiento del otro (454c), pues no se puede refutar antes de haber oído al otro (469d), al que hay que dejar que hable y desarrolle su pensamiento según quiera y con arreglo a sus propias ideas (454c). Del mismo modo, hay que conocer bien la propia posición y lo que se sigue de ella a fin de no imputársela al otro.

²¹⁸

Eutidemo, 275c.

La refutación ha de ser aceptada gustosamente cuando alguien cae en la cuenta de que no dice la verdad (458a), y hay que saber agradecerla, pues es un gran bien ser convencido del propio error y librado de la ignorancia (ibíd.). No hay, pues, que irritarse con quien nos refuta (506c). Y, de la misma manera, hay que refutar con gusto si el interlocutor yerra (458a), aunque es preferible que le refuten a uno a refutar uno al otro, por ser un mayor bien librarse de los males que librar a otros(ibíd.). Y, dicho de otro modo, hay que refutar cuando se advierte que no hay concordia en las palabras que se dicen, y hay que permitir ser refutado cuando esa falta ocurre en las palabras propias (506a), pues la refutación es también advertencia que se hace acerca de la falta de coherencia en las palabras (457e, 461a).

La aceptación de la posición ajena cuando manifiesta algo razonable (506a) es parte principal de los fines de la argumentación. Por eso, hay que dar el asentimiento cuando parece acertado lo que el otro dice; en caso contrario, hay que refutar y no ceder (504c), pues sólo se debe decir 'estoy de acuerdo' cuando se cree que el otro ha dicho la verdad (516c). Hay que aceptar aquello que uno entiende que se sigue de las razones que le preceden, pues en tal situación no cabe sino anular aquellas razones refutándolas, o bien aceptar forzosamente la conclusión. Aceptación que ha de estar fundamentada en el convencimiento racional que proviene del argumento ajeno, pues, si no es así y uno acepta algo con lo que interiormente está en desacuerdo, algo queda distorsionado dentro de uno durante toda la vida (482b).

Tales son los caracteres que cumple la refutación socrática y que la hacen claramente opuesta a la erística. Debemos destacar:

1. La vinculación del discurso con el objeto del debate a cuyo esclarecimiento se orienta todo el proceso argumentativo. Parece que Platón quiere decir que los *logoi* están siempre referidos a realidades extramentales cuya

precisa delimitación en los discursos es la tarea propia de ellos; es el trabajo de la segunda navegación, que había que realizar *en logois*²¹⁹. Pero éstos no pueden olvidar la relación con lo que es y hay fuera de ellos mismos; no vale el juego del erístico que, proyectando reflejamente el lenguaje sobre sí mismo, concluye en las posiciones estrafalarias y risibles de *Eutidemo*. Para evitarlas, Platón exige a los interlocutores que sepan reconducir la cuestión y volver una y otra vez a la vinculación del discurso con el objeto del debate cuando alguno de ellos lo olvide. Olvidarlo es, por cierto, la falta de concordia y coherencia en las palabras que se dicen (457e).

2. La plena aceptación de la racionalidad ajena compartida en la argumentación. Ya quedó señalada la simetría formal que debe presidir el diálogo. Ahora destaca Platón la igualdad real de los que dialogan, cuyo fundamento es el reconocimiento y la aceptación de la razón presente en uno y otro y a la que hay que dejar que se manifieste y a la que hay que oír con atención. El diálogo procede asentándose en esta sensación de confianza que a cada interlocutor le proporciona saber que frente a él hay alguien cuya razón es como la suya y en la que puede sentirse reconocido y admitido. Y, a diferencia del erístico que viene a sorprender al otro persiguiendo sus palabras, el socrático se manifiesta en la actitud del ofrecimiento: se ofrece libremente a ser refutado, pues confía en la razón ajena que no le va a ridiculizar o perseguir sino a acoger y a compartir en la marcha argumentativa. Y el que así se ofrece a la razón ajena sabe, por ello, oír al otro sin prejuizarle antes de oírle, y sabe mantener la igualdad y la simetría; el otro se le ofrece a la refutación y el procedimiento continúa.

Parece oportuno destacar que este reconocimiento y aceptación de la razón del otro es considerado en *República*²²⁰ una de las dos armonías que los fundadores de la ciudad quieren mantener en la ciudad que fundan:

²¹⁹ *Fedón*, 99d-100a.

²²⁰ *República*, 399b.

...piensa en otra armonía con la cual se pueda imitar a quien por medio de una acción pacífica y no violenta, sino atenta de la voluntad del otro, lo intenta persuadir [...] con una enseñanza o una exhortación [...] o, a la inversa, que se somete por sí mismo al intento de otro de suplicarle, enseñarle o persuadirle...

El contexto es el de la valoración educativa de las diversas armonías, jonia, doria, frigia y lidia. Y Sócrates ha intervenido para establecer la sorprendente armonía anterior, tras haber manifestado que él no sabe nada de armonías pero que sería bueno contar con esa que consiste en ajustarse al otro y a su palabra. Se confiere categoría estética a la igualdad del trato racional, a la actitud del que sabe tanto dirigirse y persuadir al otro como dejarse dirigir y persuadir por el otro. Si tenemos presente la relación del oído con la armonía que afirma un poco más adelante²²¹, entendemos mejor su intención de proponer el intercambio de razones y palabras como una de las mejores armonías que el oído pueda oír: la aparición de la intelegibilidad y el sentido en el intercambio dialéctico. Y con ella, la preparación del oído y la inteligencia para la melodía que ejecuta el arte dialéctico y de la que esta armonía era tan sólo el preludio²²².

Y, sin embargo, con la multitud no hablo (474B), dice Sócrates a Polo y 'sólo aquel con quien mantengo la conversación' (ibíd.) es un interlocutor válido. La desconfianza de Platón hacia las asambleas parece provenir de que en ellas no hay garantía de que se cumplan las condiciones de racionalidad que el método exige. La asamblea está sometida a influencias ajenas a la razón, como si al faltar la simetría y la igualdad numérica se desvaneciera también la igualdad racional. A estas influencias irracionales, precisamente, apelan los oradores y en su manipulación quiere la retórica justificarse como práctica discursiva. El diálogo cuyo modelo y condiciones está proponiendo Platón exige un solo interlocutor, pues la asamblea no es objeto de comunicación entre iguales.

²²¹ *República*, 530d.

²²² *República*, 551d.

3. El diálogo socrático excluye la violencia y es la alternativa eficaz a su uso. Asustar al interlocutor, acusarle o reírse de él (470d-e) son procedimientos habituales de la erística que la conversación filosófica prohíbe. En ella, la única fuerza permitida no es la del prepotente sino la del mejor argumento. Y no hay más violencia lícita que la de la razón que impone, desde su propia necesidad, la aceptación del mejor argumento. Pues el diálogo busca el anclaje del discurso en algo más consistente que el parecer de cada cual, al tiempo que trata de desmontar tales opiniones haciendo ver sus inconsistencias. Unas opiniones, por cierto, que no suelen resistir la prueba del análisis y la interrogación socráticos y que conforman, no obstante, las actitudes y las figuras consagradas de la educación y la vida atenienses.

Es este estatuto de la opinión, según Châtelet, en tanto que mero anclaje en el desorden empírico de la pasión o el interés, el que justifica la aparición de la violencia como procedimiento y criterio; la tarea consistirá, por tanto, en manifestar el vacío y la contradicción de las opiniones que se excluyen mutuamente al tratar de imponerse como únicas. Esta fue la intuición socrática que Platón desarrolla; dialogar no es yuxtaponer opiniones, sino justificar y dar razón, buscar el argumento que pueda satisfacer a todos, el discurso que pueda lograr la adhesión de cualquiera²²³. Pues la pretensión de universalidad del procedimiento va más allá del interlocutor presente en la conversación y busca la adhesión del lector futuro, a la prueba de cuya confrontación crítica se somete y al que intenta comprometer en el movimiento del diálogo.

No hay otro procedimiento y el violento deberá refrenar la cólera y consentir en la marcha argumentativa, o bien, como hará Calicles, abandonar la conversación si no quiere asentir a lo que los argumentos expresan. El procedimiento es exigente en el cumplimiento de las condiciones formales y en la aceptación de aquel elemento nuevo que no coincide con las posiciones primitivas. La prevalencia del mejor argumento indicará, pues, que no todos los discursos son

²²³

F. Châtelet, 1976, 86-88.

expresión de la inconsistente opinión que intenta imponerse unilateralmente, sino que puede haber uno que escape a la lucha de una posición sobre otra y que traiga el carácter de lo que ha sido libremente aceptado por cualquier interlocutor competente.

Por ello, no puede resultar extraño que el tono afectivo que Platón propone como el propio de los que dialogan sea precisamente el contrario de la irritación y la violencia: la gratitud, el agradecimiento a quien refuta, pues es un bien ser convencido del error y librado de la ignorancia. No hay, pues, enfado con quien refuta, antes al contrario, hay que estarle agradecido como a un bienhechor (506c).

4.3. El examen

La simetría formal que el diálogo debe cumplir y la igualdad real de los que dialogan en el reconocimiento mutuo de la razón del otro no significa, sin embargo, que ambos dialogantes tengan idéntico estado de alma o vivan la vida de la misma manera. En la conversación socrática uno de los interlocutores suele vivir entre unas sombras que lo mantienen somnoliento y aturdido, mientras que el otro, como técnico de la salud del alma, trata de hacerle entender la realidad de su situación. Sócrates dice en la *Apología*²²⁴ que ha recibido del dios el encargo de realizar en Atenas un examen sin el que la vida no merece ser vivida. El encargo recibido del dios es la interpretación que él hace de la conocida historia de la pregunta de Querefonte en Delfos sobre si había o no alguien más sabio que Sócrates; la respuesta negativa de la Pitia fue interpretada por él como lo que verdaderamente oculta el sentido llano de la respuesta, a saber, el escaso valor de la sabiduría tal como se la considera y reconoce socialmente, y el conocimiento de

²²⁴ 38a.

la propia ignorancia como la (verdadera) sabiduría a la que sí merece la pena aspirar. Así, va a dirigir el examen a los que creen ser sabios y no lo son²²⁵, incluido él mismo como examinador protagonista²²⁶ que no está exento de la pregunta y el juicio en la comunicación racional cuyas condiciones en el *Gorgias* estamos analizando.

El *Gorgias* contiene la descripción de lo que podemos considerar la situación ideal del examen dialogado. Está dentro del gran relato escatológico, en el momento en que Platón expone las condiciones que garantizan la justicia en el juicio de después de la muerte. Por estar incluida dentro del mito, posee el carácter de una escritura doblemente cifrada, pues pertenece a un relato cifrado y, dentro de él, a una significación segunda que es la que intentamos descifrar aquí aislándola de su primer lugar significativo. Así comienza:

Muchos que tienen el alma perversa están recubiertos con cuerpos hermosos, con nobleza y riquezas ... (Πολλοὶ οὖν, ἧ δ' ὅς, ψυχὰς πονηρὰς ἔχοντες ἡμφιεσμένοι εἰσὶ σώματά τε καλὰ καὶ γένη καὶ πλούτους...) (523c)

También al examinador le ocurre que *...sus ojos, oídos y todo el cuerpo son como un velo que cubre por delante su alma... (523d)*, por lo que, para que el examen pueda realizarse *...es preciso que esté desnudo [...] y que examine sólomente con su alma el alma de cada uno (...αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα...)* (523e).

Así, pues, los obstáculos que cubren el alma del que va a ser examinado, belleza, posición social y económica, tienen el carácter de venidos de fuera y ocasionales y contingentes en cierto modo; aun así, tendrá que despojarse, o ser despojado, de todos ellos para llegar a la primera desnudez que el examinador ya tiene y él no. Para el examinador, en cambio, el obstáculo es sólomente el cuerpo, y su carácter y origen es constitutivo y no social y prescindir de él tiene unas

²²⁵ *Apología*, 33b.

²²⁶ *Apología*, 38a.

dificultades propias. No posee los de la nobleza o la riqueza y nada se dice de la belleza de su cuerpo, sino tan sólo que ojos, oídos y cuerpo entero le cubren el alma ante la mirada inmediata del examinado. ¿Qué quiere decir esto?

Parece haber, desde luego, una indicación a la condición corporal como lugar que hace opaca la presencia del alma, a la manera en que así se dice en *Fedón*²⁷⁷. Pero también se nos dice que al examinador los obstáculos le cubren el alma por delante tapándola a los ojos del que va a sufrir el examen. Es decir, el examinando requiere que la presencia del alma de su examinador no esté velada por ningún obstáculo, ni siquiera por aquellos tan constitutivos y difíciles de eliminar como el cuerpo y lo que le es propio. Pues precisa saber las intenciones del examinador, el cual, a su vez, deseará también que así sea para que su interlocutor conozca la rectitud de sus propósitos y la bondad del procedimiento. Ocurre, entonces, que sus propios ojos, al tiempo que le pueden velar el alma ante la mirada ajena, pueden extraviarse en el espectáculo de la belleza y el brillo que su interlocutor trae por todo su entorno. Quizás éste ignore que el juez sí sabe que hay otra visión y otra armonía que no se dejan percibir por estos ojos y oídos que le obstaculizan, precisamente, el alma. Y quizás no lo valore debidamente, creyendo que el fasto de su posición y el resplandor de su belleza cegarán los ojos de quien se presenta ante él sin más ornato que el propio cuerpo. Por todo ello, será preciso que ambos queden despojados de todo lo que la naturaleza y la cultura han ido colocando en ellos, a fin de poder llegar a la situación que se describe como ideal: que el juez examine sólo con su alma el alma de cada uno. Sólo con su alma y con aquella otra visión y aquella otra audición con la que es posible ver el alma y no la posición social o la riqueza. El examen que tiene lugar en el diálogo filosófico requiere, pues, la igualdad de desnudez de alma dentro de la desigualdad de funciones.

Todo ello refleja la preocupación constante en Platón por el hecho de que la estimación de los demás, por una parte, y, por otra, la propia vida

²⁷⁷ *Fedón*, 67c-d.

encaminada a conseguirla, oculten la situación verdadera de cada uno. El intercambio propio de la vida en común es, para él, un elemento perturbador del carácter absoluto con que debe ser vivida la propia vida, alejada del sistema de relaciones que constantemente la perturba. La justicia, por ejemplo, ¿debe ser buscada por sí misma o por los efectos sociales positivos que pueda proporcionar? En *Gorgias* 469d-e expone la imagen del puñal oculto que permite a su poseedor actuar impunemente 'con un poder maravilloso'²²⁸, y al comienzo del libro II de *República* sus propios hermanos Glaucón y Adimanto lo plantean con toda franqueza²²⁹: el injusto con reputación de justo parece ser el hombre más feliz; la injusticia disfrazada de respetabilidad es lo que todos aceptan y desean; nada queda de la justicia y de sus beneficios si la despojamos de la reputación que proporciona.

Era esperable, por tanto, que a la hora de describir la situación ideal del examen que el diálogo lleva a cabo, haya querido despojar a los que dialogan de todas las influencias sociales que pueden equivocar al examinador (al no llegar a ver el alma del otro) y al examinado (que vive creyendo que el prestigio social es la excelencia de la vida). Por el contrario, reclamar la atención sobre la salud del alma, aun sin buena reputación, es la finalidad del examen sin el que la vida no merece ser vivida²³⁰.

Se dan aquí, además, varios de los motivos más comunes y sutiles del platonismo: el juego de la apariencia y su capacidad de seducción y encantamiento, el encubrimiento culpable de la propia situación, el velo que cubre la presencia. Asimismo, y en la exigencia de que el examinador esté desnudo se admite que también él está expuesto al juego del encubrimiento y al poder de seducción de las apariencias ajenas. Se reconoce, así, la vistosidad de la imagen,

²²⁸ En *República* 359-360b presenta la imagen paralela del anillo de Giges.

²²⁹ 357a-367e

²³⁰ En *República* 409a y 577a-b insiste Platón en la misma idea: ...*un juez gobierna el alma por medio del alma... (409a), ...que aquel que juzgue sobre ellos sea capaz de penetrar y distinguir con la inteligencia el carácter de un hombre, y no se ofusque [...] por la externa dignidad que asume ante los demás [...] que todos nosotros deberíamos escuchar a aquel que fuera capaz de juzgar [al tirano] desnudo de su ropaje teatral.*

su capacidad embaucadora por la que se alerta sobre la servidumbre de juicio (en expresión neoplatónica) o la dimisión de la reflexión (en expresión de Moreau²³¹) que puede ocasionar. De donde la insistencia en la tarea de desocultar y descubrir como previa a todo examen y que, tal como ha quedado descrita por Platón, es una espléndida confirmación del análisis heideggeriano de la técnica: '...en otro tiempo se llamaba *techne* también a aquel desocultar que produce la verdad en el fulgor de lo que aparece'²³². Ese otro tiempo pudo ser el de Platón y esa *techne* puede ser la que con las palabras realiza el filósofo.

El segundo requisito es la exclusión de terceros, testigos o parientes, que contribuyen a que el alma no se manifiesta como es y mantienen la ficción en la que vive (523c-e). En 471e-472c, fuera del relato escatológico, encontramos el lugar paralelo:

...cuando presentan en apoyo de sus afirmaciones numerosos testigos dignos de crédito [...], esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad [...] Yo, por mi parte, si no te presento como testigo de lo que digo a tí mismo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra conversación. Creo que tampoco tú habrás conseguido nada si yo, aunque soy uno solo no estoy de acuerdo contigo y si no abandonas esos testimonios... (Ἐγὼ δὲ ἂν μὴ σὲ αὐτὸν ἕνα ὄντα μάρτυρα παράσχωμαι ὁμολογοῦντα περὶ ὧν λέγω, οὐδὲν οἶμαι ἄξιον λόγου μοι πεπεράνθαι περὶ ὧν ἂν ἡμῖν ὁ λόγος ἦ).

De nada sirve para los fines del examen la presentación de testigos, los cuales se moverán en el orden de la apariencia aunque tengan la intención de decir la verdad. Pues será la verdad de lo que ellos perciben bajo la foma de la reputación y el prestigio públicos, pudiendo quedarles velada la desnudez del alma. No se puede excluir, además, que algunos presenten testimonios falsos. No sirven, pues, los testigos y las prácticas en las que se utilizan no se parecen en

²³¹ J. Moreau, 1969, 14.

²³² M. Heidegger, 1954, 28

nada a la práctica de la interrogación socrática. Se exceptúa, naturalmente, un testigo: el propio interlocutor con quien el examinador intenta lograr la comunicación de alma a alma. Fuera de esta comunicación, la ciudad entera parece vivir *entre sueños*²³³ y cada ciudadano trata de ocultar su alma bajo las formas socialmente aceptadas del poder, la riqueza, el prestigio y el éxito. Puede que añoren, además, el puñal oculto o el anillo de Giges, intenciones que el examen socrático intenta sacar a la luz.

Y, en fin, sólo queda añadir que el Sócrates del *Gorgias* está convencido de la posibilidad real de esta manera de dialogar. En la amonestación final a Calicles, fuera del mito escatológico, y resumiendo su propia posición, así se lo dice:

...cuando nos hayamos ejercitado así en común [...] seremos más capaces de deliberar que ahora. Es vergonzoso que estando como estamos en la situación presente presumamos de ser algo [...], a tal grado de ignorancia hemos llegado... (Αἰσχρὸν γὰρ ἔχοντας γε ὡς νῦν φαινόμεθα ἔχειν, ἔπειτα νεανιεύεσθαι ὡς τὸ ὄντας ...εἰς τοσοῦτον ἤκομεν ἀπαιδευσίας)

A Dodds, que considera que el plural es cortesía de Sócrates con Calicles a quien dirige el último reproche, le gusta ese tono, muy presente en el *Gorgias*, de quien no quiere liberar a nadie de nada antes de haberse liberado él mismo de todo²³⁴.

²³³ *República*, 520c.

²³⁴ 'If only men wanted to liberate not Humanity but themselves, they might do a real service', dice citando al 'liberal ruso' A. Herzen (Dodds, 386).

4.4. La posición común

Tal como se expone en el *Gorgias*, el diálogo va encontrando posiciones que se siguen de las razones que las preceden y que, aceptadas por ambos interlocutores, ya no son objetos de refutación. Hay dos momentos destacables en este planteamiento; el primero, su aspecto de comunidad o posición compartida por los interlocutores; el segundo, la categorización de tal posición como verdadera, la manifestación de la verdad.

En cuanto a lo primero, tales posiciones comunes ganadas a lo largo de la argumentación son diversas y plurales, no gozan del estatuto de conclusión última o definitiva, sino de acuerdos parciales que hay que ir aceptando si no se quieren contravenir los principios de la racionalidad misma. Es exigencia para los que dialogan, como ya se ha señalado, el sometimiento a la fuerza del mejor argumento. Este sometimiento significa que no es posible seguir hablando racionalmente si uno de los interlocutores se desvincula de las posiciones que se hayan obtenido con un rigor lógico comparable, como en la tradición eleática, a cadenas de hierro y acero. Así se afirma en 508e-509a:

Estas afirmaciones que, tal como yo las mantengo, nos han resultado evidentes antes, en la discusión precedente, están unidas y atadas, aunque sea un poco rudo decirlo, con razonamientos de hierro y acero (σιδηροῖς καὶ ἄδαμαντίνους λόγοις). Si no consigues desatarlos [...] no es posible hablar con razón sino hablando como yo lo hago (...οὐχ οἷον τε ἄλλως λέγοντα ἢ ὡς ἐγὼ νῦν λέγω καλῶς λέγειν) [...] ignoro cómo son estas cosas, pero, sin embargo, sé que ninguno de aquellos con los que he conversado [...] ha podido hablar de otro modo sin resultar ridículo.

Dodds considera que hay que relacionar el párrafo con *Menón* 97d²³⁵ y con la burla de Calicles a Sócrates de 484e y 485a acerca de cómo el filósofo

²³⁵ *Menón*, 97d: ...[las estatuas de Dédalo], si no están sujetas, huyen y andan vagabundeando, mientras que, si lo están, permanecen... Del mismo modo, comenta Dodds, las diversas opiniones si no

puede hacer el ridículo. Sócrates le replica que no es el hombre maduro que filosofa quien hace el ridículo, sino cualquier hombre y de cualquier edad que no sabe atenerse a las exigencias de la argumentación y piensa que ésta, por ser él poderoso, está sometida también al vaivén de sus caprichos.

Hay afirmaciones que, aunque obtenidas con un rigor lógico fuerte, expresan la medida de lo que se puede juzgar posible para la razón y los medios de los que dispone. Aun así, a pesar del gran rigor con que están trabadas, se puede intentar desatarlas, es decir, queda abierta la posibilidad de una nueva refutación. Pero si ésta, intentada, no es posible, entonces no se puede seguir hablando racionalmente si no se las acepta. Por tanto, la aceptación de lo que, en la medida de nuestras posibilidades racionales, se presenta como irrefutable es la posición común obtenida. Aceptarla y atenerse a ella es la posibilidad misma de poder continuar argumentando razonablemente sin resultar ridículo. Tal aceptación no es fruto de ninguna imposición o violencia, sino de la fuerza del mejor argumento en la que consiste la racionalidad de la argumentación.

En 508b se plantea de nuevo la disyunción: o bien uno de los interlocutores anula mediante refutación las razones que dieron lugar a una determinada afirmación, o bien, si ese interlocutor entiende que tales afirmaciones se siguen de aquellas razones, entonces es forzoso aceptarlas. Y en 515d: si se ha convenido ya en algo, es de necesidad admitirlo, y los que participan en el diálogo no pueden evadirse de la responsabilidad racional replicando con un displicente 'tal vez'. Y abundando en lo mismo: nos podemos ver forzados por la razón (509e) y hay obligación de aceptar la posición ajena cuando viene avalada por razones (506a).

En cuanto a lo segundo, es claro que la posición común buscada y, en ocasiones aceptada, trata de ser la verdad sobre el asunto que se investiga. Porfiar

están sujetas por los argumentos adecuados (Dodds, *ad. loc.*)

por encontrarla, dado que es un bien común a todos (505e), es lo que justifica el esfuerzo del diálogo y lo que garantizan sus requisitos y condiciones.

La posición común irrefutable con los medios racionales de que disponemos puede ser considerada la verdad del asunto, a no ser que, como se nos recuerda, pueda ser, a su vez, refutada. La verdad es, pues, la irrefutabilidad de la posición aceptada por los dialogantes y consiste en el acuerdo y la concordia de los interlocutores sobre una proposición o un conjunto de ellas.

Pero entendida de este modo requiere un fundamento *ex parte rei*: que los hombres experimenten las mismas sensaciones, tengan parecidas experiencias y puedan comunicarlas (481c). Si no fuera así, sino que sólo experimentáramos sensaciones propias sin relación las de cada uno con las de los demás, no sería posible comunicar a nadie nada de lo que cada uno experimenta (ibíd.). Pero hay algo que es común fuera de las experiencias y sensaciones respectivas y es lo que produce la identidad de ellas. Sobre esta base de la estabilidad de la realidad extramental se fundamenta la posibilidad de la comunicación, en el cumplimiento de cuyos requisitos podemos asistir a la manifestación de la verdad en los *logoi* como irrefutabilidad y acuerdo.

La verdad es, pues, algo que acontece en los *logoi* y una propiedad de ellos, pero el fundamento de que así sea está en la unidad y estabilidad de una realidad exterior a la que los *logoi* se refieren y que es, o puede ser, conocida y expresada de idéntica manera por cualquier hombre. Como en *Teteteto*²³⁶, se niega la dispersión de sensaciones particulares que, al igual que en la tradición de Efeso, atan al individuo a un mundo particular e incommunicable, pero no el valor de la sensación que extrae la noticia de un mundo que se comparte.

²³⁶ 181e-183a

La verdad requiere la presencia del otro. No se manifiesta ni es posible en la soledad del monólogo, sino en la palabra compartida. Esta exigencia del otro se expresa en el *Gorgias* con la imagen de la piedra que prueba el oro:

Si mi alma fuera de oro, Calicles, ¿no crees que me sentiría contento al encontrar alguna de estas piedras que prueban el oro, la mejor posible, a la que, aproximando mi alma, si la piedra confirmara que está bien cultivada, yo sabría con certeza que me hallo en buen estado y que no necesito otra comprobación? [...] Creo que ahora, al encontrarte a tí he encontrado tal hallazgo (Εἰ χρυσοῦν ἔχων ἐτύγχανον τὴν ψυχὴν, ὧ Καλλίκλεις, οὐκ ἂν οἶμι με ἄσμενον εὐρεῖν τούτων τινὰ τῶν λίθων, ἧ βασα νίζουσι τὸν χρυσοῦν, τὴν ἀρίστην, πρὸς ἣντινα ἔμελλον προσαγαγὼν αὐτήν, εἰ μοι ὁμολογήσειεν ἐκείνη καλῶς τεθεραπεῦσθαι τὴν ψυχὴν, εὖ εἴσεσθαι ὅτι ἱκανῶς ἔχω καὶ οὐδέν μοι δεῖ ἄλλης βασιάνου;) (486d).

Dodds destaca el tono tranquilo y la suave ironía de esta intervención de Sócrates, en contraste con la 'emotiva elocuencia' del discurso inmediato anterior de Calicles. Y encuentra en Teognis y Eurípides los antecedentes más destacados de esta analogía que con un nuevo giro utiliza aquí Platón con el propósito de destacar el valor del método socrático de diálogo y refutación²³⁷. En cualquier caso, estamos muy lejos del juego erístico y de la violencia excluyente. El alma ajena es piedra de toque que prueba en la cercanía del diálogo la buena constitución de la propia. Y así como de algo que se presenta como oro podemos tener duda de que lo sea hasta haber pasado la comprobación, del mismo modo cada hombre sobre su propio estado hasta no haber pasado la mediación del otro. Y así la verdad no lo será hasta que el interlocutor la confirme, pues necesita confirmación y en esa confirmación consiste y es en ella donde adquiere el carácter de irrefutabilidad y posición compartida que la define²³⁸.

²³⁷ Dodds, 280.

²³⁸ Así hay que leer *Protágoras* 384d: *Porque reunidos somos los hombres, de algún modo, más hábiles para cualquier trabajo, palabra o plan. Si uno piensa algo él solo, en seguida, marchando por su alrededor, busca a quien demostrárselo y con quien asegurarse hasta que lo encuentra...*

Pero para que un interlocutor pueda realizar la función de piedra de toque que comprueba la verdad de lo que el otro dice, necesita cumplir tres nuevos e importantes requisitos: poseer ciencia (*ἐπιστήμη*), benevolencia (*εὐνοία*) y disposición y franqueza para hablar (*παρρησία*) (487a). Sócrates está conversando con Calicles a cuya impetuosa intervención primera contesta cuando, tras la imagen de la piedra que prueba el oro, le expresa estas tres condiciones que debe poseer el interlocutor que vaya a realizar la función de comprobación. Calicles ha citado a los poetas, a Píndaro, Homero y Eurípides, por lo que Sócrates lo encuentra 'suficientemente instruido'(487b) y exige que la primera condición sea el conocimiento o la ciencia. Pero es ironía de Sócrates con Calicles, pues no hace falta conocer a Píndaro y Eurípides para que un interlocutor sea capaz de comprobar la verdad de lo que el otro dice, ya que la ciencia está en el alma y no se adquiere desde fuera. Cualquier hombre es interlocutor válido y el requisito es, en realidad, el conocimiento de la lengua en la que el diálogo se desarrolla. '¿Es griego y habla la lengua griega?', pregunta Sócrates a Menón sobre su esclavo²³⁹, y en *Cármides*: ...*puesto que sabes griego, tal vez puedas decirme*²⁴⁰. Cualquier griego puede participar con toda legitimidad en cualquier diálogo, con lo que queda garantizada la universalidad del método. El primer requisito es, por tanto, una concesión irónica a la cultura convencional de Calicles: no se requiere ninguna de las ciencias que se enseñan en Atena ni tampoco la cultura tradicional para ser competente en el diálogo. El esclavo de Menón intervino con toda competencia²⁴¹.

Hay, sin embargo, una clase de comprobación que no tiene valor alguno para averiguar la verdad (471e-472a) y es la que se realiza apelando a testigos, como en el Tribunal, o al voto de los presentes, como en la Asamblea. Testigos y votantes no son interlocutores válidos para la comprobación de la verdad ni vale

²³⁹ *Menón*, 82b.

²⁴⁰ *Cármides*, 159a.

²⁴¹ En este rasgo hay que ver un intento de generalización o democratización por parte de Platón de algo que había sido privativo de la antigua nobleza, a saber, la 'naturaleza' del noble que incluía la sabiduría y que se oponía a aquella otra que sólo sabía por aprendizaje. El 'llegar a ser lo que se es' o el 'aprender lo que ya se sabe' de Píndaro es aplicado por Platón a toda naturaleza, incluida la del esclavo de Menón.

para la verdad pedir el voto de los presentes ni tampoco una proposición se convierte en verdadera porque haya sido votada afirmativamente. Más atrás se ha visto cómo los testigos estaban entre los obstáculos que impiden la presencia del alma ante el alma ajena con la que se dialoga. Cabe preguntar ahora si hay otras razones, la asimetría ya apuntada que produce la diferencia de número, la posible falsedad de los testimonios, las dificultades de argumentar ante grandes auditorios de cuya educación no hay constancia o si acaso que la razón, aun siendo comunicativa, no es asamblearia. El caso es que la multitud y la asamblea producen desconfianza en Platón, como si creyera que la congregación de individuos provoca la aparición de un elemento nuevo no presente en los individuos mismos, en clara contradicción con el principio que sostiene en *República*, según el cual lo individual y lo colectivo se relacionan biunívocamente y tienen la misma naturaleza y estructura. El método, por tanto, sólo tiene validez en la conversación entre muy pocos interlocutores. Límite que, quizás, esté suponiendo de nuevo la cuestión de la irregular distribución de la racionalidad entre los hombres y el distinto tipo de discurso que habrá que mantener con cada uno. Así se observa, además, en la evolución del género del diálogo en el que de hablar con cualquiera de cualquier cosa se pasa a conversar con figuras venerables y escogidas, como Parménides o Teeteto²⁴².

Así, pues, parece que los tres requisitos exigidos se reducen a la benevolencia y la disposición para hablar. Pues al participante en la conversación no se pide ningún tipo de conocimiento general o especializado, sino la mera presencia de su alma que ya posee la estructura cognoscitiva que le es propia y que se irá manifestando en el juego de las preguntas y respuestas. Sí se le exige la disposición favorable, algo que sí depende de él y no de su simple presencia como hablante. Esta disposición es *tener interés por el otro* (487a), benevolencia, cordialidad y aceptación magnánima de lo que el diálogo dilucida como de interés para ambos dialogantes. No es, desde luego, competitividad, menosprecio y victoria a cualquier precio. Cualquier griego es interlocutor competente desde el

²⁴² Cfr. R. Schaerer, caps. 2 y 3.

punto de vista del conocimiento, pero no lo es desde el de la *eunoia*. Algunos son enviados por Sócrates a los sofistas²⁴³ y otros, como Hipócrates buscando un maestro, no entienden que están hablando con él.

La *parresía*, tercer requisito, es *decisión para hablar libremente y sin avergonzarse* (487d), no sentir excesiva vergüenza (487e), ser capaz de hablar con franqueza, libertad y confianza. Irónicamente le explica Sócrates a Calicles que a estos dos forasteros, Polo y Gorgias, les falta *parresía* y han llegado a tal grado de timidez que han caído en la contradicción (487b), por lo que, aunque sabios y amigos, les falta decisión para hablar y son más vergonzosos de lo conveniente (487a). Al ateniense Calicles, por el contrario, es cualidad que no le falta en absoluto.

En Calicles se dan las tres condiciones; ha sido capaz de probarle a Sócrates que es sabio (487a), no le falta decisión para hablar (487b) y tiene *eunoia*, demostrada en que le aconseja lo mismo que a sus mejores amigos (487c). Por consiguiente, si en la conversación se produjese acuerdo en algún punto, ese acuerdo será definitivo, estará suficientemente probado y no necesitará ser sometido a nueva prueba. Pues jamás lo aceptaría Calicles ni por falta de sabiduría, ni por falta de amistad ni porque la vergüenza no le permitiera hablar. Las posiciones así encontradas serán, por tanto, la consumación de la verdad (Τῷ ὄντι οὖν ἢ ἐμῇ καὶ ἢ σὴ ὁμολογία τέλος ἤδη ἔξει τῆς ἀληθείας) (487e) y la verdad misma (486e).

Y, sin embargo, estas expectativas se ven defraudadas y el diálogo entre ambos no tiene un final feliz. A poco de iniciado no le gusta a Calicles el tono que Sócrates le va imprimiendo; poco después quiere abandonar y pide a Sócrates que le pregunte a otro. Continúa él de mala gana y sólo porque Gorgias se lo pide. Y Sócrates va alargando sus intervenciones porque sabe que Calicles no es ya un interlocutor y ni siquiera un mero respondiente, pues contesta, incluso, en

²⁴³ *Tetelo*, 151b.

contra de su propio pensamiento (495a), destruyendo con ello las bases de la conversación y sólo con el deseo de que Sócrates acabe (ibíd. y 501c).

Cabe preguntar qué le ha pasado a Calicles para que, poseyendo las cualidades que Sócrates le pondera, se salga del debate y no quiera continuar. No le ha faltado franqueza ni disposición discursiva en el inicio y, sin embargo, es evidente que, a partir del primer momento en que quiere retirarse, no habla con la sinceridad del comienzo. Sus manifestaciones de benevolencia y amistad hay que aceptarlas como sinceras²⁴⁴; todavía al final del diálogo advierte a Sócrates de los peligros que corre en un tono que no es el de la amenaza sino el de la melancolía, o el despecho quizás, del hombre que advierte que sus consejos no son tenidos en cuenta, el tono de un hombre de mundo que quiere prevenir al que desconoce las reglas del juego mundano. Su retirada es más llamativa si recordamos que pocos interlocutores habían merecido de Sócrates un reconocimiento como éste con el que distingue a Calicles. Esta desproporción entre lo que se promete al comienzo y la pobreza del resultado tiene una significación y nos preguntamos por ella.

Calicles acusa a Sócrates, sobre todo, de decir tonterías (489c, 490d-e, 497a), de ir a la caza de palabras y agarrarse a lo que se le concede como si fuese un niño (489c, 499b), y de falta de sinceridad cuando ironiza (489c), acusaciones que tratan de invalidar el método. El contexto de la primera y segunda acusación es que Sócrates, argumentando *et oppositum*, le hace ver que lo contrario de su posición se sigue de su misma posición; y cuando, argumentando *et alia*, le propone los ejemplos de las técnicas y oficios que tanto irritan a Calicles. El contexto de la tercera es el de la delimitación de quién es el mejor y el más fuerte; Calicles no cree ni en la ingenuidad ni en la modestia de Sócrates, a las que ve como armas para desarmar al adversario²⁴⁵. Sin embargo, la molestia de Calicles puede venir también de que ha advertido la coherencia de la argumentación socrática, cuya impecable corrección formal respeta.

²⁴⁴ También Dodds las acepta, 279.

²⁴⁵ M. Canto, 335, nota 115.

Se trata, sobre todo, de dos maneras distintas de entender la comunicación. Calicles ha procedido a la manera retórica con un brillante y largo discurso que se ajusta al modelo de la práctica oratoria; desde esa perspectiva, juzga como un juego intrascendente la argumentación mediante preguntas y respuestas breves de Sócrates, a la que, sin embargo, no deja de reconocerle coherencia. Siendo esto así, Calicles representa al interlocutor descrito en 523c: el hombre al que la posición social, la belleza y el dinero impiden la desnudez del alma y para el que el lenguaje no está para expresar esa desnudez sino la de todo aquello que la oculta y que, según él, es lo que verdaderamente importa. Desde este punto de vista, Calicles es presentado por Platón como el interlocutor con el que no es posible la consumación de la verdad, pues ésta requiere para su manifestación el encuentro alma-alma vencidos los obstáculos sociales que la impiden, y la cultura que representa Calicles piensa que son tales factores los que configuran a los hombres. El diálogo con Calicles no consuma la verdad; consuma, más bien, la diferencia insalvable entre la educación convencional ateniense y la propuesta socrático-platónica. Una organización social en la que los valores comunes del poder, la influencia y la buena reputación cohesionada con las peores intimidaciones fuese sustituida por la desnudez mental de todos, sin máscaras ni ocultaciones, representa una total inversión de todo lo vigente y una novedad absoluta para cualquier contemporáneo. Preguntar por la posibilidad de que la gente fuera por la calle y viviera cada día con esta desnudez mental, ante sí mismo y ante los demás, es preguntar por la posibilidad de una racionalidad distinta a la vigente.

Calicles lo sospecha desde que entró en la conversación preguntando si Sócrates hablaba en serio o bromeaba y ha podido comprobarlo en los primeros intercambios argumentativos. No quiere seguir participando porque teme que la solidez de su posición pueda ser abatida por la fuerza del argumento y no sería la primera vez que un interlocutor de Sócrates acabe la conversación muy lejos de la posición en la que comenzó²⁴⁶. Y él es un triunfador que no quiere imaginar una

situación distinta ni una racionalidad paralela como la representada por Sócrates con las 'menudencias sin valor' (497b) de sus preguntas.

El fracaso de la conversación es también fracaso de la amistad que Calicles dice sentir por Sócrates. Al inmoderado, cuya apología hace Calicles en 491e-492c, le debe resultar difícil compartir algo con alguien y tener relación de amistad con alguien, pues tal relación implica igualdad de las partes y el inmoderado no quiere ser igual, sino más. Tanto en el *Gorgias* como en *República*²⁴⁷, Platón reitera que el hombre de alma inmoderada no tendrá nunca amigos a su alrededor, sino sólo gente atemorizada o mercenarios que cobran sus servicios²⁴⁸. R. Duncan²⁴⁹ señala este rasgo como uno de los más notables de la relación entre Sócrates y Calicles. Éste quiere ser amigo de Sócrates, pero tal deseo es incompatible con la figura o ideal de hombre que él presenta, de la misma manera que es incompatible el hombre fuerte de 492c con su presunta generosidad para con los amigos. No hay tal amistad, pues no hay propósito de compartir sino de sobresalir y acaparar. El hombre fuerte de Calicles no es interlocutor competente, pues el sentimiento fuerte de su yo no le permite percibir y reconocer al otro. Es un hombre que sirve para la retórica pero no para la dialéctica que es, quizás, lo que como ejemplo quiere presentar Platón en la figura del fracaso y retirada de Calicles.

²⁴⁶ *República*, 487b-c.

²⁴⁷ Ver el análisis del alma del tirano en todo el libro IX.

²⁴⁸ Ver III, 2.

²⁴⁹ R. Duncan, 1974, 24.

4.5. Apéndice: Reproches a Sócrates y presencia de espectadores

Esta larga serie de requisitos y exigencias metodológicas tiene su contrapunto en los abiertos reproches que Polo y Calicles dirigen a Sócrates sobre la utilización que, en ocasiones, hace de los mismos.

Así, en primer lugar, al caer Gorgias en la contradicción, Polo se lo imputa a Sócrates y se lo afea: '...se ha producido cierta contradicción [...], eso es lo que te deleita [...] tú mismo conduces la discusión a semejantes argucias...' (461b). Parte importante del método es, en efecto, hacer ver la contradicción en la que incurre cualquier interlocutor si sigue manteniendo unas posiciones que no soportan el rigor del análisis.

Otros reproches de Polo son, unos, por la rareza de la doctrina, 'dices cosas sorprendentes y absurdas' (473a, 467b) y otros, la sospecha que él tiene de que Sócrates piensa como todo el mundo pero, por los motivos que sean, le gusta sorprender diciendo cosas distintas (471e). Sócrates le recuerda que esa no es manera de refutar (*ibíd.*).

Por su parte, Calicles dirige a Sócrates varios reproches: en tres ocasiones (482c, 482e y 494d) le llama orador popular y demagogo porque se comporta fogosamente en las conversaciones, lleva el diálogo a extremos enojosos y porque a él, Calicles, como persona educada, le molesta el ejemplo del sarnoso y la ordinarietà de la alusión a los libertinos, imágenes ambas que deberían hacer sentir vergüenza a Sócrates. El cual, además, dice tonterías, habla de pequeñeces sin valor, pregunta menudencias y mezquindades, y cuando en la conversación se debaten asuntos de cierta importancia, llega Sócrates y la degrada hablando de zapateros, cardadores y cocineros y volviendo una y otra vez sobre los alimentos, las bebidas y los médicos (490e491a). Va, además, a la caza de las palabras y considera un hallazgo que alguien se equivoque; se le concede una cosa y se

agarra a ella como un niño (499b), de manera que no se puede mantener con él una conversación sensata. En una palabra, es peleón, discutidor (515b).

Como se ve, Polo y Calicles identifican en sus acusaciones el método socrático con la erística. Nada más lógico entre personas de formación retórica para las que el discurso largo y bien construido es la manera elegante y eficaz de hablar. Ante ellos, es decir, ante la gente con formación retórica y oradores en general, Sócrates adopta la estrategia de interrumpir el discurso con preguntas breves y precisas que ayuden a centrar y delimitar el objeto de debate. Y puesto 'que a la menor pregunta extienden ampliamente sus discursos'²⁵⁰, habrá que insistir en ellas o, de lo contrario, abandonar la audición de esos largos discursos a los que Sócrates consideraba, como sabemos, sufrir un gran daño. De la misma manera, con los erísticos y discutidores adopta la táctica, no de pasarse él a los largos discursos, sino la de decir llanamente lo que considera verdadero y si no habla con rectitud, tarea del erístico es tomar la palabra y refutarle²⁵¹.

Así, pues, por formación retórica, Polo es un interlocutor inhábil que comete el vicio de 'adelantar por conjetura el pensamiento del otro' (454c). Y Calicles está firme en la idea de que esos juegos verbales están bien en la juventud, pero resultan penosos en la edad adulta. Él es, además, una persona grave que se dedica a asuntos serios y le irrita la obstinación socrática en buscar y perfilar la coherencia de los significados. En lo demás, el desprecio a las imágenes y analogías que Sócrates gustaba de utilizar debía ser común a muchos ilustrados atenienses. De las acusaciones de orador popular se defiende Sócrates en 519d: ha tenido que hablar así porque Calicles se desentiende del esfuerzo sostenido que el diálogo exige.

Hay que destacar, por último, en el *Gorgias* la presencia de terceros personajes a los que se alude y a los que, en alguna ocasión, se invita a participar en la conversación. Y aunque no hay en el *Gorgias* ninguna indicación escénica

²⁵⁰ *Protágoras*, 329a

²⁵¹ *Menón*, 75d.

ni fase preparatoria del ambiente en que se desarrolla, sí se dice que Sócrates y Querefonte llegan tarde al lugar donde Gorgias ha realizado una exhibición oratoria, lo que hace pensar que había un número importante de oyentes, dado el prestigio del orador.

En 458b-c Gorgias se refiere a estos espectadores²⁵²: sería conveniente, dice, tener en cuenta el interés de los que están aquí porque, si la conversación continúa, puede que algunos se cansen y otros queden retenidos contra su voluntad. A esta cortés observación de Gorgias, interesado en defender la libertad de los presentes, contestan Querefonte y Calicles que juegan aquí la función de coro u hombres de apoyo de los dos protagonistas²⁵³. Querefonte dice que el temor de Gorgias es infundado pues hay un clamor favorable a que la conversación continúe. Hay que suponer en los presentes una formidable avidez de argumentación si, como parece, son los mismos que ya han oído la intervención primera de Gorgias. Y continúa hablando en nombre propio: él hace votos para que no se le presente ninguna necesidad urgente que le obligue a abandonar una conversación tan importante. Por su parte, Calicles jura que en ninguna discusión anterior había sentido tanto placer como en ésta y, extremoso, afirma que estaría feliz si durase todo el día.

En 473c Polo quiere que Sócrates interroge a algunos de los presentes porque él está seguro de que confirmarán su propia opinión frente a la de Sócrates. Y éste, como sabemos, rechaza que el voto de los presentes tenga valor decisorio con respecto a la verdad o falsedad de lo que se habla.

Por último, cuando Calicles abandona el diálogo (505e-506a), pide a Sócrates que continúe él solo bien con una exposición seguida, bien preguntándose y respondiéndose él mismo. Sócrates acepta, pero pide a los presentes que deben refutarle si advierten que dice lo que no es correcto. Y aún así, sugiere Sócrates que, al haber cambiado la situación primitiva, podría darse

²⁵² Ver también I.2.

²⁵³ P. Bádenas, 1984, 150.

por terminada la conversación. Gorgias, en nombre de todos, le contesta que debe terminarla y, en el suyo propio, que desea oírle lo que queda. Y así se hace.

III. El más bello examen: los géneros de vida

Las conversaciones que mantienen Sócrates y Calicles, así como las mantenidas con Gorgias y Polo, no intentan sólomente ser un modelo de conversación que se opone a la vaciedad de la erística, sino que se justifican, además, por la excelencia del objeto que se debate. Pues se pueden mantener conversaciones que satisfagan las exigencias de la argumentación sobre cualquier tema, el valor, la piedad, la templanza o la retórica. Pero el más bello de todos los exámenes, dice Sócrates a Calicles, es el de estas cuestiones que se refieren a cómo debe ser un hombre. Y si la conversación se ha detenido en la retórica, o se detendrá más adelante en el juicio de los políticos del pasado o en muchas otras que aparecen y desaparecen, es porque todas apuntan y convergen en el tema central del diálogo y el debate: cómo debe ser un hombre y qué debe practicar y hasta qué grado en la juventud y en la vejez (...πόῖόν τινα χρῆ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν καὶ μέχρι τοῦ, καὶ πρεσβύτερον καὶ νεώτερον ὄντα.) (487e-488a), o lo que es lo mismo, de qué modo hay que vivir (...ὄντινα χρῆ τρόπον ζῆν...) (500c). Y es lo que nosotros pasamos a analizar a continuación en las figuras que en la vida ateniense encarnan los diversos géneros y maneras de vivir, y con el propósito de oír con la mayor claridad la voz de los interlocutores y las razones que las acompañan.

1. LA NATURALEZA Y EL HOMBRE NATURAL.

1.1. La solución de Calicles

La cuestión es introducida por Calicles en 482e donde, tras acusar a Sócrates de llevar la conversación a 'extremos enojosos' sobre lo que no es bello por naturaleza y sí por ley, afirma su posición: *en la mayor parte de los casos son contrarias entre sí la naturaleza y la ley*. De 483a a 484c perfila sus opiniones que retoma y completa en 491c y 492c. La posición de Calicles puede expresarse así:

1. La naturaleza es lo contrario a la ley. Por tanto, la mejor aproximación al concepto de naturaleza y su descripción más precisa será la de acudir al conjunto de las leyes escritas que regulan la vida de una ciudad con la confianza de que todo lo que prohíban será lo natural y todo lo que ordenen lo contrario al orden natural y al imperativo de la naturaleza. Pues las leyes escritas tratan, en efecto, de sofocar y reducir a la naturaleza en todo lo que prescriben.

2. De la misma manera, naturaleza es también lo contrario a lo socialmente establecido y apreciado como bueno²⁵⁴. Para saber qué es lo natural y la naturaleza habrá que hacer, pues, lo mismo que con las leyes escritas: observar detenidamente todo lo que la costumbre aprueba y alaba y todo lo que desaconseja y condena, y tendremos la total certeza de que esto último es lo natural y de que en ello es en lo que se manifiesta y expresa la naturaleza. También la costumbre trata de sofocar la fuerza de lo natural creando el artificio de la estimación y la respetabilidad. Aún así, el criterio de delimitación de lo natural es claro y no deja en la duda a nadie que verdaderamente quiera saber lo que es natural y lo que

²⁵⁴ Pues Calicles usa en su discurso el término *nómos* en el doble sentido de ley positiva y costumbre convencional (Vid., p.e., Dodds, 264)

no lo es. Con categorías muy cercanas a las del propio Platón, autor del texto, se lo explica Calicles a Sócrates, como si así quisiera hacerse entender mejor, o como si utilizase el aparato conceptual ajeno en lo que él cree que es el orden correcto de las cosas, o, quizás, por humorismo de Platón haciendo hablar al antagonista con parecido lenguaje a aquel en el que se expresa la doctrina contraria²⁵⁵. Los valores convencionales, le dice Calicles a Sócrates, tales como la justicia o la *sophrosyne* tienen, a veces, una cierta belleza (492c) que hace que muchos se extravíen y no lleguen a entender el orden verdadero de las cosas. El *nomos*, pues, puede tener una función engañadora que puede causar el error en el juicio, el *τρόπος τοῦ ἰδεῖν* en quien así se vea embaucado por la apariencia.

Los valores convencionales, por tanto, y la sanción social que producen son la causa de que los que son por naturaleza fuertes no se manifiesten con el poder con que la naturaleza les ha dotado; de ahí que tengan que tapar con el manto el poder extraordinario del puñal que poseen y ocultar su fortaleza con el velo de la respetabilidad. El manto socializa y hace aceptable la apariencia ante el juicio de los demás; no puede socializar, sin embargo, ni las intenciones ocultas ni el poder natural.

La ley y los usos sociales forman, pues, para Calicles la trama sutil que encubre a la naturaleza ocultándola, por lo que el hombre de buen juicio deberá saber sobrepasar ambos obstáculos para afirmarse en el orden natural. Esa tarea no es fácil, pues la educación modela y domestica a los hombres desde niños a los que, como leones nacidos ya en cautiverio, no les queda ninguna experiencia ni memoria del estado natural, sino tan sólo la de la trama que impide que el anterior estado aparezca y se desarrolle²⁵⁶. De ahí que el hombre que tenga la índole

²⁵⁵ Podría este hecho alimentar también la hipótesis de Dodds (*et alii*) sobre la simpatía de Platón por Calicles (Dodds, 14). Ver I, 2.

²⁵⁶ '...a los pechos de la ley los han criado/ y ellos se enredan en las mallas, como leoncillos/ nacidos ya en el circo, cuya vida nada/ puede ser sino ese ser interminablemente/ sustituido por el debatirse mismo/ con la red inextricable...'

Así expresa A. García Calvo la situación a que se refiere Calicles (Vid. A. G^a Calvo, 1973, 16, 53-57)

apropiada deberá 'sacudir, quebrar y esquivar' todo eso y 'pisotear nuestros escritos, engaños y encantamientos' en una sublevación salvadora que haga resplandecer el orden de la naturaleza.

3. La naturaleza es, también, la causa y el origen de la desigualdad entre los hombres a los que divide en fuertes y débiles. Esta diferencia es natural y en ella está expresado el orden que la naturaleza dispone y la relación que lo preside: el fuerte es siempre el dueño y debe tener más que el débil. Y la ley de la naturaleza es la depositaria de la justicia verdadera que dice que lo justo es que el fuerte domine al débil y posea más que él. Que éstas son la ley y la justicia verdaderas lo demuestra la naturaleza en todas partes: en el mundo animal, en todas las razas y ciudades humanas, y, así, hombres verdaderamente justos han sabido ejemplificarlo, como Jerjes en la guerra de los griegos o su padre en la de los escitas (483d).

Las leyes escritas de la ciudad son, por tanto, antinaturales y contrarias al orden natural. Ha sido la multitud de los débiles quien las ha establecido a causa de su propia debilidad y, atemorizada ante los mejores y más fuertes, ha creado el entramado legal en su propia defensa. Más aún, sintiéndose fuertes al ser muchos, los débiles han conseguido domeñar a los mejores con la invención de la justicia no-natural y las perniciosas categorías de la estimación ajena; así, 'dicen, poseer más que los otros en injusto, pues ellos, siendo inferiores, se sienten satisfechos esclavizando a las mejores naturalezas y viendo cómo todos quedan igualados en la irritante mediocridad. Ante este estado de cosas, ¿no es deseable, se pregunta Calicles, la sublevación salvadora del hombre de índole apropiada, que, revolviéndose contra estos engaños de la multitud, le permita manifestarse como dueño y no como el esclavo que han hecho de él la ley y la costumbre?

Dodds cree que tanto aquí como en 492c²⁵⁷, Calicles parece estar proponiendo el origen de la ley en un contrato social²⁵⁸. Pero es dudoso que sea así y si acaso piensa que el origen de la ley es un pacto, es, desde luego, un pacto que no obliga a la totalidad de los individuos que fueran a convivir en la situación pactada sino tan sólo a una parte de ellos. Pues, en efecto, el origen de la ley está en que los que son débiles tratan de atemorizar a los que son fuertes y establecen las leyes, en su propio provecho y utilidad, con el fin de defenderse de los afanes posesivos de aquellos. Son los débiles los que establecen las leyes y las convenciones o, si se quiere decir así, sólo son ellos los que pactan. Los fuertes no entran en el convenio y no están obligados a ningún acuerdo. La ley es contraria a la naturaleza porque con ella los débiles tratan de defenderse de aquellos a los que mejor dotó la naturaleza con la excelencia natural del poder y la fuerza. Por lo demás, Calicles sabe, como también lo saben Polo, Glaucón y Adimanto, que los que así se han reunido contra los mejores y más fuertes tampoco tienen a la ley en una estimación muy alta y consideran que con la sujeción legal de los fuertes acaban los acuerdos de la asociación. Conseguido esto, la práctica habitual será la de aceptar las leyes de la ciudad quebrantándolas siempre que el hacerlo no traiga malas consecuencias para el agente. Lo ha dicho Polo en 470a y Calicles ya ha manifestado la poca estimación que siente por la multitud y también sus sospechas acerca del origen espurio de las grandes palabras como justicia, honra o respetabilidad.

Afirma, así, Calicles la libertad del fuerte con respecto a las imposiciones convencionales; los hombres cuya manifestación él espera y ansía no están obligados a ningún acuerdo y el día glorioso en que se manifiesten acabarán con todos los acuerdos que, contrarios a la naturaleza, los mantienen hechizados y engañados. Se puede decir, por tanto, que la naturaleza, al producir la

²⁵⁷ *'...todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necesidades y cosas sin valor'*

²⁵⁸ Dodds, 265.

desigualdad, impide o desaconseja a los fuertes que pacten con nadie, y les ordena, en cambio, que se afirmen en su poder y sometan y dominen a los demás. La ley natural es la única a la que los fuertes están obligados, como lo están los animales, o como lo hicieron Jerjes y su padre. No están obligados, en cambio, para con la ley que los débiles pretenden imponer, opuesta a la verdadera ley que ellos, los hombres naturales, encarnan y que está tan olvidada en el actual estado de cosas.

4. Naturaleza es también la fuerza que, en los hombres, origina los deseos y cuya satisfacción 'decidida e inteligente' (491e) ordena. Es a propósito de los deseos donde la naturaleza muestra lo que es justo y bello según ella misma y no según las convenciones sociales: no reprimir los deseos como, a causa de su debilidad, quieren los débiles, sino dejarlos crecer y que se hagan tan grandes como sea posible a fin de poderlos saciar con la decisión e inteligencia aludidas. En la satisfacción de todos ellos consiste, precisamente, la felicidad y la excelencia de la vida, pues es 'lo que ordena la naturaleza' (492c).

Gomperz considera que Platón está haciendo aquí una mezcla de dos doctrinas diferentes con el fin de hacerlas conjuntamente repulsivas²⁵⁹. Sin embargo, parece coherente con toda la exposición de Calicles que la naturaleza sea también la fuerza que se afirma en el deseo como atributo de la vida plena que corresponde al hombre fuerte. Y no parece doctrina diferente a la anterior de la ley, toda vez que lo que ha defendido allí es que el origen de la ley está en el temor de los débiles a la fuerza de los fuertes, fuerza que, ciertamente, se afirma de modo pleno en la satisfacción de los grandes deseos. Por ello, se podría enunciar de este otro modo el origen de la ley: en la necesidad que tiene la multitud de limitar la satisfacción de los deseos de los que son naturalmente fuertes, en el temor a ser arrasados por los ilimitados deseos de los mejores,

²⁵⁹

Gomperz, I, 454

expresiones en las que se puede observar que no son diferentes las doctrinas y que ésta es consecuencia de aquella²⁶⁰.

Se detiene Calicles en narrar la genealogía de la mentalidad que condena y censura la vida placentera: es la incapacidad de los débiles para procurarse la plena satisfacción de los deseos la causa de que alaben la moderación, pues tal satisfacción no es posible para la multitud (492a). Y el conocimiento que ella tiene de su propia impotencia es el origen de la actitud represiva, la cual se manifiesta de una doble manera: mediante las categorías sociales de la buena y la mala reputación y mediante el aparato legal que limite el exceso de los más capaces. Tales son los orígenes psicológico y social de la *sophrosyne*²⁶¹. Y a conseguir la marginalidad de quien no acepte el sistema de valores socialmente vigente se dirigen tanto las sanciones sociales de las conductas cuanto la fuerza de las leyes, desviando la verdadera naturaleza de las cosas.

5. Y naturaleza es, por último, la fuerza que, presente en algunos individuos, les hace capaces de conseguir el poder, sea individual o colegiadamente, por encima de la voluntad de la multitud (492b). Calicles parece querer afirmar aquí el carácter de posibilidad real, y no de mero deseo irrealizable, de la sublevación expresada en 484a por la que el actual esclavo del *nómos* podría conseguir el poder político siguiendo el mandato de la naturaleza. No es exagerado afirmar, por tanto, que los tiranos y, en menor medida, los oligarcas, expresan y representan el ideal de la justicia y la ley natural, según lo entiende Calicles²⁶². Si esto es así, habrá que suponer la incomodidad con que Calicles se dedicaría a su 'nueva tarea' (515a) de la política en un régimen de

²⁶⁰ Así también lo cree Dodds cuando afirma que la ley natural defendida por Calicles, en cuanto regla de conducta basada en una supuesta conducta 'natural', equivale de hecho a la dominación por los deseos y apeticiones instintivas (Dodds, 267)

²⁶¹ En 491e Calicles identifica a los moderados con los idiotas, poniendo en práctica esta desmitificadora genealogía de la moral.

²⁶² '... la doctrina del más fuerte no corresponde a un partido político definido: la encontramos entre los aristócratas y los demócratas y los aventureros que navegaban entre dos aguas, y en la política exterior de la ciudad. Es absolutamente antidemocrática en su raíz, pero se llevaba bien con cierto género de democracia...', escribe Rodríguez Adrados, 1983, 329.

Asamblea democrática y el disgusto con que aceptaría tener que realizar todo aquello que Sócrates le recuerda en 513a ²⁶³, sin sentir el menor aprecio hacia la muchedumbre a la que, sin embargo, debe halagar y agradar. El tono de Sócrates (ibíd.) es también de muy poco aprecio al sistema democrático, por lo que la situación parece estar deliberadamente buscada por Platón: están frente a frente las dos posiciones verdaderamente consistentes del diálogo, ambas coinciden en que no les gusta el estado de cosas en la ciudad y cada una trae su propia solución a los males presentes tales como son el naturalismo postilustrado y la moralización radical de la vida.

En suma, para Calicles la naturaleza es lo contrario a la ley y a los usos y valoraciones sociales, es la causa de la desigualdad entre los hombres, la fuerza de la que surgen tanto los deseos todos como la aspiración al poder. En ella radican los impulsos asociales y en ella se fundamenta la prepotencia del poderoso. Es una de las maneras como se entendió la naturaleza y lo natural en Atenas durante el siglo V.

1.2. La posición de Sócrates

Consiste en afirmar que la naturaleza no es la fuerza ciega e irracional que sus interlocutores defienden, sino que es un todo ordenado y armónico. Es muy probable que Platón creyera que era la ciencia natural de su época la causante de la concepción de la naturaleza mantenida por Calicles y que ella estuviese, por tanto, en el origen de las actitudes inmoralistas²⁶⁴. Es decir, que la naturaleza

²⁶³ *En efecto, no es suficiente la imitación, sino que tienes que ser por naturaleza igual a ellos, si quieres hacer algo auténtico para adquirir la amistad del pueblo de Atenas... Así pues, el que te haga igual a ellos te hará también, como tu desees, político y orador...*

²⁶⁴ Así, p.e. Guthrie, I, 145 y III, 120, apoyándose en *Leyes 889a-890b*: *...todos afirman que la justicia suprema es aquello que cada cual llega a imponer por la fuerza...; de ahí...al arrastrar tales hombres a los otros a esa vida acomodada a la naturaleza que consiste en vivir dominando a los demás...*, siendo los

concebida como el espacio de la causalidad mecánica sería la naturaleza a la que apela Calicles para fundamentar y justificar los derechos naturales de los fuertes contra la multitud de los débiles. Por tanto, sólo si la naturaleza es el desorden irracional en el que todo sucede casualmente y sin obediencia a ningún plan previo e inteligente, sólo entonces puede ser invocada como opuesta a toda ley y convención y a todo propósito de ordenación y finalidad. Pues al no poseer plan estructural alguno, consiente, desde su caótica indiferencia, en que todo lo que no sea el azar y la necesidad esté en el mismo plano de relevancia. Por el contrario, si la naturaleza pudiera ser explicada como un conjunto ordenado y fruto, además, de una Inteligencia que deja establecida una gradación jerárquica en sus operaciones, entonces ya no podría ser invocada como el fundamento de la justicia de la naturaleza que defiende Calicles. Se requiere, por tanto, que haya continuidad y no ruptura entre el orden general del universo y el orden particular de los hombres, pues esa continuidad es, quizás, la única posibilidad de poder evitar que la ley signifique siempre la violencia del poderoso. A construir esa cosmogonía de distinta inspiración que la jonia dedica Platón el esfuerzo del *Timeo*.

En el *Gorgias*, contra Polo y Calicles, presenta la posibilidad de que el universo entero pueda ser entendido como un orden. Así dice en 508a:

Dicen los sabios, Calicles, que al cielo y la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia (κοινωνία), la amistad (φιλία), el buen orden (κοσμιότες), la moderación (σωφροσύνη) y la justicia (δικαιοσύνη), y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto cosmos y no desorden y desenfreno.

hombres aludidos los defensores de las cosmogonías a partir de los elementos y su mutua interacción por el azar y la necesidad (890a).

donde se afirma que la totalidad de la realidad es un todo continuo conectado entre sí (*συνέχειν*), lo cual modifica el sentido de la oposición entre ley y naturaleza haciendo que , entendidas así las cosas, sea el desorden lo que es contrario a la naturaleza²⁶⁵. Queda, por tanto, invertido el sentido de la oposición: lo natural es el orden sostenido por convivencia, amistad, buen orden, moderación y justicia, y no podremos ya invocar a la naturaleza sino como al patrón fijo de toda organización y ajuste. El universo entero es concebido como configurado por una ordenación moral cuya *harmonia*, a la manera pitagórica, deberá reproducir el alma humana²⁶⁶.

Es claro que no se formula en el *Gorgias* la doctrina del Alma del Mundo, pero también lo es que el texto de 508a habla, de forma elaborada, de algo que es parte principal de esa doctrina, a saber, la continuidad y parentesco existentes en todo el universo. Pues el cielo y la tierra o los dioses y los hombres realizan un concierto universal, el mismo en el conjunto y diferente en la realización que efectúa cada miembro: el alma expresa a su propia manera el ajuste con el todo (*ἁρμονία*) que los cielos y los dioses expresan a la suya. Esta mutua pertenencia hace que no sea posible mirar la parte sin la referencia al todo que le da significado²⁶⁷. Esta visión supone dotar a la naturaleza y al orden cósmico entero de un fundamento moral que no tenía la física jonia, al tiempo que se establecen las causas verdaderas del movimiento y el cambio que, en ella, quedaban atribuidos a la interacción de los elementos o al choque de los átomos. Sócrates, por ejemplo, hace todo lo que hace con inteligencia, pero, según esa manera de explicar, cuando alguien quiere dar razón de lo que hace, por ejemplo, estar sentado, dice que lo está porque su cuerpo está formado de huesos y

²⁶⁵ Vid. M. Canto, 1987, 348. Cfr. también la denominación popperiana de 'naturalismo psicológico o espiritual' para esta posición teórica de Platón (K. Popper, 1967, 110 ss.).

²⁶⁶ F.M. Cornford, 1980, 126.

²⁶⁷ Es lo que en *Timeo* y *Leyes* expresará con una astronomía que es el fundamento y modelo del alma humana.

tendones²⁶⁸, es decir, se olvida de la causalidad verdadera que es Sócrates con su decisión y querer libre y centra la atención en las causas auxiliares. De la misma manera, es legítimo postular que haya un plan o propósito que conecta a la realidad y que exige un principio racional del movimiento y la vida. O lo que es lo mismo, sólo si creemos que la naturaleza es un ámbito mecánico y azaroso, podemos creer que la ley, el arte y, en definitiva, el alma son realidades y situaciones posteriores y, con frecuencia, antinaturales²⁶⁹. Pero si suponemos que hay una Inteligencia en el origen, al no haber nada más excelente que ella por naturaleza, cambia todo el significado de natural y naturaleza. Es decir, que cree Platón que tras la oposición entre la naturaleza y la ley lo que hay es un concepto equivocado de ambos términos: planteados con corrección, la oposición desaparece y podemos contemplar leyes que expresan el orden que la naturaleza ya posee. La cuestión del convencionalismo es retrotraída, por tanto, al concepto de naturaleza que lo sustentaba y al que se intenta sustituir. Así entendemos cómo en 488d-e-489a-c Sócrates, que es un reconocido crítico de la democracia, defiende ante el Calicles que sí acepta formalmente el juego democrático los derechos de los débiles y la igualdad de la multitud, pues con el concepto de naturaleza que él postula no puede considerar como miembros aislados a quienes están conectados con el todo natural en virtud de unos principios que son el fundamento de la proporción cósmica.

La propuesta platónica sobre el individuo y el ciudadano exige, por tanto, que la totalidad del universo esté racionalmente ordenada y sólo en este contexto se justifica y tiene sentido²⁷⁰. De nada servirían las exigencias de armonía personal y social si el escenario en el que la vida humana se desarrolla estuviese presidido por el sinsentido del azar y las interacciones fortuitas. En el *Gorgias* está presente esta exigencia racional de la buena constitución física de la realidad del mundo y

²⁶⁸ *Fedón*, 98c.

²⁶⁹ *Leyes*, 889a.

²⁷⁰ I.M. Crombie, 1979, 201.

que nada tiene que ver, por cierto, con el pretendido desprecio de lo sensible, ya que lo sensible manifiesta en su misma constitución la armonía y el orden causados por la Inteligencia. Así escribe en 506d-e:

La condición propia de cada cosa, sea utensilio, cuerpo, alma o también cualquier animal, no se encuentra en él con perfección por azar, sino por el orden, rectitud y el arte que ha sido asignado a cada uno de ellos... (Ἀλλὰ μὲν δὴ ἢ γε ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὐτῆς καὶ ζώου παντός, οὐχ οὕτως εἰκῆ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἣτις ἐκάστω ἀποδέδοται αὐτῶν...)

...la condición propia de cada cosa ¿es algo que está dispuesto y concertado por el orden? Yo diría que sí

Así pues, ¿es algún concierto connatural a cada objeto y propio de él lo que le hace bueno? Esa es mi opinión

La realidad entera, animada e inanimada, objeto natural o de la fabricación humana, tiene un estado y condición cuya perfección no le sobreviene por azar (εἰκῆ) o caprichosa irracionalidad, sino en virtud de los principios que 'representan y garantizan las propiedades formales de la racionalidad', como dice Crombie²⁷¹, y la perfección de cada cosa es una perfección racional que proviene de la razón y a la razón expresa. Y este orden inmanente a la cosa es lo que la hace buena. Queda excluido el azar como principio de explicación y afirmado el orden de la razón como verdadera causa y principio. El orden, la rectitud y el arte que todo lo rigen lo hacen también en la esfera de la acción moral, pues también aquí la perfección y la excelencia tienen en ellos su origen. No hay, pues, una prioridad de la naturaleza y una posterioridad de las leyes y el arte, sino que, en la prioridad de la naturaleza, están presentes la razón, la ley el arte²⁷².

271

I.M. Crombie, 1979, 216

272

L. Robin, 1968, 162.

Con este fundamento teórico, Sócrates puede hacerle ver a Calicles que no es de la naturaleza de donde surgen la inmoderación y la prepotencia: así, por lo que se dice en 508a, naturaleza puede ser entendida como la totalidad de lo existente en tanto que conectada por los lazos de la amistad y la justicia que hacen de ella un todo ordenado y armónico. Y cada miembro del conjunto tiene la posibilidad de conseguir la excelencia de su propia condición, excelencia que no es obra del azar sino de una razón que dirige y ordena el proceso de su cumplimiento.

Es evidente que, desde este punto de vista, el *nomos* puede oponerse también a la naturaleza, aunque no, desde luego, por los motivos que había expuesto Calicles, sino por estos otros de no reflejar y ser expresión del orden, la justicia y armonía universales. Y así, para referirlo a las situaciones sobre las que tiene lugar la disputa, lo expresa Sócrates con fuerza en 479d:

...así pues, el segundo de los males en magnitud es cometer injusticia; pero cometerla y no pagar la pena es, por naturaleza, el mayor y primero de todos los males (τὸ δὲ ἀδικῶντα μὴ δίδόναι δίκην πάντων μέγιστον τε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν)

Es, por consiguiente, invocando a la naturaleza como Sócrates introduce esta doctrina tan sorprendente sobre la injusticia y el castigo. Pero el fundamento teórico expuesto la justifica y aclara: la injusticia implanta en el mundo el desorden y el desajuste entre las partes, por lo que no restablecer la justicia, según el concepto propuesto de naturaleza, es el mayor de los males. Se afirma, de este manera, la continuidad y no la ruptura entre el orden natural y el orden humano, político y social.

2. EL TIRANO

2.1. Posición de Polo y Calicles

Entiendo por tiranía -dice Polo- la facultad de hacer en la ciudad lo que a uno le parece bien: matar, desterrar y obrar en todo con arreglo al propio arbitrio (469c). De modo parecido había dicho en 466c que los tiranos pueden condenar a muerte al que quieran y despojar de sus bienes y desterrar de las ciudades a quien les parezca, idea que repite en 473c al afirmar que el tirano gobierna haciendo lo que quiere. Por su parte, Calicles afirma que el que imita al tirano, matará al que no le imita y le despojará de sus bienes (511a).

La tiranía consiste en actuar conforme al criterio propio y según un querer que no encuentra obstáculos que lo limiten. El objeto de este ilimitado querer es, fundamentalmente, matar, desterrar y despojar de los bienes; no parece incluir ningún otro que tuviera consecuencias positivas para los ciudadanos. Los deseos y la voluntad del tirano parecen caminar en la única dirección de la violenta afirmación de lo propio ante la presencia de lo ajeno entendido como amenaza. Y si esa actuación es presentada en la definición de Polo como la que es conforme con el propio arbitrio, entonces la población tiranizada se verá indefensa ante ella y no sólo porque sea el tirano quien tiene el poder y la fuerza, sino porque no logrará entender, dentro de pautas racionales, una actuación que es, de suyo, arbitraria y caprichosa.

Polo presenta a Arquelao de Macedonia como figura ejemplar de tirano²⁷³: hijo de Perdicas y de una esclava, asesinó a su tío Alcetas y a su primo Alejandro así como a su hermano pequeño para asegurarse el poder. Este hombre, del que Polo dice que no tenía derecho a reinar por ser hijo de esclava, ha cometido 'las mayores injusticias' y los 'mayores crímenes' (471b-c) y, sin embargo, es un caso claro del hombre que, a pesar de ser injusto, es feliz o muy feliz. Pues el único límite a la comisión de la injusticia que Polo encuentra es el de que los demás puedan advertirla y castigar al agente. Pero si el agente es lo bastante poderoso como para evitar el castigo, aun si ha sido sorprendido cometiéndola, nada censurable hay en ello. El éxito y la felicidad revalidan la bondad de una actuación concebida como un juego de relaciones entre elementos exteriores al sujeto, que si componen una combinación en la que tiene lugar el final feliz para el agente, será buena, y que sólo en el caso contrario sería mala. Posición en la que se advierte una lejana huella de la antigua moral agonal, aunque, desde luego, sin el aspecto beneficioso para la comunidad que aquella tenía²⁷⁴, así como la actitud, frecuente en la época, según parece, del que, sin querer salirse del orden social vigente y manifestando, al mismo tiempo, que el propio provecho es la finalidad de toda acción, tiene que adaptarse al vocabulario moral convencional para ponerlo al servicio de sus fines²⁷⁵. Así la distinción, que Sócrates aprovechará argumentativamente, entre lo malo (*κακόν*) y lo feo o deshonesto (*αἰσχρόν*); cometer la injusticia puede ser feo, deshonesto o socialmente reprochable sólo si el que la comete es sorprendido en la comisión, pero, de suyo, no es malo.

Si entendemos que el hombre natural calicleano en tanto que sujeto de deseos que él mismo acrecienta, es un hombre que trata de satisfacer todo su querer abatiendo los obstáculos que se le interpongan, entonces ese hombre natural

²⁷³ ¿Pretende Platón presentar alegóricamente en la figura de Arquelao la rebelión del esclavo del *nomos* cantada por Calicles en 484a? Vid. Dodds *ad locum*.

²⁷⁴ Rodríguez Adrados, 1983, 326-327.

²⁷⁵ A. MacIntyre, 1988, 28.

representa la figura del tirano. Platón retrotrae la figura del tirano desde la situación social y política en que puede producirse al nivel más primitivo y arcaico del 'hombre tiránico mismo' como figura humana gobernada por el exceso y sinrazón de los deseos²⁷⁶. Y ese ir hacia atrás en el análisis responde a la intención general del *Gorgias* de buscar en el alma misma y en la vida que vive el origen de la bondad o maldad de la vida que vive con los demás.

Esta cuestión se plantea en *Gorgias* 491c-d: en la perspectiva de estudiar el hombre tiránico en sí mismo y hablando de poder y dominio, es pertinente la pregunta sobre si es preciso o no dominar(se) también a uno mismo o sólo es necesario dominar a los demás. La pregunta se inscribe, por otra parte, en el gran *análogon* socrático sobre las técnicas y la acción: si se exige del arquitecto o el médico que demuestren en obras bien hechas la corrección de sus conocimientos, será perfectamente razonable que a aquel que quiere ejercer un dominio sobre otros se le pregunte si sabe ejercerlo también sobre sí mismo. También es coherente que Calicles conciba este dominio como propio de imbéciles y como prueba a la que no debe estar sometido el tirano. Para Platón, sin embargo, es una cuestión fundamental. Pues en la aceptación de tal criterio estaría la justificación de la legitimidad racional del deseo de poder. ¿Sabe gobernarse a sí mismo el que se manifiesta ante la ciudad con tan gran deseo de gobernar? El hombre natural calicleano contesta que tal dominio es inútil y que él no lo quiere para sí pues considera que la bondad y la belleza de la vida se logran con la estimulación y la satisfacción de los deseos. Sin embargo, los demás tendrán que reprimir y controlar sus deseos a fin de que él gobierne con comodidad, por lo que valora con distinta medida a los demás y a sí mismo: a los demás les queda prohibido el cumplimiento de aquellos deseos en cuya satisfacción él afirma la vida. La *pleonexia* del tirano y del inmoderado tiene, de por sí, un ámbito muy restringido de aplicación y no puede ser presentada como de implantación universal, pues

²⁷⁶

Así dice al comienzo de la indagación sobre el hombre tiránico que la búsqueda que emprendemos será menos clara si no describimos antes, en lo relativo a los deseos, cuantos son y de qué clases (*Republica*, 571a).

requiere esta limitación de los deseos de unos (de la mayoría, en el caso del tirano) para que los deseos del otro puedan ser satisfechos. Así, y en la medida en que los otros pueden ser rivales de su propio deseo, el tirano tendrá que introducir el temor y gobernar con dureza. El tirano, por tanto, no es sólo figura pública y personaje político sino figura de la humanidad y manera de ser hombre²⁷⁷: es el hombre natural de Calicles, el *akratés* del luminoso análisis de Domènech²⁷⁸.

2.2. Posición de Sócrates

Sócrates centra el ataque a la figura del tirano en el carácter que Polo y Calicles habían considerado como constitutivo de su envidiable grandeza: el tirano, dice Sócrates, no tiene poder o tiene muy poco y, además, no es feliz. No es, por tanto, un hombre envidiable, sino digno de compasión (469a).

En cuanto a lo primero, los tiranos no son los más poderosos en las ciudades (466b); son, incluso, los ciudadanos menos poderosos dado que no hacen lo que quieren aunque hagan lo que les parece (mejor). La argumentación es como sigue: si se acepta que el poder es un bien para quien lo posee, como Polo lo acepta, entonces los tiranos no tienen poder, pues lo que ellos tienen bajo la forma de poder no es el bien que se había aceptado sino un mal, a saber, hacer lo que les parece pero en la situación de estar privados de razón (*νοῦν μὴ ἔχων*) como ellos lo están (466e).

²⁷⁷ En *Republica* 578c y 579c-d, vuelve sobre la misma idea y la desarrolla relacionando las dos dimensiones del hombre tiránico, la pública y la privada: *...[el más desdichado] es el que siendo tiránico por sí no termina su vida como un particular, sino que es lo bastante desgraciado como para que un azar le permita ejercer la tiranía... (578c) ...aquel hombre tiránico... gobernándose mal a sí mismo, no pasa la vida como un simple particular sino que es forzado por alguna circunstancia a ejercer la tiranía y, no siendo dueño de sí, trata de gobernar a los demás: se compararía a un individuo enfermo y sin fuerzas que, en vez de quedarse en casa, fuera obligado a pasar la vida en certámenes y luchas con otras personas... (579c-d)*

²⁷⁸ A. Domènech, 1989, 84-85

El argumento descansa sobre dos proposiciones fundamentales: la primera, que el poder es un bien para quien lo tiene²⁷⁹, y la segunda, que tener poder (o hacer lo que a uno le parece) cuando se está privado de razón es un mal. Es decir, que el poder es un bien si y sólo si el que posee el poder no está privado de razón, en cuyo caso es un mal. La primera consecuencia es que el tirano es un hombre privado de razón, un agente irracional del que, por serlo, nada bueno cabe esperar. Parejamente, todo el que alaba al tirano aun sin tener el poder, como hace Polo, está en la misma situación de irracionalidad. La segunda consecuencia es que el poder, para ser un bien, requiere ser ejercido racionalmente y que quien lo posea no esté privado de razón. El político, por consiguiente, no sólo ha de ser un hombre razonable y de buen sentido, sino también alguien de quien la ciudadanía tenga constancia del buen estado de su mente.

Ambas afirmaciones configuran la inversión de los valores que está llevando a cabo el Sócrates del *Gorgias*: la política del prestigio está siendo juzgada en nombre de una racionalidad distinta a la vigente, la cual es presentada, a su vez, por la vía de una argumentación que fundamenta en la fuerza del mejor argumento la novedad de lo que afirma. Así, el modo irracional de ejercer el poder es fuerza negadora del poder mismo, por lo que la actuación del tirano no es la de un poderoso, sino la de un hombre arbitrario y caprichoso y en cuyo desorden no es posible adivinar la presencia de ninguna pauta racional: exactamente la descripción que había hecho Polo en 466c al decir que es propio del tirano condenar a muerte al que quiera, despojar de los bienes al que le parezca, desterrar de la ciudad a quien le estorbe.

A su vez, al estar privado de razón y buen sentido, el tirano vive permanentemente en la ignorancia acerca de sus fines y propósitos. Hace, en efecto, lo que le conviene y le parece mejor, pero esa acción no coincide con lo

²⁷⁹

Vid. K. McTighe, 1984, 218

que todo agente racional verdaderamente quiere, que es el bien. Es claro que el bien requiere, para ser reconocido, la presencia de la razón en el agente sin la que nunca podrá ser conocido como fin. Es lo que le ocurre al tirano que, por carecer de razón, necesita de la educación conveniente que le haga recuperar la visión perdida y recobrar el sentido del lugar hacia adonde debe dirigirla²⁸⁰. Mientras tanto, sin visión y sin determinación precisa del objeto de su desbordado querer, actúa con la confusión con que públicamente es reconocida la actuación tiránica: un querer irracional que, sin dirección ni finalidad, confunde los medios con los fines y la voluntad con el deseo²⁸¹.

La inversión continúa: el tirano no sólo no tiene poder, sino que tampoco es feliz (479d-e). También en la figura de Arquelao presenta Polo la cuestión de la felicidad, que él juzga innegable, del tirano (470d). Felicidad que él presenta definida por los caracteres exteriores o las condiciones de poder y riqueza de la vida que se vive, como causantes de felicidad de manera mecánica. La felicidad es el resultado inmediato de la posesión y disfrute de determinadas condiciones exteriores de vida que, poseídas, la garantizan y provocan, por lo que, según esta opinión, Arquelao de Macedonia es necesariamente feliz. No lo comparte Sócrates, pues a él, para saber si alguien es feliz o desgraciado, no le basta con que le digan cómo son sus condiciones de vida, sino que él precisa tener relación con él; por tanto, no puede pronunciarse sobre la felicidad de Arquelao.

Se maravilla Polo: si desde aquí, desde Atenas, no tiene Sócrates ningún medio de saber si Arquelao es o no feliz, entonces ni tan siquiera del Gran Rey de Persia podría saberlo. Asiente Sócrates: en efecto, tampoco sobre el Gran Rey puede pronunciarse (ibíd.), pues ser tirano o rico o poderoso no sirve de nada para saber si alguien es feliz o no. La felicidad no se identifica con la posesión del poder, la riqueza o el prestigio; más todavía, tales condiciones son indiferentes

²⁸⁰ *Republica, 518d.*

²⁸¹ F.M. Cornford, 1980, 45.

ante la determinación de la felicidad ya que se puede ser feliz con ellas y también sin ellas. El criterio de delimitación entre el que es feliz y el que no lo es hay que buscarlo en otro sitio: en el grado de instrucción y justicia (*παιδείας καὶ διακιοσύνης*) en el que se encuentre el individuo objeto de examen (ibíd.), el contenido de cuya felicidad queda expresado de la siguiente manera:

...el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y el que es malvado e injusto es desgraciado (τὸν μὲν γὰρ καλὸν καὶ γαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα εὐδαίμονα εἶναι φημι, τὸν δὲ ἄδικον καὶ πονηρὸν ἄθλιον) (470e)

La buena condición moral, fruto de la educación y la justicia, es la regla usada por Sócrates para determinar si alguien es o no es feliz, se trate del Gran Rey o del último ciudadano. La felicidad queda interiorizada y recorriendo un camino inverso al de la educación tradicional: se establece y fija en el alma desde la que se manifestará exteriormente en la vida justa y ordenada, en cuya contemplación podrán los demás reconocerla. El contenido es igualmente distinto: no se es feliz necesariamente con la riqueza y el éxito, sino con la justicia y la *kalokagathía*²⁸², pues el hombre que es feliz no tiene maldad en el alma (...ὁ μὴ ἔχων κακίαν ἐν ψυχῇ...) (478e), mientras que quien actúa como el tirano actúa es desgraciado y digno de compasión (469b), como lo es, en general, todo el que comete injusticia (479e).

No puede ser feliz el tirano porque es, además, feroz e ineducado (*ἀγριος καὶ ἀπαιδευτος*) (510b-c), cualidades que corresponden a su condición de hombre natural y que expresan la rudeza del estado de naturaleza no socializado por la educación. Y al vivir presocialmente, es incapaz de amistad y comunidad de vida

²⁸²

En la que hay que tener en cuenta, como en el caso de la 'naturaleza humana', que Platón la despoja del contenido social que la hacía privativa de la nobleza, para referirla a la cualidad moral que puede adquirir cualquier hombre o mujer por la educación adecuada, y que se da, de modo excelente, en el filósofo (Vid. M. Canto, *ad loc*).

(*κουνωνία*)²⁸³; teme y no puede ser amigo de los que son mejores que él y desprecia a los que son peores que él y de los tampoco podrá ser amigo (ibíd.). Y así, al tirano, que cree tener tanto poder, le falta el poder de tener amigos. Esta impotencia para la amistad parece que Platón quiere ejemplificarla en Calicles: ha dejado claro, en primer lugar el poco afecto que siente por la multitud a la que, como masa de débiles y resentidos, desprecia; no es amigo, por tanto, de los peores que él. Supongamos que Platón presenta a Sócrates como el ejemplo claro de quien es mejor que Calicles; entonces, según lo expuesto en 520b, Calicles debe temer a Sócrates. ¿Le teme realmente, tras haber comenzado su intervención con un tono tan amistoso (487e)? Comenta Duncan que Calicles no puede mantener el sentimiento amistoso apelando al cual justificó su intervención, porque le resulta muy difícil hablar de manera totalmente veraz, dado que su deseo de reconocimiento público no le permite mantener a la vez la actitud del brillo social, la del triunfo en el diálogo y la de la sinceridad de la amistad para con su interlocutor²⁸⁴. Por lo que es cierto que Calicles se va viendo cogido por la argumentación socrática a la que, sin duda, comienza a temer. No hay que olvidar que es el hombre que en 458c había dicho que experimentaría un gran placer si Gorgias y Sócrates estuviesen todo el día debatiendo, el que se retira del diálogo (505d) cuando éste toma el giro socrático que a él le disgusta y, probablemente, también tema. Tampoco es amigo de quien es mejor que él. Por cierto que Sócrates le argumenta en su propio terreno al decirle que tan natural como el deseo es la amistad, cuya realización supone e implica la necesidad de ponerle límites²⁸⁵.

²⁸³ McIntyre considera que, mas que presocialmente, el hombre natural vive de acuerdo con las normas de una sociedad anterior y más primitiva. Así, dice, tras Trasímaco se esconde Agamenón y si lo seguimos adornando encontramos a Alcibiades (1988, 27). Sin embargo, Platón distingue claramente un caso del otro en *Protágoras*, 327d, donde dice que el salvaje hace buena la maldad y la injusticia del hombre socializado.

²⁸⁴ R. Duncan, 1974, 24.

²⁸⁵ R. Duncan, 1974, 25.

Al tirano, por tanto, no le quedan mas amigos que aquellos que tengan sus mismas costumbres, aquellos que alaben y censuren lo que él alaba y censura. Y aun éstos, para ser amigos del tirano, han de estar dispuestos a dejarse dominar y a someterse a él (510c), condiciones que son incompatibles con la igualdad y comunidad de vida que la amistad requiere²⁸⁶. En la incapacidad para la amistad tiene, pues, el tirano un límite de su poder que no es, por tanto, ilimitado, y en su incapacidad para compartir la vida o la palabra muestra que es menos poderoso que aquellos hombrecillos despreciables que sí tienen el poder de tener amigos y la libertad de no ser ni aduladores ni adulados. Entre aduladores, precisamente, y mercenarios y enemigos vive su soledad el tirano²⁸⁷.

La tesis del *Gorgias* es, por tanto, que el hombre de alma inmoderada es el tirano (o el aspirante a serlo) en lo político, mientras que el hombre moderado y justo no sólo es más feliz en su vida particular, sino que, además, es el nuevo político y el hombre al que confiadamente se le pueden encomendar los asuntos de la ciudad. Esta figura nueva del político presenta como rasgo más propio el de la mutua penetración y comunicación entre su vida pública y privada en cuya virtud se afirma una y otra vez (503b, 513e, 514a, 515a-b, etc.) que no podemos esperar de los políticos una actuación pública de calidad distinta a la que realizan como particulares; de ahí la urgencia del cuidado del alma y la dedicación personal a la justicia sin las que no se está en condiciones de gobernar. Así, y en la medida en que Calicles representa el alma inmoderada y tiránica, es el claro reverso de la 'tangente ática', como llama A. Domènech a esta rara doctrina que él describe como la de la 'inverosímil ecuación' entre virtud, felicidad y libertad²⁸⁸ y que hace

²⁸⁶ Así en *Republica* 576a: *Y así no son en toda su vida amigos de nadie, sino déspotas de alguno o esclavos de otro; pues de la verdadera amistad y libertad no gusta la naturaleza tiránica.*

²⁸⁷ Así, en *Republica* 579b: *¿Y no es esa la cárcel en que está preso el tirano siendo por naturaleza como hemos referido, un cúmulo de muchos y diversos miedos y pasiones? ¿No es cierto que, por mucha que sea la curiosidad de su espíritu, a él solo le está prohibido el salir de su ciudad adonde quiera que sea y contemplar todo aquello que desean contemplar todos los demás hombres libres, y así vive la mayor parte del tiempo metido en su casa como una mujer, envidiando a los otros ciudadanos si salen fuera y ven algo que merezca ser visto?*

²⁸⁸ A. Domènech, 1989, 81-83.

de la moderación y la justicia la condición de posibilidad de la dedicación a la política.

3. EL POLÍTICO

3.1. La situación de hecho

En 512c aparece formulada la condición, parece que primera y fundamental, que deberá cumplir el hombre que desee dedicar su vida a la política, y es la de adaptarse al sistema político del país en que vive²⁸⁹. Esta pragmática aceptación de la política práctica está dicha, desde luego, en condicional y como algo que debe saber y tener presente aquel que busca la elección de la vida mejor. Sócrates, sin embargo, se la presenta a Calicles referida a la situación ateniense; es preciso que Calicles se haga lo más semejante que pueda al pueblo ateniense si quiere serle agradable y tener poder en la ciudad (ibíd.). El régimen democrático de Atenas exige que el candidato a político sepa que el camino para conseguir poder es el de asemejarse al pueblo para conseguir su aprecio y su voto. El orgullo del hombre fuerte calicleano encuentra un obstáculo importante en la presencia de la multitud soberana a la que desprecia. Esta situación, le recuerda Sócrates a Calicles, es de hecho y de aquí y ahora y no

²⁸⁹ Principio en el que Dodds cree encontrar una clara justificación por parte de Platón de su rechazo a participar en la política ateniense (Dodds, 350).

una posibilidad abierta y lejana. La misma advertencia le había hecho en 489a y 489c al recordarle el poder que, de suyo, tiene la multitud, más poderosa que un solo hombre, y ante la obstinación calicleana en no aceptar que dos sean mejores que uno o que los esclavos, más fuertes que él, sean mejores que él. Es decir, que Sócrates le está recordando a Calicles las dificultades prácticas de sus aspiraciones tiránicas en el punto en que a Calicles probablemente más le moleste, en el de la necesidad de hacerse semejante y halagar a quienes desprecia. Trata de rebajar, así, Sócrates esa aspiración a la tiranía trayéndole al terreno de la situación ateniense en el que 'puesto que has empezado hace poco a ocuparte de los asuntos públicos' (515a), conviene que no olvide que no va a conseguir el poder manifestando desprecio a la multitud, sino por el camino contrario de la adulación y la lisonja.

En la advertencia socrática queda abierta la posibilidad de no querer aceptarla, pero tal rechazo supone que también se renuncia al poder. No quieren, por tanto, hacerse semejantes al pueblo ateniense ni el hombre fuerte de Calicles que desprecia a la multitud, ni el socrático terapeuta de las almas que no quiere adularla. El político profesional, en cambio, tiene que adaptarse al sistema, y si éste es, como en Atenas, democrático, tendrá que hacerse agradable a la ciudadanía. El candidato a tirano y el reformador deberán esperar otra ocasión. En 481e insiste en la misma idea: en la Asamblea Calicles cambia de opinión cuando no coincide con la del pueblo y dice lo que el pueblo quiere²⁹⁰, en aceptación clara del principio que se expone. Y lo mismo en 513b donde Sócrates recuerda que si Calicles quiere adquirir la amistad del pueblo de Atenas, no es suficiente con que imite a los que gobierna, sino que es necesario que se haga igual a ellos, pues, en ocasiones, la dedicación política exige un cambio de naturaleza. La advertencia socrática sigue estando referida a Atenas y, así, el que se permita despreciar a los

²⁹⁰

Dodds recomienda que se lea junto con *Alcibíades I*, 132a: *...si ahora no te dejas corromper por el pueblo ateniense para llegar a una situación muy vergonzosa, no hay ningún peligro de que te abandone. Porque lo que más temo es que, enamorado del pueblo, te nos echas a perder, como les ha ocurrido ya a muchos atenienses de valía...*(Dodds, 262)

políticos y al pueblo debe saber que, si quiere tener poder, no debe hacerlo, pues a todos los hombres les gusta que se hable con arreglo a su propio pensamiento y les irrita lo contrario (ibíd.). Si Calicles quiere llegar a ser poderoso y triunfar en la ciudad, ya sabe que ha de hablar ante el pueblo como lo hacen los demás políticos, ha de ejercitarse en esa retórica y ha de gobernar como ahora se gobierna (500c).

En 519b encontramos un nuevo carácter del político: es un hombre que se enfada con los ciudadanos cuando éstos le critican, pues creen que, en esa actuación, reciben un trato inmerecido. Parece aspirar el político a que su actuación pública no esté sometida al juicio de los demás. Repite la idea en 520a: no cabe esperar mucho de quienes aseguran que dirigen la ciudad y se preocupan de hacerla lo mejor posible y, llegada la ocasión de ser revisada su actuación, acusan a la ciudad como a la más perversa. ¿Pretende Platón insinuar que en todo político, aun democrático, hay oculto un autócrata al que disgusta tener que rendir cuentas y que considera injusto todo juicio ajeno sobre su actuación pública? En ambos textos se advierte el tono de reproche del político hacia los ciudadanos que no enjuician positivamente su actuación como algo no merecido y una grosera falta de reconocimiento a sus esfuerzos. Parece, por tanto, que en todo político se esconde un déspota al que desagrade el juicio negativo de la ignorante muchedumbre y que ese carácter se presenta como inseparable del oficio de político; Sócrates dice que él ve que eso 'sucede en estos tiempos... y que eso mismo lo oye decir en relación con la gente del pasado' (ibíd.) (*Καίτοι ἔγωγε ἀνόητον πρᾶγμα καὶ νῦν ὄρω γιγνόμενον καὶ ἀκούω τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν πέρι.*).

El intento de esclarecer esta situación lleva a Platón a buscar la analogía con lo que sucede también con el sofista. También los sofistas caen en esta contradicción y, aunque afirman que son maestros de la virtud, acusan con frecuencia a sus discípulos de actuar injustamente con ellos al no pagarles su remuneración ni dar otra prueba de reconocimiento por los beneficios recibidos

(519d). Pero esta situación es absurda (*ἀτοπον, ἄλογον*), pues es absurdo y sin fundamento que alguien diga que ha hecho bueno a un hombre y que, a continuación, afirme que es un malvado ese mismo hombre a quien él dice haber hecho bueno (519e), pues si se queja del trato recibido, 'en esa misma queja se acusa a sí mismo de no haber hecho ningún beneficio a las personas a las que asegura habérselo hecho' (520a).

El principio, pues, dice que el político (o el sofista) que se queja del trato que recibe está declarando en su queja que no ha causado en los demás los beneficios que había prometido en su programa (político o educativo). El principio reconoce el valor de la multitud como juez y árbitro de la actuación política (o sofística) así como que no es correcto acusarla siempre de no saber recibir el beneficio del político (y del sofista). Parece que a Platón se le olvida en este punto que la multitud está sometida a influencias irracionales en sus valoraciones y juicios y que dificultan el trato racional con ella *qua* multitud. Pues, en efecto, la analogía con el sofista lleva a la necesidad de distinguir entre sus dos términos y, así, con respecto al sofista, se entiende mejor el reproche del maestro que en el caso del político, toda vez que la práctica educativa del sofista se solía realizar en grupos pequeños que no llegaban a ser multitud y, por tanto, en condiciones muy parecidas a las que Platón exige para la comunicación y el trato racionales. Pero, en este caso, la misma reflexión cabría hacerle a Sócrates a propósito de los casos de Critias y Alcibíades, sobre los que cabe preguntar si han tenido ellos experiencia del bien en el trato con Sócrates, en cuyo caso no se explica, aplicando el principio platónico, la lamentable actuación pública y privada de ambos, o si no han tenido esa experiencia en la conversación socrática, en cuyo caso ésta constituye un fracaso consumado pues se trataba de dos personas especialmente brillantes y bien dotadas por la naturaleza.

La actuación del político, segundo término de la analogía, sí se produce en unas condiciones de comunicación y trato que cambian la situación hasta el punto

de reconocerla el propio Platón como distinta²⁹¹. No es coherente, por tanto, que si para la defensa de la propia posición se le niega el papel de juez a la multitud, se le otorgue más tarde para descalificar la posición del adversario, olvidando, de pronto, los motivos irracionales que suelen mover a las asambleas y sobre los que él mismo tanto insiste. Con ese criterio, parcial según creemos, va a juzgar Platón también a los políticos del pasado, como veremos más adelante²⁹².

En 484e encontramos una nueva característica del político, la cual, dicha como de pasada por Calicles, tiene el interés añadido de expresar una nota distintiva de muchos atenienses de la época. Y es que los políticos:

...son ridículos, a mi juicio, cuando, a su vez, van a vuestras conversaciones y discusiones (...οἱ πολιτικοί, ἐπειδὴν αὐτὸς εἰς τὰς ὑμετέρας διατριβὰς ἔλθωσιν καὶ τοὺς λόγους καταγέλαστοι εἶσιν) . En efecto, sucede lo que dice Eurípides: brillante es cada uno en aquello y hacia aquello se apresura/dedicando la mayor parte del día a eso/ en lo que él se supera a sí mismo.. pero donde se encuentra inhábil, de allí huye y desprecia aquello, mientras que alaba lo otro por amor de sí mismo, creyendo que así hace su propio elogio.

Con la misma sinceridad con que había afirmado Calicles que los que se dedican a la filosofía 'resultan ridículos' cuando se encuentran en un negocio privado o público, afirma también que los políticos 'son ridículos' (*καταγέλαστοι εἶσιν*) cuando acuden a las conversaciones y discusiones de los filósofos²⁹³ (...)

²⁹¹ Basta recordar 474a: *...no sé presentar en apoyo de lo que digo mas que un solo testigo...y tampoco sé pedir más voto que el suyo; con la multitud no hablo...* Igualmente en 471e *presentan numerosos testigos...pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad...*

²⁹² Parcial, pues ese criterio será devaluado en la propia teoría y el propio proyecto político con la clasificación previa de hombres en los que predomina la racionalidad y hombres en los que no predomina, y estos últimos, que serán los gobernados, no tienen entre sus funciones la de ser jueces y árbitros de la actuación política .

²⁹³ Las cuales pueden ser entendidas en el sentido estricto de *Apología 37d y 33e y Eutifrón 2a*, o

ἐπειδὴν αὐτῶν εἰς ὑμετέρας διατριβὰς ἔλθωσιν καὶ τοὺς λόγους...). Ser ridículo (o risible), en el contexto de la afirmación de Calicles, se puede entender de tres maneras:

Según la primera, el político hace objetivamente el ridículo cuando aparece por un sitio que no le prestigia en absoluto y asiste a unas reuniones que tienen, en sí mismas, muy poco valor. Este primer sentido es conforme con toda la condenación calicleana de la filosofía. Ésta tiene tan poca importancia en sí misma y tan escaso rango social que, si se diera el caso de un político con aficiones a la filosofía, sería risible y ridículo de por sí, pues es la situación misma la que es ridícula independientemente de las motivaciones de los hombres que participen en ella. Cada cual puede dedicar el tiempo a lo que le parezca mejor, pero hay algunas ocupaciones especialmente risibles.

Según la segunda, el político puede hacer en las reuniones de los filósofos un ridículo subjetivo, el de él mismo en tanto que inexperto y no iniciado en la técnica de los debates y en los temas de la conversación, inexperiencia e ignorancia que pueden hacerle sentirse incómodo e inseguro. En apoyo de esta segunda manera está el texto de Eurípides que cita Calicles y el comentario que él mismo añade: nadie se encuentra a gusto en lo que se considera inhábil.

Según la tercera, el ridículo del político significa la aceptación clara de que filósofos y políticos hablan de cosas muy distintas y representan maneras, igualmente distintas, de entender la vida y la convivencia. Se le podría llamar un ridículo por incompatibilidad. Calicles no ha cerrado todas las puertas a la filosofía a la que reserva cierto lugar en la educación, sino que ha dirigido su crítica contra los excesos de la dedicación a la filosofía que, a su juicio, representa Sócrates. Tales excesos serían los causantes de las diferencias que separan a

bien, como hace Dodds citando a Isócrates y Teopompo, el sentido amplio de la ocupación filosófica (Vid. Dodds *ad loc.*)

políticos de filósofos y los que hacen risible el intento de acercarlos. Pues si bien él sabe que su interlocutor representa el exceso de dedicación a la filosofía que él condena, tampoco ignora que él mismo defiende y representa el exceso de poder del tirano y la desmesura del hombre natural: dos excesos enfrentados. El filósofo socrático y el político clacleano son figuras incompatibles y con tal alto grado de incompatibilidad que resultaría ridículo cualquier intento de acercar sus divergentes posiciones. A favor de esta interpretación está la animosa entrada de Calicles en el diálogo y su temprana retirada cuando comprueba que Sócrates insiste en decir las cosas ridículas y absurdas que él aborrece. No es posible que un político como él pueda entenderse con un filósofo como Sócrates, pues cada uno de ellos tiene en la presencia del otro la evidencia de encontrarse ante el propio reverso. No hay nada común sobre lo que asentar la palabra y el acuerdo y sólo la cortesía que debe a su huésped Gorgias le hace continuar en un diálogo que él juzga imposible.

Un último carácter del político es descrito en 518c, donde Calicles elogia a aquellos políticos que obsequiaron a los atenienses con todo lo que éstos deseaban, en el conocido intento de agradar a los ciudadanos para obtener su favor, tal como se describió en 512c. Político, por tanto, es el hombre que para agradar a los ciudadanos ordena la construcción de grandes obras públicas que traen consigo, por cierto, el aumento de los impuestos. Tales políticos, en opinión de Calicles, se dieron más en el pasado que en el pobre presente que vive Atenas, a cuyos actuales políticos les reprocha el no ser lo suficientemente hábiles para facilitar la construcción de naves, murallas, arsenales y otras cosas semejantes (517b-c). Coinciden ambos dialogantes en que los políticos del pasado realizaron aquellas grandes construcciones que son motivo de elogio por parte de Calicles, y de desaprobarción por parte de Sócrates, que cree que son 'vaciedades sin valor' (ibíd.). Y en tanto que aquellas construcciones fueron una necesidad de Atenas como metrópolis de la Liga, la alabanza de Calicles lo es a la política imperialista ateniense que ya había recibido de él la aprobación y el elogio en 488c: 'las

grandes ciudades atacan a las pequeñas con arreglo a la ley de la naturaleza.' La teoría y práctica del hombre natural es trasladada también a las relaciones interestatales en las que la ley natural exige lo mismo que en la vida individual y en la política intraciudadana. Aquel imperialismo, que a la conciencia democrática había planteado un serio problema de coherencia con los principios que tenían validez en el interior de la ciudad²⁹⁴, es justificado por Calicles en los mismos términos que lo hizo con la *pleonexía* del hombre natural y el tirano. Por el contrario, al Sócrates crítico de la democracia no le gustan ni la *pleonexía* del tirano en la ciudad ni la arrogancia de Atenas con las ciudades miembros de la Liga.

Ocurre, además, que con las grandes construcciones y obras públicas se encubre y oculta la situación real que vive la ciudad. Lo que ocurre en el espacio individual y privado, se cumple también en el público y colectivo: la riqueza, el poder y la posición social enmascaran y falsean la verdadera situación del individuo y también de la ciudad y son la causa del error de la mirada propia y ajena que las contemple. El cultivo de la exterioridad desvía la atención de lo que es interior y más verdadero y conduce a la complacencia en la obra (externa) realizada. Si a esto añadimos la escasa autonomía que Platón concede a las artes todas, entendemos que el Sócrates del *Gorgias* no comparte con Calicles el entusiasmo por la política de las grandes construcciones que, en su opinión, es un episodio más de la equivocada política que consigue el prestigio del gobernante sobre la adulación y engaño del gobernado.

Así, pues, el político ateniense ha quedado descrito como hombre de naturaleza adaptable y capaz de acomodarse a las situaciones más diversas, como hombre que no acepta bien las críticas y tendente a considerarse incomprendido

²⁹⁴

Rodríguez Adrados, 1983, 368-371.

por los ciudadanos, como hombre que se sabe incompatible con el filósofo en cuyas reuniones se siente ridículo y como hombre que aprecia el engrandecimiento de su ciudad y las grandes construcciones que en ella se realizan. El juicio que le merece a Sócrates es lo que analizamos a continuación.

3.2. Valoración y propuestas socráticas

Desde 464b sabemos que la política que Sócrates presenta y defiende es la técnica que se ocupa del alma y su buen estado así como que se divide en legislación y justicia. Nos ocupamos ahora de cómo queda caracterizada y descrita en oposición a la política que se practica en la ciudad.

En primer lugar, el deber del político es hacer que los ciudadanos sean lo mejor posible (515b-c), así como procurarles que satisfagan los deseos cuyo cumplimiento puede mejorarlos y no aquellos que, satisfechos, les empeoran (503c). Del mismo modo, es deber del político conseguir que los ciudadanos modifiquen sus pasiones tratando de persuadirles, o de llevarlos contra su voluntad si se diera el caso, a aquello que puede hacerles mejores (517b)²⁹⁵. Esta mejoría de los ciudadanos que el político ha de procurar no es de las condiciones externas de sus vidas, sino del estado de sus almas. Lo que persigue el político socrático es un mejoramiento moral y en el esfuerzo por conseguirlo se reconoce la existencia de deseos cuya satisfacción contribuye al éxito de la tarea y se les distingue de aquellos otros que, por el contrario, la dificultan. En la declaración de principios anterior (la de 517b) se alude expresamente, junto a la cuestión de los fines de la

²⁹⁵

La misma fórmula en *Político* 297a: *...y para quienes todo lo hacen gobernando con sensatez, no hay error posible, siempre y cuando tengan cuidado de la única cosa importante, que es el dispensar a los ciudadanos lo que es más justo, con inteligencia y arte, y sean capaces así de salvarlos y hacerlos mejores de lo que eran en la medida de lo posible...*(hemos suprimido la interrogación).

actuación política, al problema de los medios con los que pueden ser conseguidos. Tratará, así, de persuadir a los ciudadanos sobre la conducta a seguir y el régimen de vida a practicar. Éste es el lugar de la retórica 'buena y hermosa' de *Gorgias*, *Fedro* y *Político*²⁹⁶, la que es técnica auxiliar de la política que pone su conocimiento al servicio de los fines que ésta señala y determina y cuya necesidad viene dada por el hecho de que hay hombres que necesitan ser persuadidos por no saber reconocer la verdad en su presencia desnuda²⁹⁷. Pero el político está también en condiciones de llevar a los ciudadanos, también contra su voluntad, a aquello que pueda hacerlos mejores. Si fracasa la persuasión, hay que obligar al cumplimiento de lo bueno a aquellos que son de confusa visión y débil voluntad. El *análogon* que se busca para ilustrar esta actitud es, como es sabido, el de la técnica de la medicina que, ante la rebeldía del enfermo, insiste y obliga a que éste realice aquello que es bueno para él²⁹⁸. La justificación de este ilustrado despotismo pedagógico se pone en la necesidad de rendir la voluntad ante la determinación objetiva de lo que es bueno y valioso y que no deja de serlo porque una visión defectuosa no sepa verlo como tal. Como médico y educador, el nuevo político tiene el deber de conducir la voluntad del enfermo y del niño y de todo aquel que no esté en condiciones de establecer mediante el conocimiento el orden correcto de los fines.

Al político, pues, corresponde establecer los fines de la vida humana y proporcionar los medios de conseguirlos y alcanzarlos, sabiendo que, en ocasiones, tales fines no son evidentes para la mayoría de los hombres, la cual accede a la humanidad y la estrena y la vive en situación de *apaideusía*²⁹⁹. Tal conocimiento exige e implica el de la propia alma, cuyo buen estado de salud perseguía el examen socrático y persigue ahora el proyecto del discípulo, dada la

²⁹⁶ *Gorgias*, 503a; *Fedro*, 270b; *Político*, 303e-304a .

²⁹⁷ *Fedro*, 271b .

²⁹⁸ Véase en *Político* 296b-c el *análogon* y la justificación: ...*y la persona que ha sido forzada no tendrá el derecho de decir todo lo que se le ocurra, menos que ha sido objeto de un trato nocivo y sin arte por parte de los médicos que la forzaron?*

²⁹⁹ *República*, 514a

imposibilidad de que 'pueda haber alguien capaz de pasar la vida sentado junto a cada individuo para ordenarle con exactitud lo que le conviene'³⁰⁰, como sería lo deseable en términos absolutos y como espera conseguir de cada uno con respecto de sí mismo la educación.

En segundo lugar, preguntamos por el contenido de la mejoría de vida que, con su actuación, consigue el nuevo político en los ciudadanos. En 515e hay una descripción negativa de vicios ciudadanos inculcados por algunos políticos del pasado reciente y que es, sin duda, el reverso de lo que Platón consideraba el resultado propio de la tarea política. De un político de mucha fama y renombre dice Sócrates que él ha oído que ha hecho a los atenienses vagos y perezosos, cobardes y charlatanes, avaros y codiciosos. Puesta la relación del derecho, la mejoría que el político debe causar en la ciudadanía consiste en hacerla amante del trabajo y diligente, animosa y magnánima, discreta y veraz, generosa y desprendida.

En 519a completa la descripción negativa: aquellos políticos no se preocuparon de la moderación y la justicia (*ἀνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης...*) que son de importancia tan grande en la vida humana y que coinciden con la bondad y la rectitud de la vida. En 516c añade la cualidad de justos y de ánimo pacífico (*δίκαιοι, ἡμεροί*), caracteres que adquieren los ciudadanos cuando los políticos ejercen su tarea sobre ellos de modo semejante a como la ejercen los cuidadores de animales sobre los animales que domestican, a los que, mediante el ejercicio del poder, suprimen la irritabilidad volviéndolos dóciles y aptos para la convivencia. La semejanza está suponiendo la consideración de los hombres como seres irascibles y violentos no en el estado de naturaleza sino en el de la convivencia civil ordinaria cuando no son dirigidos por políticos competentes. Asimismo, expresa aquí Platón su fe ilustrada en la educación y el reverso que señala su ausencia. Los hombres no son seres que

300

Político, 295b

hayan de ser abandonados en la ciudad, cada uno a su propia espontaneidad, sino objeto permanente de cuidado y domesticación, de politización y civilidad, que han de realizar los dirigentes de la comunidad.

En la analogía con el cuidador de animales³⁰¹, Sócrates corrige la idea de domesticación que Calicles había presentado como la agresión que realiza la multitud contra el poder de los fuertes. No ocurren las cosas así, dice, sino que es el mal político quien hace irritable a la multitud (516c)³⁰², y la sumisión y adaptación al medio no es tampoco lo que Calicles condena cuando lo sufren los fuertes, sino que es, más precisamente, la educación que proporciona civilidad y capacidad de convivencia. Invierte Sócrates, también aquí, el planteamiento general de su antagonista: los mejores por naturaleza no han de aspirar a la afirmación violenta de la propia fuerza ante cualquier intento igualitario de la muchedumbre, sino que, si son verdaderamente los mejores, han de ponerse al servicio de la multitud para cuidarla y educarla. Calicles ha expresado en la imagen del león nacido ya en cautiverio la realidad de la educación como el límite antinatural que sufren los mejores por la violencia de las convenciones y las leyes; Sócrates le opondrá la imagen de una muy distinta prisión en la que la ausencia de educación es la violencia misma que priva a los prisioneros de la propia condición humana en cuanto tal. Imagen contra imagen: la educación es la prisión y la doma, la limitación y el freno de la naturaleza, en una; la educación es la libertad y la recuperación de la naturaleza perdida, en la otra. El león calicleano sale de la jaula-prisión para afirmar su poder y encarcelar a sus anteriores carceleros y el prisionero socrático sale de la caverna-prisión no para agredir o dominar y afirmar su poder en la ciudad, sino para indicar el camino de salida con palabra persuasiva o ilustrada coacción. Comparten, pues, Sócrates y Calicles la imagen de la prisión

301

Repetida en *Republica* 343a-b, p.e.

302

Vid. M. Canto *ad loc.*

originaria y la naturaleza en cautiverio, aunque no, desde luego, su aplicación y significado.

El carácter del político como educador o pedagogo es el eje del argumento presentado en 519c: nadie que gobierne justamente una ciudad podrá quejarse nunca de sufrir un trato inapropiado por parte de los gobernados. Si ese trato se diera, sólo a los gobernantes le sería imputable, pues no supieron suprimir la injusticia, como era su deber, ni en ellos mismos ni en los demás. El descontento y protesta contra los políticos es, pues, prueba veraz y segura de la mala actuación política. No contempla Platón, como vimos, la posibilidad del error o de la irracionalidad en el juicio de la multitud, sino que, en virtud de los presupuestos del intelectualismo, considera que la multitud convenientemente educada responderá siempre en los términos de la justicia y el bien recibidos en la educación.

Y este es el criterio que utiliza para enjuiciar a prestigiosos políticos del pasado reciente, tales como Pericles, Cimón, Temístocles y Milcíades (515e-519b, tras una breve entrada en 503a). En el relato escatológico final cita también al rey de Persia (524e, sin precisar cual), Arquelao de Macedonia (525d) y Arístides, hijo de Lisímaco (526b).

De Pericles sabe Sócrates que, al principio, gozó de gran reputación y que los atenienses no votaron nada infamante contra él; al final de su vida, en cambio, lo condenaron por malversación y poco faltó para que lo castigarán con la muerte (515e-516a). Si se aplica el criterio anteriormente expuesto, hay que concluir en que Pericles no era un buen político; un cuidador de animales que los tomara mansos al comenzar su trabajo y los devolviera violentos al terminarlo sería un pésimo cuidador de animales (ibíd.). Tampoco fueron buenos políticos Cimón, que fue condenado al ostracismo, Temístocles, ostracismo y destierro, y Milcíades, vencedor de Maratón y acerca del cual tuvo que intervenir el prítane

para evitar que fuera arrojado al bátraco (516d-e). La política imperialista de Atenas es condenada también por Platón; gracias a la habilidad de todos estos hombres en la construcción de murallas, naves y arsenales, la ciudad está enferma y sufriendo las crisis periódicas de la enfermedad (518a-519a).

La dureza del juicio sobre hombres tan eminentes de la historia de Atenas proviene únicamente de la estricta aplicación del criterio de enjuiciamiento cuyas exigencias los deja fuera de la manera nueva de entender la política y de los deberes nuevos del político. Como queriendo reconocer que es así y que él sabe que hay otros criterios con los que se puede expresar una racionalidad política distinta, afirma en 517c que él está de acuerdo en que fueron hábiles en las gestiones ordinarias de la política tal como se la entiende comúnmente³⁰³ y también que no los censura en cuanto servidores de la ciudad, en cuya función han sido, dice, más diligentes que los actuales y más capaces que ellos para procurar a la ciudad lo que ella deseaba. Pero también parece que quiere dejar claro que de lo que se trata, en realidad, es del problema de la demarcación de la racionalidad política, a la que se presenta con una caracterización nueva y con el propósito de romper con la vigente. Así habrá que entender la dureza del juicio y la descalificación; incluso aquellos personajes tan respetados en la historia de la ciudad nada son según el modelo nuevo de razón política que presenta una exigencia y finalidad nuevas para el gobierno de la ciudad. El juicio y la descalificación no es tanto de estas personas tan respetables cuanto de la

³⁰³ Pero cuando en 518a-d opone de nuevo la gimnasia y la medicina con las artes que se le deben subordinar para conseguir el buen estado del cuerpo, compara a los políticos de los que está hablando con Tearión el panadero, Miteco el cocinero y Sarambo el vendedor de vino. ¿Quiere Platón establecer alguna correspondencia entre unos y otros o es sólo un apoyo de la analogía? ¿Por qué, en este segundo caso, habla de nombres propios identificables sin esfuerzo? Si ha querido establecer alguna correspondencia, ésta sería, según el orden de 515c-d: Pericles con Tearión, Cimón con Miteco y Milciades con Sarambo, quedando excluido Temístocles. Puede observarse que no cita ningún caso de cosmética, actividad más servil e irredimible que la culinaria a la que pertenecen los ejemplos escogidos. Y, aún así, no están todos al mismo nivel: Pericles-Tearión ha proporcionado al pueblo ateniense el alimento honesto y básico, Cimón se ha perdido algo en la sofisticación de la cocina italiana mientras que Milciades ha proporcionado el vino, nunca despreciado ni por Platón ni por su maestro. Si, por el contrario, siguiéramos el orden de 519a, Tearión sería Temístocles y Sarambo Pericles, quedando Cimón en el mismo lugar. No cambia, apenas, la correspondencia, pues Pericles es, de algún modo, continuador de Temístocles y por lo que sabemos de él compatibilizó con éxito tanto la distribución del pan fundamental como la del imprescindible complemento del vino.

racionalidad política que representan y a la que se hace responsable de los males individuales y colectivos. Es una política en la que es muy difícil ser justo, porque se tiene toda la posibilidad de ser injusto (*ἐν μεγάλῃ ἐξουσίᾳ τοῦ ἀδικεῖν..*) (526a), quedando a la buena voluntad de alguno o 'a algún especial favor divino'³⁰⁴ el no serlo. Que es así se demuestra con la excepción que él presenta en la figura de Aristides como uno de los pocos hombres buenos y honrados que tuvo la rara virtud de administrar justamente lo que se le había confiado. Es, pues, el poder político entendido como en Atenas se le ha entendido quien hace malos a los hombres y los perverte, aun en el caso de poseer las buenas cualidades que muchos de ellos poseen. Por ello, la propuesta se hace en nombre de una razón práctica que funda un orden tal que garantiza la justicia de la totalidad del sistema y no la deja expuesta al riesgo de la buena disposición o voluntad de determinados agentes individuales. Es el sistema vigente la causa de que la política sea la actividad que es tan urgente y necesario reformar.

De todo lo anterior, se sigue el requisito que habría que exigir a todo aquel que desee dedicar su vida a la política, a saber, que demuestre con sus acciones, y no sólo con sus palabras, que ha realizado en sí mismo y en lo suyo algo de todo lo que piensa realizar en la ciudad si consigue el poder. Esta exigencia, cuya raíz es, 'con toda seguridad, solónica'³⁰⁵, es ejemplificada mediante la analogía técnica: al candidato a ocupar un puesto artesanal es razonable exigirle la demostración pública del conocimiento de su arte con la realización de una obra cualquiera; e, igualmente, si alguien pretende ejercer la medicina en la ciudad, es preciso indagar si alguien ha sido curado por su intervención y también cómo está de salud el propio aspirante (514a-515b). Conocimiento del arte y sabiduría práctica para realizarlo así como un examen del estado del candidato con respecto a su propio arte son las condiciones que cualquier persona sensata exigiría a todo aquel que quisiera realizar una actividad

³⁰⁴ *Carta VII, 326b*

³⁰⁵ J.L. Villacañas, 1991, 309

práctica cualquiera (construcción, medicina y cerámica son las que propone Platón en el ejemplo). Son también las que la propuesta socrática exige con respecto a los candidatos a políticos; la ciudad debería tratar de buscar y valorar sus obras en el ámbito privado y, sobre todo, si el candidato ha mejorado o no a alguien con su trato, amistad y compañía. Sólo tras esa comprobación podrá tener la ciudad la garantía de la corrección con que el aspirante realizará su tarea, y sólo al que la supere con éxito deberá confiársele la responsabilidad de gobernar.

El contenido de la comprobación y el examen versa, pues, sobre el conocimiento teórico del arte, la capacidad práctica para la ejecución (que incluye la presentación de una obra o caso resuelto) y la manifestación del propio estado con respecto al arte en cuestión. Tal contenido viene exigido por la marcha discursiva de todo el diálogo: la técnica de la salud del alma requiere el conocimiento teórico de su mejor estado así como el del fundamento cósmico que lo avala. Al conocimiento hay que añadir la presentación de un caso práctico resuelto por el aspirante, el de alguien cuya salud mental haya mejorado por su intervención. El contenido de este requisito es bien conocido: justicia, *sophrosyne*, amistad, *koinonía*, orden. De ahí que la ciudad necesite a alguien como Sócrates para que pueda examinar a los candidatos al gobierno acerca del estado de su alma. Un examen, sin embargo, que en el estado presente de la política ateniense no tiene influencia social alguna, siendo muy frecuente, en cambio, que quienes no lo superan son los que llegan a gobernar, por lo que el poder está en manos de quienes no poseen el conocimiento teórico ni la habilidad práctica requerida para ejercerlo. Este es, como señala A. Diès³⁰⁶, uno de los más acusados caracteres del *Gorgias* en tanto que apología de la filosofía y de los socráticos en general. La ciudad no ha querido aceptar el servicio desinteresado de quien sólo pretendía moralizar la actividad política como el cambio decisivo que la situación de Atenas reclamaba. Platón reformula la propuesta socrática bajo la forma de una racionalidad práctica que hace de la rectitud de la vida la condición indispensable

³⁰⁶

A. Diès, 1972, II, 2.

de la dedicación política, desplaza como irrelevantes para ella lo que era en su situación la motivación primera del político y hace de la figura del maestro el modelo del técnico de la política y el político como tal. Un técnico y un político que viene en decir que no es la política el centro a cuyo alrededor debe girar la vida entera, sino que el centro es el alma y su salud y buen estado siendo de secundario interés, si esto se ha conseguido, dedicar o no el propio tiempo a las tareas de la ciudad³⁰⁷.

Es en este contexto en el que debe ser entendido el *excursus* de 520d-e sobre la gratuidad de la relación ética y política. Tal carácter gratuito se plantea dentro de la cuestión general del político educador que, si verdaderamente lo es, no podrá quejarse de recibir un trato incorrecto por parte de los ciudadanos; acude Platón, como es sabido, a la analogía con el sofista que lamenta, en ocasiones, recibir ese mismo trato de sus propios alumnos, y centra la cuestión, al fin, en el carácter propio de las relaciones políticas y éticas que son, de suyo, de naturaleza distinta a las de las actividades técnicas, por ejemplo. La posición de Platón, que ha sido frecuentemente interpretada como expresión clara de altivez y prejuicios de clase, es la siguiente:

1º, No es vergonzoso (*οὐδὲν αἰσχρόν*) cobrar dinero por enseñar o aconsejar 'en todas las demás artes', tales como la edificación o la de adquirir rapidez en las carreras.

2º, Sí 'se juzga generalmente vergonzoso' (*αἰσχρὸν νενόμισται μὴ φάσαι συμβουλεύειν...*) que alguien se niegue a dar consejos si no recibe dinero en asuntos tales como saber de qué modo puede hacerse uno lo mejor posible o cómo dirigir bien la propia casa y la ciudad.

³⁰⁷

O, incluso, como harán algunos de sus seguidores, retirarse de la actividad pública si se presentara el conflicto o la incompatibilidad entre una cosa y la otra.

3º, La causa es que el que recibe el beneficio desea devolverlo y corresponder a su vez, y esto hasta el punto de poder establecerse que si no ocurre así es que no ha recibido el beneficio.

Reparemos en los ejemplos con que ilustra uno y otro caso. Para 'todas las demás artes' propone la construcción (*οἰκοδομίας*), y en el texto inmediato anterior (520c) la de adquirir rapidez en las carreras (*οἶον ταχὺς γεγόμενος διὰ παιδοτριβῆν*). Para el arte no incluido en la anterior relación, el arte de la política, propone los del mejoramiento personal y la buena dirección de la casa y la ciudad (*...ἂν τις τρόπον ὡς βέλτιστος εἴη καὶ ἄριστα τὴν ἀντὸυ οἰκίαν διοκοῖ ἢ πόλιν...*). De este modo puede establecerse la relación construcción/administración y rapidez/mejoramiento como miembros de una *diáiresis* semejante a la de 464b stges. Por una parte la técnica de la política con la buena administración y el mejoramiento personal como tarea; por otra, 'las demás artes' que no son la real y arquitectónica y cuyos ejemplos se buscan en analogía con aquella. Administrar y gobernar viene a ser como construir y edificar y exige el mismo conocimiento técnico; mejorar personalmente es equiparado a la preparación constante del atleta, cuyo entrenamiento y control ha de ser confiado a los conocimientos del entrenador experto. La semejanza entre todas ellas viene del carácter común de técnicas que requieren conocimiento y destreza.

Y, sin embargo, establecida la semejanza, el propósito del texto parece que es el de dejar patentes las diferencias entre ellas. Así, quien recibe el contenido de 'las demás artes' llega a ser un técnico en el saber que recibe y cambia o mejora en tanto que técnico y no en tanto que hombre. Lo que también le ocurre a la relación entre quien enseña la técnica y quien la aprende: tales saberes pueden ser sometidos a la disciplina de un programa y un horario con unas expectativas razonables de éxito. En esta relación no es vergonzoso cobrar dinero, pues la medida económica trata de corresponder y compensar un esfuerzo y un saber del artesano en tanto que concededor del arte y experto en él y no en tanto que

hombre. Son las técnicas particulares y prometeicas del mito del *Protágoras*³⁰⁸, que no necesitan ser poseídas por todos los hombres y que diversifican funciones y cualidades.

La relación política y ética, en cambio, es entre hombres en tanto que hombres; la técnica que se ocupa de ella es universal y a nadie podría negársele el consejo (o el saber, si lo hubiera) sobre estas cuestiones. Las cuales, además, no son objeto de determinación en un programa y horario ni tampoco es mensurable con claridad suficiente la adquisición de la destreza necesaria, pues los alimentos del alma son tarea de toda la vida y no de un curso intensivo³⁰⁹. Y la relación que se da entre quien pide el consejo y lo recibe es entre hombres sin más atributos que la humanidad y despojados de cualquier determinación que no sea la de la humanidad que comparten. No hay, pues, propiamente hablando, ni plan de estudios que cubra este aprendizaje ni maestro que lo imparta, sino variedad de influencias que con la mediación del tiempo encuentran su significación, y que como palabra oída, consejo recibido, acontecimiento interpretado configuran un proceso cuya duración es la de la vida de cada cual. A su vez, recibir el beneficio quiere decir que quien recibe el consejo tiene, en el acto de recibirlo, experiencia de una relación que contribuye a su mejoramiento y a la que reconoce como fuera de las comunes relaciones de intercambio, por lo que quiere expresar con la gratitud su pertenencia a un orden que le libera del círculo estrecho de las relaciones humanas entendidas como mero orden económico. El beneficio revierte, pues, sobre ambos, pues una ciudad en la que los ciudadanos mejoran, a la manera socrática, por sus mutuas y buenas influencias es beneficiosa para todos y el mejoramiento personal es un bien público que interesa a todos los ciudadanos³¹⁰.

³⁰⁸ 320a-328b

³⁰⁹ G. Bueno, 1980, 55. Aunque referido exclusivamente al *Protágoras*, es aplicable a este problema su sugerente análisis e interpretación.

³¹⁰ G. Bueno, o.c., 39-40

El sofista no entiende esta relación que es, necesariamente, común y universal y coloca a la humanidad en el conjunto de sus programas de enseñanza asimilándola a las técnicas particulares enseñables en cortos períodos de tiempo y privatizando la relación para poder justificar el salario. Pero no es posible una educación de la humanidad de los hombres que no se realice en el espacio abierto que es la ciudad. Es correcto, dice Platón, pagar y cobrar por recibir e impartir la enseñanza de las técnicas particulares; no lo es por aconsejar el cuidado del alma y la rectitud con que los hombres han de ser gobernados. Es punto central de la política socrática que la enseñanza de las técnicas puede ser privada; la cuestión central, en cambio, la salud y cuidado del alma es asunto de la ciudad³¹¹ y, por tanto, gratuita.

4. EL ORADOR

4.1. La posición de Gorgias

Ser capaz de persuadir por medio de la palabra es en lo que, según Gorgias, consiste el poder del orador (452e). El orador trabaja con palabras para conseguir que los oyentes cambien de opinión y opinen lo mismo que el orador sobre el mismo asunto. De la presentación que hace Gorgias de la figura del orador y de la caracterización que hace de su actividad, destacamos lo siguiente:

El temple luchador y combativo del orador tanto en estrategia de ataque como en estrategia de defensa. El orador es experto en un arte que es capaz de dominar a todos los demás hombres en su propia ciudad (452d). La persuasión es entendida por Gorgias como capacidad de dominio sobre los demás y, así, el que

³¹¹

Como asunto de la ciudad quiso él mismo ser mantenido en el Pritaneo: *Apología*, 37a.

sabe persuadir y conoce la técnica de su realización es dueño de aquellos a quienes persuade. Cuando Sócrates le requiere para que precise el objeto de esta persuasión, Gorgias contesta con una respuesta en la que tan importante como el objeto de la persuasión es el lugar y la manera como ésta se produce. La respuesta dice:

Yo me refiero, Sócrates, a la persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas, según decía hace un momento, sobre lo que es justo e injusto (454b) Lo que 'decía hace un momento' era ...persuadir ... a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos (452e) (Τὸ πείθειν ἔγωγ' ὅσον τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς...)

Sócrates se va a centrar en la segunda parte de la primera respuesta, lo justo e injusto, para argumentar y hacer caer a Gorgias en la contradicción que le termina por hacer patente en 460e-461a. Nosotros nos detenemos en la primera parte de esa misma respuesta, en el carácter público de la persuasión que realiza el orador así como en la necesidad de la presencia del público en número adecuado: Gorgias habla del Tribunal, la Asamblea, el Consejo y cualquier otra reunión. Tal insistencia en la presencia de un auditorio numeroso parece querer excluir como ámbito propio de la persuasión oratoria la pequeña reunión o el grupo pequeño y, desde luego, el interlocutor solitario. El contraste con la posición socrática es evidente y, sin duda, deliberadamente buscado; unas páginas atrás³¹² hemos analizado la indiferencia cuando no el desdén con que Sócrates ha juzgado los comportamientos asamblearios o los testimonios de los testigos en el Tribunal, en la creencia de que la razón sólo se manifiesta con fiabilidad y rigor en el diálogo cara a cara, considerando, en consecuencia, que los hombres reunidos en número abultado están expuestos a influencias irracionales que desvirtúan la comunicación y apartan la mente del asunto que se debate. Gorgias, en cambio, considera que es

³¹²

Cap. III; 3.2 y 3.4

ante la multitud reunida donde resplandece y luce la práctica oratoria y es ante ella donde muestra su poder y dominio sobre los demás a los que hace cambiar de opinión conforme al criterio propio. La insistencia que el Gorgias que presenta Platón pone en el lugar y en la manera cómo el orador ejercita su arte parece querer indicar que dichos lugar y manera invalidan formalmente la actuación del orador, dado que en ellos no suele florecer de manera especial la razón sino aquellas otras mociones de origen extrarracional que el orador controla a su voluntad³¹³.

Es en ese escenario público, requerido por el arte mismo, donde la palabra se hace medio de lucha para conseguir la victoria sobre una multitud que se confiesa vencida y dominada al asentir al discurso y cambiar de opinión. Hay algo de deslumbrante en este triunfo logrado en un combate tan desigual en el número de los contendientes y que hace tan espectaculares los éxitos: este es el poder de la palabra al que alude Gorgias en el *Encomio de Helena*³¹⁴ y cuyas consecuencias políticas son claras. El poder no está realmente en la Asamblea sino en quien sabe mover a la Asamblea en una dirección determinada y el orador no destina su arte a reuniones cualesquiera sino a aquellas en las que se resuelven 'los más importantes y excelentes de los asuntos humanos' (451d). El orador se vincula con el poder al que aspira ejercer por la vía indirecta de la persuasión sobre quien lo posee y, sin ser necesariamente político en ejercicio, puede poseer más poder que el político. Así Gorgias dice de sí mismo que tiene más poder sobre los enfermos que el mismo médico, pues puede conseguir que el enfermo tome la medicina que el médico sólo sabe prescribir³¹⁵. No parece, por tanto, que el orador sea poseedor de una técnica tan neutra como pretende Gorgias, pues está siempre en relación con el poder a cuyo servicio pone la técnica persuasiva. La neutralidad a que Gorgias alude se dirá, pues, en relación con los fines últimos de la persuasión; el orador

³¹³ Includo, naturalmente, el 'favor caprichoso' del *kaíros* (J.L. Villacañas, 1991, 335).

³¹⁴ 8 y 12.

³¹⁵ De ahí que el texto identifique al orador con el tirano; así en 466c-d, 467a, 468e y 479a.

puede ponerla al servicio de cualesquiera fines, pero su técnica no es neutral respecto al poder, al que sirve y del que depende. No se ejerce, a no ser como exhibición o juego, ante auditorios pequeños o ante auditorios que carezcan de poder sobre los asuntos importantes y excelentes. Así se debe entender el tono de Gorgias en este encuentro con Sócrates que el diálogo describe: es un tono amistoso y cordial, pero también el de quien no se emplea a fondo en su arte pues el interlocutor no lo merece ni el resultado de la conversación va a llevar a ningún sitio importante ni a tomar decisiones de relevancia. Así lo manifiesta el mismo Gorgias a Calicles cuando éste se enfada con Sócrates:

¿Y qué te importa? No reside tu estimación de ningún modo en estas cuestiones... (Ἄλλὰ τί σοὶ διαφέρει; πάντως οὐ σὴ αὐτῆ ἢ τιμῆ...)

Calicles sí se ha empleado a fondo en un diálogo cuyo tema es evidente que le apasiona e interesa; Gorgias, en cambio, se manifiesta con la lejanía de quien no pone su estima en cosas de tan poco valor social como la charla socrática, ante la que bastante hace con haberla aceptado y seguido con corrección y cortesía.

El orador es también un experto en la defensa propia, un experto que practica y enseña la defensa ante el ataque ajeno con garantías ciertas de éxito. Este poder del orador, nada despreciable ciertamente, es presentado o retrotraído por Platón al contexto en el que, en su opinión, debe ser entendido. Y que es el de la ciudad asimilada a las situaciones en las que los hombres pueden vivir los peligros más extremos: el mar y la guerra³¹⁶. Por el mar, y a pesar de la belleza de algunas de sus metáforas marinas³¹⁷, sintió Platón poca simpatía; la ciudad en la que él piensa, por ejemplo, debería estar no demasiado cerca del mar pues por él suelen llegar la codicia y las malas influencias³¹⁸. Tampoco debería gustar el

³¹⁶ La analogía está presupuesta en la semejanza de los oradores con los navegantes, nadadores e ingenieros: 511c-512d

³¹⁷ *Banquete*, 210d; *Republica*, 453d-e, 457b-c, 472a, 611c-d

movimiento permanente y cansino de las olas a quien tanto gustaba de la quietud de lo inmutable. Aquí, en fin, está proponiendo la semejanza del mar como aquello que no es el medio natural del hombre con lo que sí es, como la ciudad, el medio natural del hombre. La fuerza de la comparación descansa, pues, en este desplazamiento significativo: lo que es el sitio y el lugar propio de la vida humana, llega a ser como lo que le es más ajeno e inhóspito. Y así, si para sobrevivir en el mar ha habido que inventar las técnicas de la natación y de la navegación para las salvaciones personal y colectiva, para sobrevivir en la ciudad, en la situación política presente, ha habido que ingeniar técnicas de supervivencia ciudadana, tales como la que el orador practica y pregona. A tal situación de desajuste se ha llegado en Atenas. También a la de la guerra, en la que los hombres viven la violencia directa del enfrentamiento a la cara y para la que fueron inventados los ingenios de ataque y defensa. Así viven en Atenas los ciudadanos, enfrentados entre sí y en un medio que no es el previsto por la naturaleza para la vida de los hombres.

A Calicles le recuerda Sócrates que el orador del que habla no pasa de ser un nadador o un navegante o un ingeniero militar, alguien que dedica su esfuerzo a sobrevivir y no a vivir, pues entiende la vida en la ciudad como si ésta fuese el 'estéril piélago de agitadas olas'³¹⁹ o la guerra declarada y perpetua. La estimación e influencia social de los oradores debe ser, por tanto, igual a la de estos artesanos, cuyos trabajos y conocimientos son, sin duda, estimados por Platón en este texto en el que sólo queda reflejada, por el argumento *et idem non*, la poca relevancia social de sus funciones. No está justificada, por tanto, la actitud orgullosa de los oradores (511d), su prepotencia y altivez, el desprecio que sienten

³¹⁸ . . . la cercanía del mar resulta agradable para un país en su vida cotidiana, pero en la realidad en una vecindad salobre y amarga, pues, llenando la ciudad de tráfico y de negocios por el comercio al por menor y engendrando en las almas hábitos de incontinencia y deslealtad, hace a la propia ciudad desleal y desamorada para consigo misma... (Leyes, 705a). Es uno de los textos en los que se basa Popper para imputar a Platón la defensa de la sociedad cerrada así como para identificar la democracia ateniense con el comercio y la navegación (Cfr. Popper, 275 ss.).

³¹⁹ Hesíodo, *Teogonía*, 130 ,

por las demás profesiones (512c). El navegante, en cambio, que también sabe salvar vidas y bienes, tiene un 'aspecto modesto' (511e) y no adopta la actitud orgullosa del que cree hacer algo magnífico (511d).

Sea atacando, sea defendiendo, el orador considera a la ciudad como el lugar propio de los enfrentamientos en los que siempre el más fuerte saldrá victorioso. No hay en ella vida en común sino disparidad y diferencia que hay que resolver en la confrontación y en la guerra. Es verdad que Gorgias afirma que el orador ha de usar su arte con justicia, pero esta afirmación la hace de todos los medios de lucha entre los que incluye la técnica oratoria (457b) y reconociendo, de pasada, que no otra cosa que el escenario de la lucha es la ciudad.

El segundo carácter del arte del orador, según Gorgias, es su pretensión de universalidad; el orador es el metatécnico que, a pesar de su neutralidad en el reino de los fines, enseña a todos los demás saberes técnicos y 'tiene bajo su dominio la potencia de todas las artes' (456a-b). Lo había ejemplificado en 455d-e con las murallas y puertos de Atenas cuya construcción fue debida a los consejos de los oradores y no a los de los expertos. Y en respuesta a Sócrates, que le había recordado que muy probablemente los médicos y banqueros dirían que no hay asuntos más importantes que la salud y el dinero, le arguye que el orador hará sus esclavos al médico y al banquero en virtud del poder de la persuasión (452e). La neutralidad acerca de los fines ha de ser entendida, pues, como que el orador no está vinculado a fines rígidamente fijados con anterioridad a lo que la oportunidad del momento indique como conveniente; se despreocupa de ellos y, en ocasiones, los ignora³²⁰. Por consiguiente, la pretensión de universalidad y omnisciencia de su arte le viene únicamente de su carácter formal, pues puede persuadir sobre cualquier asunto y con cualquier propósito. Y su autonomía es desvinculación de cualquier teoría o doctrina que haya de ser mantenida con cierta uniformidad durante cierto tiempo, por lo que, en tanto que técnico de la persuasión, el orador

³²⁰

M. Canto, 1987, 61 •

dirá cosas distintas en situaciones iguales dejando que sea la oportunidad quien dicte lo que convenga que sea dicho. Así habrá que entender los reproches entre Sócrates y Calicles en los que éste acusa a aquel de decir siempre lo mismo y aquel a éste de decir siempre cosas distintas sobre la misma cosa. Sean o no un juego los fragmentos del Pseudo Aristóteles o los del *Encomio de Helena* en ellos se advierte esta manera autónoma de argumentar, libre de cualquier referencia a la evidencia inmediata de lo que las cosas son. Así pues, la autonomía y omnisciencia que Gorgias reclama para el arte del orador es sólo el carácter de técnica formal que se pone al servicio de las causa y fines más diversos. Tal carácter formal es reconocido por Gorgias cuando le acepta a Sócrates que, en efecto, la retórica 'persuade sin instruir' (459a) o que persuade a los ignorantes con más facilidad que a los expertos (ibíd.), o que, ciertamente, el orador no necesita conocer los objetos en sí mismos (459b) sino tan sólo los instrumentos formales de la persuasión. Por todo ello, la persuasión que produce el orador genera creencia (*pistis*) sin saber (455a).

A propósito de Gorgias, reconoce Dupréel³²¹ la autonomía del arte de la palabra aunque no su carácter meramente formal, ya que, dice, es la retórica el arte-rey que da todo su valor a los instrumentos de todas las demás técnicas. Y entiende la autonomía como la libertad del discurso que no ha de estar fundamentado en 'la imperiosa necesidad del ser', con lo que el arte de la palabra se escapa de la tutela de la ciencia de las cosas. Pero una autonomía del lenguaje así entendida es, en realidad, la ausencia de una teoría explícita de la significación al no ser entendido el lenguaje como signo a rebasar en dirección al significado, sino como realidad en sí misma en indiferenciada indistinción con lo expresado³²². Y en cuanto a la negación por Dupréel del carácter formal del arte del orador, inseparable, según creemos, de su pretensión de universalidad, piensa Aubenque que la habilidad persuasiva del orador es, simplemente, un cierto saber sobre los

321

E. Dupréel, 1980, 104 ss.

322

P. Aubenque, 1974, 97.

hombres y sus comportamientos en las más diversas circunstancias. Así, la afirmación de Gorgias acerca de la superioridad del orador sobre el competente o el técnico no quiere decir que el orador sea superior técnica o cognoscitivamente, sino que el experto suele estar limitado en su relación con el entorno por las propias determinaciones de su saber que no agotan, desde luego, los elementos puramente humanos que se establecen entre el médico y el enfermo de los que habla Gorgias en 456b. Por lo que la superioridad de la retórica en Gorgias es, precisamente, afirmación de su carácter formal. No hay una retórica científica ni vale más el arte del orador desde el punto de vista del conocimiento, sino desde aquel otro según el cual el técnico o el experto en algo debe acudir al orador para que su conocimiento de experto pueda ser recibido por los hombres ³²³. La naturaleza formal del arte del orador servirá, pues, para hacer accesible el saber a los hombres; así habrá que entender el sentido de la ocasión y del momento oportuno que el orador posee como parte principal de su arte y que, como todo él, tendrá que poner al servicio de un saber que sea propiamente arquitectónico.

4.2. Respuesta de Sócrates

La posición de Sócrates frente a la de Gorgias está expuesta en 460a:

Si has de hacer orador a alguien, es preciso que conozca lo justo y lo injusto, bien lo sepa antes de recibir tus lecciones o bien lo aprenda contigo (ἀνάγκη αὐτὸν εἰδέναι τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικοι ἢτοι πρότερόν γε ἤστερον μαθόντα πρὸ σοῦ).

³²³

P. Aubenque, 253-254.

Esta es la primera formulación de la posición socrática y se apoya en la precisión que sobre la persuasión propia del orador ha realizado Gorgias en 454b, donde dijo que tal persuasión es la que se produce en los tribunales y asambleas sobre lo justo y lo injusto. De tal precisión se sigue, según cree Sócrates, la negación del mero carácter formal del arte del orador. Y apoyándose en ella así como en la establecida por Gorgias en 457b (no le es imputable al maestro de oradores la posible actuación injusta del discípulo), pretende hacerle ver que, si las mantiene, cae en la contradicción. En efecto, si dice que los discursos del orador tratan sobre la justicia, no es posible que diga más tarde que ese mismo orador puede utilizar su arte injustamente, si admite al mismo tiempo, como así ha ocurrido en 460b-c, que, en virtud de la analogía técnica, todo el que aprende una técnica adquiere la cualidad que le proporciona su conocimiento y, por tanto, así como es médico el que aprende medicina y arquitecto el que aprende arquitectura, será, igualmente, justo el que conoce la justicia. Al señalar el 'valor discutible' del argumento, Rowe considera que en 454b lo que Gorgias dice es que el objeto de la retórica es la persuasión siendo la justicia o la injusticia aquello sobre lo que el orador trata de persuadir. Gorgias podría haberse defendido, por tanto, diciendo que para ser orador sólo es preciso saber, en lo relativo a la justicia, aquello que le permita hacer un buen uso de su arte y que, de todos modos, ese buen uso le preocupa tanto que le enseñaría también al discípulo lo relativo a la justicia, aunque ésta no fuera su función como maestro de oradores. Y advierte Rowe que la contradicción de Gorgias está en haber dicho, por un lado, que no le es imputable al maestro el mal uso que de la técnica oratoria haga el discípulo y, por otro, haber afirmado que la oratoria dota a los hombres del poder de dominar a los demás³²⁴. Así es, en efecto, pues esas afirmaciones no son fácilmente compatibles y cualquier maestro, además, puede prever las consecuencias que pueden derivarse de sus enseñanzas³²⁵.

³²⁴

Ch. Rowe, 1979, 70-71.

³²⁵

Por lo que, también aquí, tendría validez el argumento de 520b: el orador político y el sofista que se quejan de la actuación injusta de sus oyentes y alumnos están acusándose a sí mismos, en su propia queja, de no haber hecho a esas personas el beneficio que ellos aseguran haber hecho.

En fin, el discutible argumento pretende dejar sentado que el orador ha de conocer lo justo y lo injusto. Esta afirmación ha de ir acompañada de todas aquellas otras que, a lo largo de la conversación, Gorgias ha tenido que ir aceptando, a saber, que el orador crea creencia sin saber (454b), que no instruye, sino que, simplemente, persuade (455a y 459a), que sólo ante ignorantes es más persuasivo que el experto (459b) y que, en fin, no necesita conocer los objetos en sí mismos (ibíd.). Pero si se acepta, por el argumento anterior, la vinculación de la técnica del orador con el conocimiento, entonces las anteriores afirmaciones, leídas al revés, expresarán el pensamiento de Sócrates sobre el orador. Así, este orador debe originar en sus oyentes el conocimiento que, previamente, él posee; está, por tanto, en condiciones de instruir y será un experto que conoce en sí mismos los objetos de los que habla. Le despoja, en suma, del carácter formal y omniabarcativo que Gorgias le daba a su técnica con el fin de vincularla al conocimiento de los fines.

En la situación presente, le dice Sócrates a Polo (463a), el orador es un hombre que se dedica a una actividad que requiere espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas (...ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις). Dodds recomienda que se lea junto a *Laques* 178b³²⁶ para mejor apreciar la significación de estas cualidades. Así, la sagacidad es claridad de visión para percibir en quienes se les acercan cuales son sus deseos y necesidades con el fin de saber adaptar el producto a las expectativas de los usuarios; es captación intuitiva de la clase de hombre a la que el interlocutor pertenece a fin de adecuar la oferta a las características e idiosincrasias más diversas; es también penetración de mirada que sabe captar con sutileza la ocasión de decir lo que el otro quiere oír, pues se trata de decir lo justo y decirlo en el momento preciso. Se combinan, pues, en esta sagacidad los deseos

326

...y si uno les pide su opinión, no dirían lo que piensan, sino que, por miramientos hacia quien les consulta, dicen otras cosas en contra de su propia opinión. (Cfr. Dodds, 225)

no manifestados de quienes se acercan a los oradores con la esperanza de ser complacidos y la habilidad que ellos deben tener para adelantarse a esos deseos y complacerlos; no pueden menos de estar tales hombres espléndidamente dotados para aquellas relaciones humanas, normalmente mercantiles y de intercambio, en las que se buscan satisfacciones inmediatas a las tendencias placenteras.

No puede faltar en esas relaciones la decisión con que este artesano sabe realizar su trabajo y a la que hay que entender como la capacidad de saber provocar y conseguir el convencimiento y la seguridad ajenos aparentando previamente el propio. Pues bien, tales cualidades son compartidas por igual, según lo entiende Platón, por cocineros, maquilladores, oradores y sofistas, todos los cuales se dedican a actividades que no llegan a tener la racionalidad técnica, pues dirigen su trabajo a fines próximos e inmediatos ignorando los que son últimos y remotos. Tienden todos ellos a satisfacer el deseo de salud y bienestar del cuerpo y del alma por medio de instrumentos inadecuados aunque tan atractivos y seductores que, en su mismo encanto, hacen olvidar lo deseado (la salud) cambiándolo por la atrayente ofuscación que tales procedimientos les provocan.

El orador es, por tanto, uno de estos profesionales que posee las citadas cualidades y cuya correspondencia en el orden de las actividades corporales es la del cocinero. Su actividad, dice Thompson, es culinaria espiritual, de la misma manera que la culinaria es retórica corporal³²⁷; es la no verdad del juez al igual que el cocinero es la no verdad del médico, según esta estructura de repetición y suplementariedad³²⁸ del ser con respecto a su doble, su imitación y simulacro, concebidos estos como aquello a lo que cualquiera puede tener fácil el acceso, y aquel como lo de difícil y costosa llegada. Pero en relación de cierta

³²⁷

Citado por Dodds en 282

³²⁸

J. Derrida, 1975, 256-257

inseparabilidad; el médico debe tener algo de cocinero y el juez algo de persuasivo orador, pues quizás fuese lo deseable en términos absolutos que no hubiese cocineros ni oradores (ni sofistas ni poetas ni artistas en general) pero no es la situación mejor ni la más adecuada para la naturaleza humana, cuya complejidad está reconocida por Platón. El cual pretende, sobre todo, reconducir las sombras y simulacros asignándoles su rango ontológico y el lugar que deben ocupar en las preferencias y decisiones de valor. Por ejemplo, lo placentero de la buena comida y la halagadora oratoria popular agradan a quienes la gustan y la oyen, constituyendo para ellos una forma o manera de mirar que limita y selecciona toda la realidad haciéndola sólo estimulante para ellos bajo la formalidad de lo deseado; pues bien, cocineros y demagogos alientan esa formalidad siendo así que se trataría, según Platón, de reconducirla y colocarla en el lugar que ontológica y axiológicamente le corresponde.

Esta facilidad para la seducción la comparten los cocineros y oradores con los poetas, flautistas, citaristas, maestros de coros y poetas ditirámicos y trágicos (501a-502d), un amplio muestrario de especialistas en la parte débil (y, en ocasiones, negativa) de la presencia de lo que es, expertos en aislar los medios y detenerse en ellos como si se tratara de fines, profesionales del agrado y el placer sin ninguna otra preocupación que la de halagar y distraer de lo que son verdaderamente los fines a quienes pudieran tener, quizás, algún vislumbre de ellos. Y, sin embargo, todos ellos están en relación de proximidad con la belleza, relación de la que procede lo inquietante de su arte y el esmero con el que ha de ser cultivado, pues, al ser la belleza aquella parte de la presencia originaria cuya presentación en el doble y la copia mejor mantiene el parecido y semejanza con el origen, hay que cuidar sobremanera su presentación a los hombres, pues tratando con la belleza tratamos con lo más deslumbrante y amable³²⁹. Tal es el origen del hechizo y encantamiento que poetas y músicos, no menos que los oradores, causan con la palabra y el sonido³³⁰ y cuyo riesgo permanente es el de convertirlo en un

³²⁹

Fedro, 250d

estéril fin en sí olvidando su función de doble y su dependencia. Parece que es así como se debe entender la importancia que Platón concede a todas estas artes así como al lugar que deben ocupar en la educación.

Así, la actividad poética es irracional y fruto de una posesión y arrebatamiento que hace que el poeta no poetice sino cuando está 'endiosado y demente', situación en la que puede arrastrar el alma de los hombres a donde le parezca, como la piedra magnética produce y contagia el magnetismo³³¹. Y para asentar la semejanza con el orador, acude Platón a la posibilidad de prescindir de la melodía, el ritmo y la medida, con lo que solo nos quedaría de la poesía las palabras que se pronuncian ante la multitud, circunstancia que la hace semejante a la oratoria popular y que iguala a poetas y oradores³³². Esto le ocurre a toda poesía incluida aquella que, como la tragedia, es 'grave y admirable' (*σεμνὴ καὶ θαυμαστή*) (502b), pero en la que también ocurre que queda manifiesto 'la exposición de lo pasional y su influjo sobre el público...que hace que Platón advierta claramente el absurdo de que se predique la *sophrosyne* y luego el Estado ofrezca a los ciudadanos unas representaciones teatrales en que se sacan a la luz estados de ánimo opuestos a ella'³³³. No puede ser autónoma la poesía, sino que ha de estar subordinada a quien verdaderamente sabe los fines de la vida mejor y más noble³³⁴ y sólo el hombre bueno puede ser criterio y medida de lo bello. Sólo él tiene el conocimiento del orden y la armonía en que el alma cósmica y la humana se corresponden y sólo él podrá establecer el ajuste armónico entre ambas. Por todo ello, no puede aspirar la poesía a representar y expresar la suma de todos los

³³⁰ Véase *Eutídemo* 289e y *Protágoras* 315a. El cocinero queda algo apartado de esta relación privilegiada con la belleza, aunque siga presente en toda la analogía. La actividad del cocinero, aunque también relacionada con la visión, el órgano principal y que puede captar la formalidad visible de lo bello, tiene su relación más propia con el sentido del gusto.

³³¹ *Íón*, 533e-534a y 536a. Hay que hacer notar que el carácter de irracional le viene a la actividad del poeta del hecho de quedar poseído por una racionalidad distinta como la divina, aunque, muy probablemente, de rango superior a la humana. Este hecho ha de estar muy presente en cualquier interpretación que se haga de la poesía y el poeta en la obra de Platón.

³³² La idea le pudo venir del mismo Gorgias: *...considero y nombro a la poesía toda como un discurso que tiene medida* (*Helena*, 9).

³³³ Rodríguez Adrados, 1983, 131

³³⁴ *Leyes*, 801a

saberes tal como la educación tradicional la entendía y que es una función de la que, según Platón, el poeta ha de ser relevado. De este modo, la posición de Platón ante la poesía no puede ser considerada como fruto de recelos puritanos ni tampoco como parte marginal de su pensamiento, sino como parte fundamental. En la tradición homérica y poética en general vió Platón, como ha mostrado Havelock³³⁵, el principal obstáculo al desarrollo del espíritu autónomo y el enemigo principal de la propia propuesta. La educación que la poesía proporcionaba se basaba en la repetición y la memorización de unos contenidos que no eran objeto de comprensión ni de análisis sino de almacenamiento inerte en la memoria. Pero esta mentalidad repetitiva y mimética está en contra de la autonomía que el examen socrático exige para la *psyche*, pues es una mentalidad que acríticamente y pasivamente recibe unos contenidos en cuya aceptación consigue la identificación con el grupo y la pertenencia al conjunto³³⁶. Por ello, Havelock defiende la idea de que es a esta 'condición mental homérica' a lo que Platón denomina *doxa* y por lo que, frente a ella, propone como antídoto el estudio de la aritmética, que es disciplina que huye de la repetición y que requiere reflexión y distanciamiento con respecto a los datos sensibles³³⁷.

Lo mismo ocurre con los músicos con los que Platón ha establecido la semejanza: flautistas, citaristas, entrenadores de coros y compositores de ditirambos, los cuales comparten con oradores y cocineros la búsqueda del placer de la multitud con olvido del bien. Sin embargo, tampoco olvida Platón la importancia de la armonía y el ritmo en la educación como elementos formadores del carácter así como la necesidad de encontrar la mejor expresión posible para el canto y la danza, pues son expresiones naturales de alegría³³⁸. También aquí se trata de encontrar los fines adecuados con el propósito de reconducir el doble sensible de lo bello a su origen primero; y los fines no pueden ser otros que

³³⁵ E.A.Havelock, 1994, 190 ss.

³³⁶ Hipótesis contraria a la de Popper que ve en Platón un defensor del tribalismo y la sociedad cerrada, sin entrar en mayor discernimiento (Popper, 154 ss.).

³³⁷ Havelock, 220, 197.

³³⁸ Ver *Leyes* 654a.

conseguir la armonía o adecuación del individuo a la ciudad y al universo entero del que es parte privilegiada. Tal es la función de la música en la educación; más atrás³³⁹ comentábamos cómo en *República* 399a Platón definía la armonía que deseaba para la ciudad futura como el ajustamiento con el otro en el diálogo y en *Gorgias* 508a como el orden que preside toda la convivencia cósmica en la diversidad de los elementos dispares. La música que critica y compara con las actividades adulatorias es, por tanto, aquella que, como en los casos anteriores, intenta ser autónoma y desordenada. Así parece que, en efecto, había ocurrido en Atenas en el tránsito del siglo V al IV³⁴⁰, situación que él ejemplifica en Cinesias, músico de la vanguardia, y en el mal afamado Melete, los dos únicos nombres propios que incluye en la semejanza entre oradores y otros artistas³⁴¹, ya que, como recuerda Schuhl, él consideraba los cambios bruscos en las artes tan peligrosos como la medicina hipocrática los cambios bruscos en el régimen de vida habitual³⁴².

Así, pues, se trata de encontrarle a la música y a la poesía, lo mismo que a la oratoria, su lugar propio en la educación y en la vida humana en general. La intención general es dotarlas de significación racional, pues, moviéndose en la cercanía de la belleza, tienden peligrosamente al hechizamiento y encantamiento irracionales. Pues el doble sensible de lo bello parece actuar de tal manera que el que es seducido por su presencia tiende a permanecer en lo que le seduce olvidando el regreso a la presencia originaria. La filosofía es el remedio contra el hechizamiento que provocan músicos y poetas³⁴³; de ella espera Platón que consiga

³³⁹

II, 4.

³⁴⁰

Así, p.e., Robertson-Stevens, 1968, I, 151: '...procuraban proporcionar placer y sensación inmediatos mas que producir composiciones equilibradas...'

³⁴¹

El sentido de esa única alusión puede ser, quizás, el de relacionarlos, humorísticamente sin duda, con el mismo Gorgias y su discípulo Polo. Gorgias, en efecto, cambió la oratoria del mismo modo que Cinesias la música, mediante la invención de nuevas formas expresivas y nuevos recursos formales: le cabe, por tanto, el reconocimiento que se debe al creador. De Melete, en cambio, del que Fenócrates dice que es el peor guitarrista que ha existido, Platón afirma no ya que no tuviera en cuenta el bien del auditorio, sino que ni siquiera el placer, dada la baja calidad de su canto; su relación con Polo indicaría la evidente torpeza que éste manifestó en algunos momentos del diálogo así como los descuidos formales en los que incurrió con frecuencia.

³⁴²

P.M. Schuhl, 1968, 15

reconducir el proceso de los encantamientos y olvidos que produce la belleza, la cual, al manifestarse visiblemente, actúa como filtro y veneno en lugar de medicina y remedio y hay que tratar de volverla a la situación de antídoto contra el olvido y fármaco estimulante de la memoria, por el que el seducido recobre la visión y el recuerdo de lo que es duplicación de la belleza originaria³⁴⁴. No niega Platón el valor educativo de estas artes sino tan sólo, como en el caso de la oratoria, su tentación permanente de autonomía y su equivocada exigencia de competencia en el reino de los fines. Es cierto que músicos y poetas comparten con el filósofo cuestiones como la búsqueda del sentido o la pregunta por la felicidad, pero sin olvidar, como enseña el *Banquete*³⁴⁵, que han de estar subordinados al filósofo: los poetas Agatón (trágico) y Aristófanes (cómico) están cerca de lo que Sócrates dice, pero es Sócrates quien define y aclara lo que los poetas intuyen. Más todavía, el amor es presentado como la fuerza que causa la 'posesión' del poeta, fuerza que, explicada y purificada por el filósofo, no es ya la áspera y destructora potencia de Dionisos sino la seductora y suave de Eros que orienta y conduce al Bien tanto al poeta como al filósofo.

Tras el juicio que le merecen los oradores contemporáneos suyos, Sócrates presenta su propuesta. Y así, a los oradores que sólo practican la adulación y la 'vergonzosa oratoria popular' (503a) opone el orador 'honrado y ajustado al arte' (τεχνικός καὶ ἀγαθός) (504d) poseedor de los requisitos esenciales del conocimiento y el ejercicio de la virtud. Tal conocimiento no lo es, tan sólo al menos, de los recursos formales del discurso sino de lo que se dice en el discurso, de los fines que se persiguen y de las almas de los que oyen el discurso, que son, por cierto, los requisitos que se exigen en el *Fedro* al orador de la recta oratoria sin que haya lugar, por tanto, a la oposición entre *Gorgias* y *Fedro* como si contuvieran distinta doctrina³⁴⁶. La permanente intención de este orador es que la

³⁴³

B. Simon, 1984, 221

³⁴⁴

Aunque no referido expresamente a esta cuestión, puede verse el análisis de *repetición, fármaco y suplementariedad* en J. Derrida, 1975, 155, 175, 188, 256-57, entre otros lugares.

³⁴⁵

Véase Rodríguez Adrados, 1969, 15

justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca de ellas la injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia, y en que arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio (...ὅπως ἄν αὐτοῦ τοῖς πολίταις δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνηται, καὶ σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνηται, ἀκολασία δὲ ἀπαλλάττηται...) (504e).

Se produce aquí, según Gundert³⁴⁷, la total transmutación de los valores con vigencia en Atenas y para cuya comprensión correcta nosotros tenemos las graves dificultades que provienen de nuestra estancia histórica en los presupuestos socráticos. Transmutación que se hace aún más aguda cuando en 480b y 508b expresa la utilidad verdadera del arte del orador: acusarse a sí mismo así como a los parientes y amigos para recibir el castigo y recobrar la salud para que, al quedar patentes los delitos, se libren del mayor mal que es la injusticia. La utilidad suprema del arte del orador no es conseguir la persuasión sobre cualquier asunto, ni acusar o defender, sino conseguir la restauración de la salud del alma enferma a causa de la injusticia. Este es, muy probablemente, uno de los momentos de mayor severidad en el tono general del diálogo³⁴⁸, en la que destaca, además, la confianza que Sócrates tiene en la función del castigo como medida que restaura la salud anímica perdida así como en las instituciones que lo fijan y ejecutan.

Esta confianza en las instituciones penales puede ser interpretada, a su vez, de dos maneras. Como una simple ficción socrática, y entonces está claro que él habla de una situación espacial y temporalmente indeterminada, situación que lo es

³⁴⁶ Véase, p.e., como representante de esta línea tópica de la interpretación a Ch. Perelman, 1970, 9, 1989, 318.

³⁴⁷ H. Gundert, 1977, 143

³⁴⁸ Y en el que hay que destacar la clara contradicción con *Eutifrón* (sobre todo 4a-5b), donde Sócrates pone en cuestión que éste vaya a acusar a su padre que ha cometido, ciertamente, un delito y una injusticia poniéndole confusa la visión de un asunto que Eutifrón tenía muy clara. Según la doctrina del *Gorgias*, Eutifrón está cumpliendo con su deber.

de iure y no *de facto*, con lo que pretende significar simplemente cómo deberían ser las cosas sin referirlas a ninguna situación histórica determinada, o bien podría ser interpretada como una aceptación de la legalidad vigente en Atenas en la misma línea de aceptación de la legalidad que el *Critón*³⁴⁹. En este caso, a su vez, no parece tratarse tan sólo de una reconciliación del filósofo con la ciudad tras la ruptura acaecida con la muerte de Sócrates, en la cual reconciliación el filósofo avisa a quien quiera oírle que acata la legalidad a pesar de que hable constantemente de reformarla³⁵⁰, sino que parece tratarse de algo más, de algo así como de la formulación de un imperativo de la acción moral cuyo contenido podría expresarse diciendo que hay que actuar siempre *como si* la situación presente en la que se actúa fuese ya aquella situación ideal en la que la justicia se encuentra realizada y en la que las instituciones todas la manifiestan sin equívocos. Pues la actuación moralmente buena no puede ser aplazada a ningún orden futuro, ni siquiera cuando el agente se acoge, para justificar el incumplimiento, a la maldad e imperfección del orden presente. La posición socrático-platónica que comentamos parece querer decir, en primer lugar, que la legalidad presente no es mala en términos absolutos y que nadie está exento de cumplirla; y, en segundo lugar, que si bien la posibilidad de la vida virtuosa dependerá de una estructura social adecuada³⁵¹, eso no quiere decir que sólo estemos obligados cuando exista esa estructura y no antes y que podamos vivir, por tanto, en tanto que agentes morales, en un aplazamiento permanente de la vida moralmente buena. Parece tratarse, así, de una lúcida ingenuidad que juega a no posponer la actuación de lo bueno, de una razón que confía y que no quiere perder la inocencia y cuyo contrapunto es la suspicacia de Calicles sobre el origen espurio de toda legalidad positiva³⁵².

³⁴⁹ 50a stges.

³⁵⁰ Véase, p.e. A. Diès, 1928, o T. Gomperz, II, 458 o J.L. Vilacañas, 1991

³⁵¹ A. MacIntyre, 1988, 63

³⁵² La intención de Platón parece que es insistir en lo que el mismo Calicles expresa en 481b: si es verdad lo que Sócrates dice, entonces nuestra vida está trastrocada y hacemos justo lo contrario de lo que debemos. Y por ello, su interés en recalcar los aspectos de este trastrocamiento dentro del carácter apologético del *Gorgias*: el ciudadano de alma sana recibe el castigo *como si* la tuviera enferma, el inocente acepta la decisión del tribunal *como si* no lo fuera, con lo que '...representa el modelo de la deuda política y

5. EL PARTICULAR

Tiranos, hombres que apelan a la naturaleza para justificar su superioridad, oradores y políticos en general son las figuras comunes de la vida pública ateniense que los interlocutores de Sócrates presentan, defienden y, en ocasiones, encarnan. En todos ellos se da el carácter de la publicidad de su actividad y la presencia pública de sus actuaciones. Y, en tanto que también les es común el deseo de prevalecer sobre los demás, son los herederos de la moral agonal para la que nada es la *areté* sin el reconocimiento expreso de los vecinos y conciudadanos. Hemos asistido al análisis y valoración de tales figuras que, en algunos casos, ha sido también el de los individuos que las habían representado en la historia reciente de Atenas, e, igualmente, hemos presenciado la propuesta socrática de sus propias figuras (o contrafiguras) de orador, hombre natural o político. Pues bien, en tal relación de personajes falta todavía la figura de uno que hay que destacar especialmente, aunque el texto del *Gorgias* le nombre en pocas ocasiones, y es la del individuo particular (*ἰδιώτης*). La palabra aparece en tres ocasiones solamente en el texto del diálogo: 507d, 515b y 526c, y en otras se le alude indirectamente: 514d, 515a y, sobre todo, 527d, aunque lo que se dice de él tiene valor e importancia.

Así, en primer lugar, el particular se opone aquí al político y al hombre público y poderoso³⁵³ y a los valores que éste representa. En 526c está narrando Sócrates el estado lastimoso en que llegan al último juicio las almas de los

social del filósofo, que es totalmente irreconciliable y diametralmente opuesta a la imagen de quien persuade al tribunal por su propio interés y evita el castigo...'(D.J.Melling, 1991, 83).

³⁵³ Y no a la ciudad como tal, que es lo usual en Platón: *Banquete*, 178d, *Cratilo*, 385a, *Republica*, 364e, *Teeteto*, 168b, etc.

poderosos. El juez Radamantis ve llegar malvado tras malvado, uno tras otro, y distingue entre ellos a los que tienen posibilidad de curación de los que no la tienen, entre los cuales están los tiranos, reyes, príncipes y todos los que gobiernan las ciudades. Y es entonces cuando se admira (*ἡγάσθη*): cuando ve un alma, alma de un particular (*ἀνδρὸς ἰδιώτου...*), que ha vivido piadosamente y sin salirse de la verdad. Parece, pues, como si Platón quisiera presentar aquí en el particular la figura de su héroe. Sabemos que, contra la moral del éxito y la política del prestigio, la moralización platónica recorre el camino inverso al que aquellas diseñaban, el de una virtud interiorizada que no busca la revalidación social y el reconocimiento público sino la sola aprobación del exigente juicio interior. Así, pues, contra la política establecida y los políticos en activo presenta el ideal de un *quidam*, un desconocido y un cualquiera que posee, sin embargo, lo que aquel no tiene: salud en el alma y rectitud en la vida que vive. La preferencia queda expuesta con claridad: es preferible ser un particular que vive la vida buena a un poderoso que pertenece al grupo de donde salen los hombres más perversos, por lo que el modelo no es el poderoso Calicles sino el anónimo hombre bueno. Platón ha percibido el tono marginal, apolítico con respecto a la política del prestigio, y algo ácrata del maestro, del mismo modo que lo percibieron Antístenes y otros socráticos³⁵⁴; es el último de los clásicos o el primero de los postclásicos que ha visto ya hundida la *polis* y quiere salvarla con la política moral, que es su propia semejanza y diferencia con los demás socráticos. Es preciso que el particular bueno y honrado sea la norma ciudadana, pero es preciso, sobre todo, que este hombre bueno no se retire de la ciudad sino que, por el contrario, la gobierne sin que para ello tenga que hacer carrera política. Pues este particular, cuya alma es admirada por Radamantis cuando la ve llegar al juicio, es '...especialmente, estoy seguro de ello, la de un filósofo que se ha dedicado a su ocupación sin inmiscuirse en negocios ajenos mientras vivió...' (...*φιλοσόφου τὰ αὐτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ...*) (ibíd.). No se ha

³⁵⁴

En ningún otro diálogo está Platón tan cerca de Antístenes como en el *Gorgias*, escribe Gomperz (II, 374)

dispersado en una estéril agitación, traduce A. Croiset³⁵⁵, la dispersión propia de la actividad política que defiende Calicles y a la que tanta aversión parece que empieza a sentirse en los círculos socráticos y que no tiene ningún valor en relación con lo que la propuesta platónica considera la exigencia primera para la dedicación política.

Por ello, en segundo lugar, la figura de este particular anónimo y bueno propuesto como héroe y norma es, sobre todo, la condena de una manera de entender la política según la cual ella sola es el centro de toda la vida y de todos los esfuerzos nobles e importantes. Para esta concepción, el cuestionamiento de la política práctica en nombre del moralismo de un particular es una actitud sospechosa y que tiene su origen en intereses oscuros. Gran parte de la crítica a los socráticos o a Platón como interesado en defender intereses de clase o de casta, proceden de este panpoliticismo para el que no hay posibilidad de la acción moral recta y eficaz fuera de la política que estamos llamando práctica, por lo que el cuestionamiento de esa posición se suele considerar como desviado. Así, en algunas críticas a Sócrates se encuentra esta actitud: no se comprometió (o lo hizo muy débilmente) con la colectividad organizada sino tan sólo con los hombres sueltos y desligados de la pertenencia al grupo que, al parecer, le resultaban de mayor interés que los principios o estrategias que los mueven en cuanto agentes sociales; es, en el mejor de los casos, un ingenuo, como piensa de él Calicles, y en el peor, un hombre afín a los oligarcas, un hombre de temple reactivo, un reaccionario. Pero, *ex hypothesi*, no tiene en cuenta esta crítica que cabe también la posibilidad de la negación de la política práctica y de las reglas que la rigen así como la de la búsqueda de otra política y otras reglas que la definan; ésta parece ser la actitud socrática, presente en los círculos socráticos y, a su modo, en Platón³⁵⁶, en quien permaneció siempre el propósito del cambio y la inversión que el maestro había diseñado: salir del terreno en el que se juega la actual política e

355

A. Croiset, 1984, 222.

356

Véase G. Klosko, 1986, 175

indicar cómo podría ser de otra manera, manteniendo el distanciamiento con la política establecida, que parece ser la impronta socrática. Pues es, sin duda, socrático el apoliticismo con respecto a la política oficial de la ciudad y la duda de que ella sea la única política posible.

Por lo que, en tercer lugar, en virtud de la política socrática que Platón reivindica en el *Gorgias*, el (nuevo) técnico de la política no es experto en formar y educar políticos sino en hacer y educar hombres buenos. A lo que hay que añadir que el particular que se presenta como figura de la vida buena no lo es en tanto que particular sino en tanto que vive justa y piadosamente, pues el ser particular no garantiza la bondad de la vida, sino que, simplemente, las condiciones de vida de un particular la favorecen y la facilitan. De modo semejante, al político práctico no se le condena en cuanto tal, sino en cuanto que vive injusta e impíamente; es verdad que las condiciones de su vida favorecen la maldad y la injusticia, pero nada impide que, también entre ellos, haya hombres buenos (526a). Se trata, pues, de buscar las condiciones que favorecen la rectitud de la vida; la vida política la hace difícil, la vida del particular, fácil. Pero no por ello todo ciudadano particular es bueno y justo y todo político malo y perverso, pues la bondad y la maldad no están adscritas a situaciones fijas de las que procederían de manera cuasi mecánica, sino que proceden de la situación del alma de cada uno, cuyo cuidado y educación es la más urgente y necesaria de las tareas. Así, pues, la técnica buscada por Sócrates en la analogía técnica no es la que trata de conseguir la destreza en las artes relativas a la política y el gobierno de la ciudad, sino aquella que busca conseguir la competencia en la vida buena. Lo que el *Gorgias* defiende es que sin el tratamiento adecuado por parte de ese técnico de la salud del alma, la política seguirá siendo el juego venal y violento que es en la situación presente; el cuidado del alma será, pues, la condición imprescindible del nuevo político, el cual no añora la aristocracia ni va a restaurar la oligarquía, sino que va a plantar la convivencia sobre una base nueva como es la de la virtud interiorizada a la que no preocupa el éxito o la estimación social. Esta

moralización ha de llegar a toda la ciudad y es imprescindible para cualquier actividad y es lo principal y lo primero. Sólo después de que tengamos constancia de que es así y de que cada uno de los ciudadanos es bueno y honrado ...*entonces ya, si nos parece que debemos hacerlo, nos aplicaremos a los asuntos públicos o deliberaremos qué otra cosa nos parece conveniente, puesto que seremos más capaces de deliberar que ahora* (527d) (... εὖν δοκῆ χρῆναι, ἐπιθησόμεθα τοῖς πολιτικοῖς, ἢ ὁποῖον ἂν τι ἡμῖν δοκῆ...)

IV. LA ENFERMEDAD DEL ALMA

La enfermedad del cuerpo y por analogía con ella la del alma es objeto de constante mención en el texto del *Gorgias*, en el que la medicina ha sido propuesta como modelo de práctica técnica y actividad a la que se asimila la propia del filósofo. De un modo general, puede decirse que la enfermedad consiste en la alteración de la medida que rige la proporción de las partes y los humores y que en su génesis se encuentra algún elemento que violenta el orden regular de la naturaleza³⁵⁷. La enfermedad (*νόσος*) es considerada en 477b junto con la debilidad (*ἀσθένεια*) y la deformidad (*αἰσχος*) como el mal en lo que se refiere a la disposición del cuerpo y es equiparada con la pobreza que es el mal en lo concerniente a las riquezas (*ἐν χρημάτων κατασκευῇ*). En 505a se añade que el hombre que vive con el cuerpo en mísero estado es un hombre que vive miserablemente, afirmación en la que se otorga al cuerpo un lugar principal en el orden general de la vida buena, se reconoce su interacción con el alma así como la necesidad de que esta interacción sea ajustada y armónica, tal y como se afirma en el *Timeo*³⁵⁸. El estado de enfermedad es incompatible con el de salud: un hombre no puede estar sano y enfermo al mismo tiempo ni tampoco puede salir al mismo tiempo del estado de salud y del de enfermedad (496a)³⁵⁹, principio que ejemplifica con la enfermedad de los ojos llamada oftalmía la cual le sirve en el contexto de la conversación para identificar de nuevo a la enfermedad con el mal

³⁵⁷ El probable origen hipocrático de tal concepto de enfermedad puede verse analizado y comentado en W. Jaeger, 1957, 804, P. Laín, 1976, 88-89, J. Pigeaud, 1981, 58, C. G^a Gual, 1990, 48-50 y C. Joubaud, 1991, 220.

³⁵⁸ 37d-e - 88a-b.

³⁵⁹ Una formulación, como se ve, muy parecida a la del principio de contradicción de *República* 436b-c.

(496c). En 512a se distinguen enfermedades graves y leves, curables e incurables; de estas últimas se dice que el hombre afectado por ellas es un desgraciado al que más le vale morir que vivir en ese estado, mientras que las curables lo son por el tratamiento y régimen adecuados (499c), que son exigencia de la razón y que requieren disciplina y control (504e), pues, a veces, no es agradable tomar la medicina administrada por el médico y son pocos los que quieren sufrir esa molestia (476c), antes al contrario, hay muchos enfermos que no quieren tomarla ni tampoco confiarse al médico para una operación o cauterización (456b). Así también, al cuerpo enfermo y en mal estado no le aprovecha que se le procuren muchos alimentos y bebidas variadas pues es claro, según el recto juicio, que tal cosa no le conviene (504e), sino que se trata de proporcionarle aquellos placeres buenos que procuran la salud o la fuerza o la excelencia de su condición (499d). Pero no siempre los enfermos entienden bien esta necesidad de tratamiento y régimen sino que, en muchas ocasiones, se asemejan a niños caprichosos que sólo quieren la satisfacción inmediata de sus deseos (521e). En suma, que la enfermedad es una especie de mal que arruina la vida, que puede tener diversos grados de intensidad y que, en el caso de ser curable, requiere régimen de vida y tratamiento así como la confianza en el médico que puede colaborar en la curación.

También la enfermedad del alma es un mal y un mal positivo absoluto, según la clasificación de Brisson³⁶⁰, la única especie de mal que tiene significación moral porque hace referencia a un sistema de valores que puede ser transgredido. A la enfermedad del alma se la designa con el término νόσημα en 480b y 512a, y con *πονηρία* y *πονηρός* en 477b: *...también en el alma existe alguna enfermedad (ἐν ψυχῇ πονηρίαν ..) y le das el nombre de injusticia, ignorancia, cobardía y*

³⁶⁰

L. Brisson, 1974, 449-451. La clasificación completa es la siguiente: 1. Mal negativo: 'réside dans la distorsion inhérente à la réflexion du modèle en son image.' 2. Mal positivo, que puede ser: 2.a. relativo, que es 'la conséquence nécessaire, mais seconde, de l'action d'une âme dont l'intention première ne peut se réaliser qu'en laissant un résidu.' Y 2.b. absoluto, el cual '...a pour cause l'action directe d'une âme.'

otros de esta índole; 505b: ...mientras el alma esté enferma (Ἐως μὲν ἂν πονηρὰ ἦ...) por ser insensata, inmoderada, injusta e impía... y 477c: ...la injusticia y, en general, el mal del alma... es el más feo de estos males... (ἡ τῆς ψυχῆς πονηρία ... τῶν πονηριῶν αἰσχίστη). Y con los términos κακία, κακόν en los restantes lugares³⁶¹. Junto a la injusticia se añaden las enfermedades de la ignorancia (ἀμαθία), cobardía (δειλία), insensatez (ἄνοια), inmoderación (ἀκολασία), impiedad (ἀνοσιότης) y aquel poder (δύναμις) que causa la corrupción en el alma³⁶². La relación coincide casi totalmente con la *diaíresis* que Platón presenta en el *Sofista*³⁶³ por la que divide los males del alma y del cuerpo en enfermedad y fealdad, coincidente, a su vez, con *Gorgias* 477b donde ya se distinguía entre enfermedad (νόσος) y deformidad (αἴσχος). En el lugar citado del *Sofista* la enfermedad es definida como disensión y desacuerdo de lo que, por naturaleza, debe vivir en armonía por estar emparentado, y se señalan como enfermedades la injusticia, la intemperancia y la cobardía; a la fealdad y deformidad se la define como malformación y falta de simetría siendo la ignorancia la fealdad y deformidad del alma. Cambia, pues, la calificación de la ignorancia: de enfermedad en el *Gorgias* a fealdad y deformidad en el *Sofista*; pero no cambia su condición de mal positivo absoluto. La ignorancia, así, no sería objeto de la medicina/castigo que queda reservada para los restantes males, sino de la educación/gimnasia que regenera la fealdad y restaura la belleza (ibíd.).

La enfermedad, pues, en tanto que mal es fea (474d), no es deseable ni amable (468c) y consiste en desorden y desconcierto. Es fea, pues es lo mismo lo malo y lo feo (474d), y ser feo significa no tener finalidad ni función y no poder causar ningún tipo de agrado o deleite (ibíd.). El mal y la enfermedad no tienen función propia que cumplir ni fin al que dirigirse en razón de lo que son, por lo

³⁶¹ 469b, 470a, 477a, 477b, 477c, 477c, 478d, 479c, 479d, 480a, 507c, 509b-c, 511a, 522e. La distinción léxica parece querer expresar la gradación semántica existente entre la enfermedad como tal, la enfermedad del alma como mal y el mal como concepto de mayor extensión que comprende a los anteriores.

³⁶² 477b, 498c, 505b, 507e y 511a.

³⁶³ *Sofista*, 227e - 228a ss. (Vid. el comentario de Cornford *ad loc.*, 1982, 166 - 167).

que sólo pueden ser entendidos como ruptura, desviación y desequilibrio. Y cuando alguien pretende dar razón de ellos, encuentra que sólo puede hacerlo por el dolor y el daño que les siguen y acompañan y en los que nadie de sano juicio puede complacerse y deleitarse. Por eso no pueden ser objeto de deseo, pues parece que todo lo que hacen los hombres está determinado por lo bueno que esperan alcanzar, por la satisfacción que producirá el objeto una vez poseído, y no por el dolor y el daño que de la acción pueda seguirse. Tal es la situación de la enfermedad y el mal.

1. LA INJUSTICIA COMO ENFERMEDAD DEL ALMA

En el análisis que Platón realiza en el *Gorgias* sobre la injusticia como enfermedad del alma podemos distinguir el aspecto de la generalidad de su propio modo de ser como mal, el del contenido de los actos que son injustos y el de las recomendaciones que hace para prevenirla o evitarla.

En cuanto a lo primero, la injusticia (y su contrario) se vinculan con el conocimiento al igual que lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. Así en 459e conversando con Gorgias: *¿O bien es necesario que quien tiene el propósito de aprender retórica posea estos conocimientos [lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo] y los haya adquirido antes de dirigirse a ti?* (“*Ἡ ἀνάγκη εἰδέσθαι, καὶ δεῖ προεπιστάμενον τὰντα ἀφικέσθαι παρὰ σε τὸν μέλλοντα μαθήσεσθαι τὴν ῥητορικὴν*”). Y en 460b: *...siguiendo el mismo razonamiento [el de la analogía técnica], el que conoce lo justo, ¿no es justo?* (*Οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τα δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος*”). Y en el mismo sentido Polo en su primera intervención (460b-c). Ser injusto (o justo) es, pues, cuestión de

conocimiento e ignorancia, de conocimiento práctico de las cosas buenas y malas para los hombres mas que de los principios de los que pueda derivar la moralidad, de recto juicio análogo al de las técnicas y las artes: es lo que se intentaba dilucidar en el *Eutidemo* y en el *Protágoras*, y en lo que consiste, según J. Vives, el avance del *Gorgias*³⁶⁴ en lo que se refiere a una mayor determinación de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo para los hombres.

Que debe haber cierta conexión entre el conocimiento y la buena conducción de la vida es algo que se manifiesta con claridad en la aspiración general, no sólo platónica, a que la educación pueda redimir todos los males humanos³⁶⁵; y esta conexión quiere decir que si bien todos los hombres hacen lo que juzgan satisfactorio y bueno para ellos, es claro que el que conoce añade una calidad a su acción que no tiene la del que no conoce³⁶⁶. Por lo que dada esta vinculación de la injusticia con el conocimiento y la ignorancia, parece corresponderle más la categoría de malformación o deformidad que se le asigna en *Sofista* 227e-228a ss. que la de enfermedad que se le atribuye en el *Gorgias*. Y es que, aunque una y otra puedan ser objeto del tratamiento adecuado para remediarlas, parece que a la injusticia le corresponde mejor ser un tipo de mal que deba ser tratado con la instrucción más que con el castigo al que constantemente se asimila la curación y la medicina. Y en este caso, se podría distinguir una injusticia remota entendida como ignorancia radical de lo justo y de lo bueno, de una injusticia próxima entendida como los actos injustos que se cometen en virtud del desajuste interior en que consiste la enfermedad.' Aquella sería la deformidad que puede ser corregida con la instrucción rehabilitadora, y ésta, la enfermedad de delinquir, objeto del tratamiento terapéutico del castigo.

³⁶⁴ J. Vives, 1961, 111-115.

³⁶⁵ G.M.A. Grube, 1973, 329.

³⁶⁶ De manera parecida lo expresa Zeller que considera que éste es el mérito socrático y no el de haber reclamado un reforma de la vida moral, cosa que también había hecho Aristófanes, por ejemplo. E. Zeller, 1884, II, 101-107.

Es además, fea la injusticia, en tanto que opuesta a lo justo, que es bello en tanto que justo (*δίκαια πάντα καλά ἔστιν, καθ' ὅσον δίκαια*) (476b); y es fea porque, al ser lo contrario de lo justo, no produce placer alguno ni posee finalidad o función por la que pudiera ser invocada como ayuda en las circunstancias difíciles, como equivocadamente creen los que viven en la ignorancia remota de la injusticia total cuyo caso ha sido analizado por Sócrates en 471b ss. a propósito del tirano Arquelaos. Y es fea, según la concepción presentada en 508a y desarrollada en *República* 399-402, porque niega el ajuste armónico con el todo haciendo que el hombre injusto sea incapaz de adecuarse a las instancias que definen su condición de hombre, al otro hombre, a la ciudad y al universo. Y, aunque Polo crea lo contrario (470d), los hombres injustos no son felices sino desgraciados; las palabras injusticia e infelicidad tienen incluso valor de sinónimos (471a) y la razón es que nadie puede ser feliz viviendo en la enfermedad y en el mal, si se acepta que el deseo de felicidad es el último de los deseos, universal y común en tanto que deseo de lo bueno³⁶⁷, y aceptado el carácter alternativo y no simultáneo que tienen felicidad y bienes, por un lado, e infelicidad y males, por el otro.

En cuanto a lo segundo, el contenido de los actos injustos, Platón presenta a lo largo del texto una relación de actuaciones y actitudes a las que califica como injustas y que enumeramos a continuación:

a. Es injusto privar a alguien de su reputación (*τὴν δόξαν ἀφαιρεῖσθαι*) (457b). Está hablando Gorgias de la potencia de la retórica y de su superioridad sobre todas las artes; el orador, dice, es capaz de hablar contra toda clase de

³⁶⁷

Banquete, 205a

hombres y sobre las cuestiones más diversas, pero esta superioridad no le permite privar de su reputación a los demás profesionales, pues tal actuación sería injusta. Son escrúpulos de Gorgias que no tiene Calicles y la nueva generación que él representa, y que significan reconocimiento del otro y de las actividades y trabajos ajenos como algo estimable y que exige reconocimiento. El acto por el que se priva a otro de la estimación pública es, por tanto, injusto y atenta, además, contra la dignidad y diversidad de las artes.

b. En relación con lo anterior, es injusto no matizar debidamente en los juicios de valor; este principio se quebranta cuando alguien atribuye el mal uso que un hombre cualquiera puede hacer de la técnica en la que es experto al maestro que se la enseñó y no a él que es quien la usa incorrectamente (... οὐ τὸν διδάξαντα δεῖ μισεῖν τε καὶ ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων. Ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἐπὶ δικαίᾳ χρειᾷ παρέδωκεν, ὁ δ' ἐναντίως χρῆται) (456d y 457b-c). Es Gorgias quien habla y ejemplifica el principio anterior con el caso de un malhechor que usa indebidamente el arte de la esgrima y las demás artes de la palestra: este hombre usa mal la superioridad que le proporciona el conocimiento del arte, pero sería injusto acusar a los maestros de la palestra del mal uso que de ellas hacen los malhechores. Tratando, pues, de medios y fines, es injusto atribuir la maldad de un fin a quien sólo actuó como transmisor de la neutralidad de un medio.

c. Es injusto, en el trato con los iguales, el uso de procedimientos y tácticas que favorezcan la desigualdad en beneficio de una parte (Ἐὰν μὲν οὖν καὶ ἐγὼ σοῦ ἀποκρινομένου μὴ ἔχω ὅ τι χρήσωμαι, ἀπότεινε καὶ σὺ λόγον, ἔὰν δὲ ἔχω, ἔα με χρῆσθαι δίκαιον γάρ) (465e-466a). Es Sócrates quien lo dice en los primeros momentos de la conversación con Polo, en los que tanto insiste en las cuestiones de procedimiento. En contra de su costumbre, Sócrates ha tenido que explicarle a Polo el sentido de sus respuestas breves, por lo que establece el

principio que ofrece a su interlocutor: que éste haga lo mismo, pues la situación privilegiada de uno de los interlocutores sería injusta. En la conversación general y en la filosófica, en particular, se comete un acto injusto cuando uno de los interlocutores se coloca en una posición de desigualdad y privilegio.

d. Es injusto tratar de poseer más que los otros (... καὶ τοῦτο ἐστὶν ἀδικεῖν, τὸ πλεόν τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν) (483c) o, como traduce Croiset, 'l'injustice consiste essentiellement à vouloir s'élever au-dessus des autres'³⁶⁸, pues no es exactamente lo mismo querer poseer más que los otros que buscar ser superior a los otros en cualquier otra dimensión que no sea la de la propiedad, estrictamente hablando. Hay, en efecto, formas sutiles de posesión y poder que elevan y destacan a alguien sobre los demás y que no coinciden necesariamente con la posesión de bienes y la riqueza. Sea en un sentido o en otro³⁶⁹, es Calicles quien habla acusando a la multitud y a los débiles de ser los autores de esa concepción de la injusticia que él, en nombre de la ley natural, condena y combate. El principio es una clara afirmación del valor democrático de la *isonomía* y, como tal, es combatido por Calicles quien, como sabemos, está a favor de la tiranía y la oligarquía. Pero este hombre que combate la democracia en nombre de la ley natural es, al mismo tiempo, un político en activo (515a) que acepta formalmente el sistema democrático (512c) hasta el punto de estar dispuesto a cambiar de opinión, si hace falta, para adular al pueblo del que depende y al que desprecia (481e). Sócrates le ha hecho ver esta contradicción: Calicles es un demócrata formal que tiene en su interior un corazón de tirano³⁷⁰. El Sócrates del *Gorgias*, que sí es un crítico del sistema y que dice que no necesita adular a la gente para realizar la indagación y el examen, sí está dispuesto, por el contrario, a defender el postulado de la *isonomía* sin el que no

³⁶⁸

A. Croiset, 1984, 162

³⁶⁹

Pues los dos sentidos son defendibles en el contexto.

³⁷⁰

G. Reale *ad loc.* (1990, 110)

hay sistema democrático. El contraste es fuerte y, muy probablemente, buscado deliberadamente por Platón: no toda declaración de principios, parece querer decir, tiene por qué coincidir con los intereses reales de quienes la proclaman. En la lectura del texto se advierte la complacencia de Platón en la incoherencia del personaje de Calicles: es Sócrates quien proclama que es justo conservar y mantener la igualdad, no sólo por ley, sino también por naturaleza (οὐ νόμῳ... δίκαιον τὸ ἴσον ἔχειν, ἀλλὰ καὶ φύσει) (489a). Esta conclusión, obtenida en un argumento *et oppositum*, merece ser destacada. El Sócrates que la formula es aquí un apologista de la isonomía frente a la violencia de los poderosos y un valedor de las leyes democráticas frente a la presencia incivil de la ley natural calicleana. Calicles mismo debería aceptar esta conclusión, que está obtenida de sus propias premisas, si no fuera porque la coherencia no figura entre sus cualidades y no la estima en quien sí la tiene (490e). A Sócrates, tanto como a Platón, debían desagradarle los cantos a los excesos naturales para los que no veían otro remedio que la educación y la vida en la ciudad³⁷¹, y a la irritabilidad y a la violencia las consideran atributos del hombre injusto. El hombre fuerte calicleano y la naturaleza que él mismo dice encarnar son la expresión acabada de la injusticia, su modelo y arquetipo.

e. Es injusto no actuar convenientemente con respecto a los hombres (περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων ... ἂν πράττοι) (507a-b). El principio está formulado en el contexto de la implicación recíproca de las virtudes, el tema recurrente de *Laques*, *Protágoras*, *Menón* y *República*, en el que se quiere significar que la parte está siempre referida al todo³⁷². Nosotros reparamos en el hecho de que hay una actuación conveniente con respecto a los hombres que es la

³⁷¹ Protágoras 327d: *...piensa ahora que, incluso el que te parezca el hombre más injusto entre los educados en las leyes, ese mismo sería justo y un entendido en ese asunto si hubiera que juzgarlo en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud, es decir, que fueran unos salvajes ... En verdad que si te encontraras entre tales gentes ... te quejarías echando de menos la maldad de los tipos de aquí.*

³⁷² Dodds añade. 'The moral life is not an addible total of virtuous conduct, as if it were the keeping of so many separate rules, but a system of behaviour controlled by a single τάξις (335).

actuación justa, en la que parece afirmarse la existencia de un cierto deber³⁷³ en la relación con el otro hombre y en cuyo incumplimiento radica la injusticia. Las relaciones humanas que no se ajustan a un cierto deber mutuo son, pues, el lugar donde aparece la injusticia. Y dado el contexto general en el que se está tratando de la unidad de la virtud, parece que se apunta aquí a una división de la justicia en general o cósmica, por una parte, que regula y armoniza la totalidad de lo existente, y justicias particulares, por otra, como la aquí aludida, que normaliza las relaciones entre los hombres en cuanto que son miembros no sólo del todo universal sino también del todo que configura la ciudad. Así, en la medida en que el texto habla de las mutuas obligaciones de los hombres, la injusticia queda definida como el quebrantamiento de esas relaciones recíprocas, tal como ha sido estudiado en los puntos a y b: privar a alguien de la reputación, fomentar un trato desigual entre los iguales, así como en el punto inmediato anterior: la afirmación del estado de naturaleza que quiere instaurar unas relaciones presididas por la desigualdad y en la que no tienen cabida estas mutuas obligaciones.

f. También se califica de injusto el haber llenado la ciudad de puertos, arsenales, murallas e impuestos, como hicieron los políticos del pasado a los que admira Calicles (*Ἄνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων ...καὶ τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασιν τὴν πόλιν*) (519a). Es la política imperialista del prestigio ateniense la que es calificada de injusta. Actos injustos son, por tanto, las actuaciones políticas dirigidas al 'engrandecimiento de Atenas' (ibíd.) que, por falta de recto juicio, equivocan el fin y los medios: aquel, poniéndolo en el poder y la hegemonía entre las ciudades griegas; éstos, en cuanto que falta el uso bueno y recto (*ὀρθή χρήση*) de lo que siendo por sí mismo ambivalente como las construcciones o los impuestos, es usado de manera torpe³⁷⁴. Esta condena del imperialismo dota de un nuevo contenido a la noción de

³⁷³ Así lo traduce M. Canto, 270-271.

³⁷⁴ H. Gundert, 1977, 226

injusticia: la falta de moderación en las relaciones entre las ciudades griegas en política exterior³⁷⁵, así como el dispendio de la riqueza pública en construcciones destinadas al fortalecimiento de esa política, en lo interior. La injusticia, por tanto, se predica también de las relaciones interestatales.

En cuanto a lo tercero, las recomendaciones para evitar o prevenir la injusticia, conviene destacar:

a. La vigilancia y el cuidado que cada cual debe poner sobre sí mismo a fin de no cometer injusticia (... *αὐτὸν ἑαυτὸν μάλιστα φυλάττειν ὅπως μὴ ἀδικήσῃ* ...) (480a) y que habrá que poner en relación con la diaíresis presentada en 520c-e entre construcción/administración y preparación atlética/mejoramiento moral. Se insiste aquí en la misma idea: el no cometer injusticia, en cualquiera de los sentidos que hemos analizado, requiere una atención de cada uno sobre sí mismo semejante a la del atleta que quiere conseguir rapidez en las carreras y se ejercita y mejora cada día y trata de no perder la cualidad que gana con el esfuerzo diario³⁷⁶. Esta semejanza queda aclarada con la recomendación siguiente.

b. Se requiere poder (*δύναμις*) y arte (*τέχνη*) para no cometer injusticia (510a), y si este poder y arte no se aprende (*μάθη*) y ejercita (*ἀσκήσῃ*) es seguro que se cometerá la injusticia. El aprendizaje y el ejercicio son los requisitos para la adquisición de cualquier técnica y sin ellos, el atleta del que hablábamos (520c) no adquiriría nunca la destreza que el arte requiere. El principio que rige la

³⁷⁵ Puede verse cómo en *República* 469b-471c condena Platón la guerra entre las ciudades griegas y el trato cruel de los griegos cuando luchan entre sí. En *Sofista* 227b se permite una broma sobre el ejército que al traductor del diálogo N.L. Cordero le parece 'un esbozo de antimilitarismo'. Dice Platón: *No concibe que, respecto a la caza, sea más solemne la estrategia militar que la técnica de atrapar piojos, salvo que casi siempre la primera es más pretenciosa* (1988, 360)

³⁷⁶ Esta necesidad de la vigilancia personal con el fin de no cometer injusticia está muy cerca de la noción aristotélica de *ἔξις* o hábito como punto de amarre en pautas de conducta personalmente construidas o socialmente propuestas que facilitan y regulan la corrección de la vida cotidiana. Puede verse sobre la cuestión la interpretación de la noción aristotélica de *ἔξις* en A. Domènech, 1989, 97-102

transmisión y aprendizaje de todas las técnicas particulares es también válido para la técnica política del cuidado del alma. Dodds interpreta aquí el poder como la capacidad de conocer los verdaderos intereses humanos y técnica como la ciencia moral que capacita para distinguir los placeres buenos de los malos, tarea para la que en 500a se decía que era necesario un hombre experimentado³⁷⁷. Pero no compartimos su opinión de que Platón no expone en el *Gorgias* ni el contenido ni el método de esta técnica, limitándose tan sólo a decir que la hay y que, evidentemente, se opone a la práctica política que Calicles representa³⁷⁸. Es cierto que no hay en el *Gorgias* ningún prontuario que responda a la cuestión de cómo no cometer injusticia con fórmulas breves y precisas y adaptables a las más diversas situaciones de la vida con garantía de éxito; tampoco son frecuentes en Platón las explicaciones minuciosas o las recomendaciones detalladas acerca de cómo hay que llevar a la vida diaria los principios que deben informarla³⁷⁹. Pero creemos que sí hay materiales suficientes como para formar el contenido y el método de esta técnica de la que dice Dodds que no está expuesta en el *Gorgias*. Son: la concepción de la política como técnica de la salud del alma, los análisis de técnica, salud y enfermedad, la precisión de los conceptos de orden, proporción, bien, mal, justo, injusto, moderación, desenfreno, y, en ocasiones, la presentación de las figuras que los encarnan, la aparición del filósofo como contrafigura y reverso de la política ateniense, la propuesta de un procedimiento para el diálogo, la expresión de un criterio de validez de la actuación pública. Y con tales elementos es claro que puede quedar articulado el contenido y el método de tal técnica.

Por lo demás, esta exigencia de poder y arte para la prevención de la injusticia está puesta por Platón en relación con la cuestión de la

³⁷⁷ Dodds, 343.

³⁷⁸ *Ibíd.*

³⁷⁹ Con excepción del afán reglamentista de *Leyes*.

virtud-conocimiento. En 509e, a continuación de haber expuesto la necesidad de aprendizaje y ejercicio, establece la relación: ... *cuando nos pusimos de acuerdo en que nadie obra mal voluntariamente, sino que todos los que obran injustamente lo hacen contra su voluntad* (ἤνικα ὡμολογήσαμεν μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν, ἀλλ' ἀκούοντας τοὺς ἀδικούντας πάντας ἀδικεῖν). Por consiguiente, quien actúa mal e injustamente es alguien que o bien no ha adquirido el poder y la técnica necesarios para no actuar de ese modo, o bien alguien que los ha adquirido pero no los ejercita como es debido. Y si a la posesión de este poder la entendemos como *areté*³⁸⁰, hemos de concluir en que es una *areté* que puede ser enseñada y, al mismo tiempo, en que no basta con que sea transmitida sino que requiere repetición y ejercicio³⁸¹. Las dificultades sobre la cuestión de su enseñabilidad parecen provenir de una interpretación excesivamente literal de la analogía que guarda con las restantes técnicas, interpretación que tiende a incluirla en la nómina de las técnicas particulares sin establecer los distanciamientos pertinentes. Por lo que es conveniente tener en cuenta, en primer lugar, que si no hay maestros que sepan enseñarla no es porque, de suyo, la técnica en cuestión sea inenseñable, sino porque los maestros que en Atenas dicen estar capacitados para realizar su enseñanza no son tales maestros; y, en segundo lugar, conviene no olvidar el carácter propio de esta enseñanza, la cual no puede realizarse como la de las técnicas particulares en un curso en el que se pueden precisar la duración y los contenidos que se transmiten, sino de la manera muy distinta del intento de comunicación de una actitud o disposición ante las cuestiones que afectan a los hombres en tanto que hombres. Mas que de un contenido se trata de una manera o método, la manera del autoconocimiento y el examen permanentes, la autoexigencia de no admitir mas que lo racionalmente aceptable. Así es como Vlastos considera que debe entenderse esta paradoja del socratismo sobre la enseñanza de la virtud por parte de un maestro que era sabio sin saber o terapeuta

³⁸⁰ Nada más lógico pues produce la excelencia al librar de la comisión de la injusticia.

³⁸¹ *Protágoras*, 350a: ... *si lo prefieres así, los entendidos son más intrépidos que los no entendidos, y una vez que han aprendido, más de lo que eran ellos mismos antes de aprender.*

del alma sin mas receta que la exigencia del examen³⁸².

c. Por último, es a la injusticia a lo que debe tener miedo el hombre que es razonable y valiente; el que es, en cambio, irracional y cobarde no le tiene miedo a ser injusto y, por el contrario, sí teme a la muerte (Αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ἀποθνήσκειν οὐδεὶς φοβεῖται, ὅστις μὴ παντάπασιν ἀλόγιστός τε καὶ ἄνανδρός ἔστιν, τὸ δὲ ἀδικεῖν φοβεῖται) (522e). Es el trastrocamiento socrático de las cosas apreciables y temibles según el cual es a la injusticia y no a la muerte a lo que hay que enfrentarse con temor³⁸³. La recomendación aparece al final del diálogo y es inmediatamente anterior al comienzo del relato escatológico con que el diálogo termina; tiene, por tanto, cierto valor conclusivo. No se trata de poner la razón al servicio de la defensa de la vida propia como hace la política de la supervivencia en el medio ciudadano hostil, sino que la razón y el ánimo deben tener como fin el cumplimiento de una vida en la que la injusticia es el mal al que hay que temer más que a la enfermedad y a la muerte.

2. LA COBARDÍA COMO ENFERMEDAD DEL ALMA

Como enfermedad es, por definición, fea (477d) y mala (498c) y consiste en buscar lo que no se debe buscar o huir de lo que no se debe huir (οὔτε διώκειν οὔτε φεύγειν ἅ μὴ προσήκει) así como en no saber mantenerse firme donde conviene (... καὶ ὑπομένοντα καρτερεῖν ὅπου δεῖ) (507b)³⁸⁴. El texto aclara,

³⁸² G. Vlastos, 1964, 145.

³⁸³ *Apología*, 39a: *Hay muchos medios, en cada ocasión de peligro, de evitar la muerte, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte. Ahora yo, como soy lento y viejo, he sido alcanzado por la más lenta de las dos.*

³⁸⁴

En *República*, 429c-430c se define el valor de manera semejante y aludiendo, al igual que en el texto del *Gorgias*, al doble carácter de saber lo que hay que temer y conservar y mantener lo que conviene: *Esta fuerza y preservación en toda circunstancia de la opinión recta y legítima acerca de las cosas que han de ser tenidas y de las que no, es lo que yo llamo valor.*

además, como objeto de la equivocada búsqueda y huida del cobarde cosas, hombres, placeres y penas (*καὶ πράγματα καὶ ἀνθρώπους καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας...*) (ibid.), con los que el cobarde no sabe mantener las adecuadas relaciones. Le falta también la estabilidad necesaria para mantenerse donde debe; no sabe, por ejemplo, permanecer en la posición propia en la que conviene permanecer, si es la correcta, y que es una versatilidad de la que suele abusar el hombre público (491b-c).

Es también la cobardía una clase de conducta que suele tener el enfermo con respecto al médico al que teme (456b), por lo que Gorgias ha afirmado la necesidad de que el médico se haga acompañar de algún experto en el arte de persuadir a fin de facilitar la administración de la medicina y la eficacia del tratamiento (456b). Esta actitud cobarde de muchos enfermos debe ser vencida mediante una entrega al médico llena de confianza, según una imagen que se repite en 475d y 480c. En la primera de ellas se pide la entrega valiente a la razón como a un médico (*γενναίως τῷ λόγῳ ὡς περ ἰατρῶν...*) y en la segunda se pide la misma entrega al juez que al médico (*...ἀνδρείως ὡς περ τεμνῆν καὶ καίεν ἰατρῶν...*). La razón, el juez y el médico quedan equiparados y puede establecerse entre ellos la correspondencia según la cual el juez es médico, la razón también es médica y, además, jueza, y, a su propia vez, el juez y el médico se igualan a la razón a la que representan como principio normativo y regulador ante la enfermedad y el mal. El contexto de ambas imágenes es el de la conversación filosófica en 475a; a la razón que los interlocutores comparten hay que entregarse venciendo la cobardía que, ante el desvanecimiento de la propia opinión, pueda sufrir alguno de los interlocutores³⁸⁵. Y el contexto de 480c es el reconocimiento de la propia enfermedad de la injusticia que nos debe llevar ante el juez como ante

³⁸⁵

Cfr. II, 4.

el médico, venciendo la cobardía y dentro, por tanto, de la doctrina general del castigo-purificación.

La cobardía figura también, junto con la pereza, la charlatanería y la avaricia, entre los efectos negativos que tuvo para los atenienses la decisión de Pericles de establecer estipendios para los servicios públicos (Ταυτὶ γὰρ ἔγωγε ἀκούω, Περικλεῖα πεποιηκέναι Ἀθηναίους ἀργούς καὶ δειλοὺς καὶ λάλους καὶ φιλαπγύρους, εἰς μισθοφορίαν πρῶτον καταστήσαντα) (515e). Es, desde cierto punto de vista, la crítica más clara a la política democrática ateniense (tal como ve Wilamowitz el tono general del *Gorgias* en relación con el escrito de Polícrates³⁸⁶), pues la política de estipendios permitía la igualdad real de los ciudadanos en el ejercicio de los cargos públicos. Este punto de vista es correcto, pero la crítica platónica a las dietas y gratificaciones debe ser entendida, no obstante, dentro del marco general de la doctrina del recto uso de todo aquello que es de por sí neutro: no las dietas sino el uso que los ciudadanos hacen de ella es lo que los vuelve cobardes y perezosos. Pues la aspiración al estipendio convierte en fin lo que era un medio de buen funcionamiento de las instituciones, y consigue en el que lo percibe un obediente plegamiento a las instrucciones del jefe de grupo y un abandono de las propias iniciativas y responsabilidades. Y así, lo que fue concebido como medio para la igualdad real, acaba siendo un instrumento más de la política que aleja de la vida recta y del mejoramiento moral, que es la política, sea democrática o tiránica, que el *Gorgias* condena.

No es cobardía ni enfermedad del alma, en cambio, (y el autor del *Gorgias* lo repite enfáticamente) la incapacidad que Calicles ve en Sócrates para defenderse a sí mismo o a sus amigos y allegados o su falta de habilidad para librarse él mismo o librar a otros de los más graves peligros (508c). Pues esta incapacidad

³⁸⁶

U. Wilamowitz, II, 1962, 99-104

tiene lugar dentro del universo de la política que Sócrates rechaza; por el contrario, en el orden que él propone, él es el competente y el experto que realiza con valentía lo que ese orden exige, la posesión del poder y el arte que libra de cometer injusticia (509e). Así entiende A. Diès la defensa de la posición socrática como apología *pro morte* y apología de los discípulos³⁸⁷: el maestro no hizo la defensa usual en Atenas no por miedo o cobardía sino porque así lo quiso libremente; el socrático, a su vez, no es medroso o inhábil y débil, sino un hombre que defiende una práctica racional y política distinta a la practicada en la ciudad a la que, sin embargo, respeta con la piedad y coherencia que se describen en el *Critón*.

3. LA IMPIEDAD COMO ENFERMEDAD DEL ALMA

Impío³⁸⁸ es el hombre que no sabe actuar convenientemente con respecto a los dioses (507b) o que dice y hace algo injusto contra ellos (522d), definición que retoma el planteamiento de *Eutifrón*³⁸⁹ sobre el carácter moral e inmutable de lo piadoso. En la enfermedad y en el mal las partes se implican mutuamente al igual que en la salud y en el bien; de ahí que el hombre que vive con el alma malsana vive también con un alma injusta, corrompida e impía (479b). En 507e se vincula a la impiedad con la intemperancia (*ἀκολασία*), a la que se atribuye un cierto valor de causa con respecto a los males que hay en el alma enferma, de manera idéntica a como la moderación lo es con respecto a los bienes del alma sana.

Unida a la injusticia aparece la impiedad en 481a donde se afirma, sin entrar en detalles, que hay una manera injusta e impía de gastar el dinero

³⁸⁷

A. Diès, 1972,

³⁸⁸

² *Ἄνοσιος, ἄθεος*. No figura *ἄσεβής, ἀσέβεια* en el texto del *Gorgias*.

³⁸⁹

Sobre todo *Eutifrón*, 12d

(*χρυσίον*) en uno mismo y en los allegados propios. No parece que se trate de que un acto o unas prácticas determinadas conviertan en impía la inversión del dinero, sino, más bien, de que es la vida de intemperancia y desenfreno, de la que la impiedad es parte indisoluble, la que hace que también el uso del dinero pueda ser un uso impío. Así se sigue de la afirmación hecha en 507e: el hombre que dedica la vida a la satisfacción inacabable de sus deseos no puede ser grato a ningún dios, pues no es capaz de convivencia (*κοινωνία*) ni de amistad (*φιλία*) que son los principios que gobiernan y mantienen unidos (*συνέχειν*) al cielo y a la tierra. Estos principios son los que quebranta el libertino que es, por ello, impío, pues se desgaja de la unidad universal y pretende vivir como parte separada del conjunto oponiendo a la ley de la proporción la ley de la *pleonexía*³⁹⁰. Tal es el fundamento de la impiedad de los hombres inmoderados.

Es destacable también que en el establecimiento de este fundamento para la impiedad (508a) se habla de los dioses como sometidos ellos también a la ley de la proporción universal y como uno de los términos regidos por la igualdad geométrica³⁹¹. No creemos que el texto se refiera en primera intención, como es usual poner de relieve entre los comentaristas³⁹², a la dimensión política de esa igualdad como respuesta pitagórica a la igualdad democrática, sino que su intención primera parece cosmológica y de ella derivarían las consecuencias políticas y morales aludidas. El ritmo y la armonía universales que la proporción geométrica expresa es el modelo cosmológico de las relaciones entre las partes del conjunto y modelo, por tanto, para la conducta del hombre que debe conocer la proporción y expresarla en la rectitud de su vida.

³⁹⁰ Dodds, 340

³⁹¹ Ambas afirmaciones parecen estar en relación con el problema que, a propósito de la piedad, plantea el *Eutifrón* 7d ss. ¿Lo bueno lo es porque los dioses así lo quieren o lo quieren porque ya es bueno? El texto del *Gorgias* apunta a la segunda solución incluyendo a los dioses en una disposición universal a la que también ellos están sometidos.

³⁹² Dodds (339) no entra en el problema moral ni en el de los dioses afectados por la proporción; tampoco G. Reale (173) y M. Canto (348) que siguen a Dodds.

Y, en fin, en 525d aparecen los tiranos, los reyes y príncipes y los que gobiernan en las ciudades como autores de los delitos más graves e impíos. El particular, por el contrario, ha vivido piadosamente y en la cercanía de la verdad (526c). La impiedad parece, así, atributo del poderoso no por serlo, sino por la facilidad para la vida injusta e impía que el poder proporciona.

4. EL PODER COMO ENFERMEDAD DEL ALMA

Es la cualidad que tienen el hombre fuerte de Calicles y el tirano envidiado por Polo y que consiste en la fuerza necesaria para poseer más que los demás y en la facultad de disponer libremente de los deseos sin que nada o nadie los limite (Ἐπεὶ γε οἷς ἐξ ἀρχῆς ὑπῆρξεν ἢ βασιλέων ἔεσιν εἶναι ἢ αὐτοὺς τῇ φύσει ἰκανοὺς ἐκπορίσασθαι ἀρχὴν τινα ἢ τυραννίδα ἢ δυναστείαν, τί τῇ ἀληθείᾳ αἰσχίον καὶ κάκιον εἶη σωφροσύνης τούτοις τοῖς ἀνθρώποις;) (492b). Tanto Polo como Calicles distinguen, por una parte, la disposición natural para el poder, y por otra, el hecho mismo de poseerlo y disfrutarlo y que, en ocasiones, no se corresponden aunque sea lo deseable que coincidan. Sócrates, a su vez, ve en esa fuerza irracional y en ese afán posesivo el mal y la enfermedad. La forma directa del poder es la que ejercen tiranos y oligarcas que ven cumplidamente realizados sus deseos de posesión y su voluntad omnipotente. Pero hay otras formas de ser poderoso que son indirectas pero no por ello menos deseables: la del amigo del tirano (510c-d) que lo ejerce en la sombra influyendo en la voluntad del poderoso; la del orador que posee el conocimiento del arte universal con el que hacer cambiar de opinión con la magia de la palabra a la asamblea constituida (456b-e) y la del maestro de *areté*, el poder cultural privatizado por los sofistas (520d-e).

Más atrás³⁹³ hemos señalado la desigualdad real y social que el afán posesivo del poderoso crea en la ciudad y a la que Sócrates oponía, argumentativamente, la necesidad de atender los derechos de la multitud y de los débiles. Reparamos ahora en que esa desigualdad es condenada por ser el resultado de la *hybris* de aquellos que quieren ser más que los otros y por ser una violencia que se hace al orden natural (verdadero, en la mente platónica); es, por ello mismo, una desigualdad introducida no por naturaleza sino por convención arbitraria. Esta desigualdad, que tiene un origen tan violento y arbitrario, ha de ser corregida y eliminada en su causa, y el afán posesivo de los poderosos, limitado y educado. Esa manera de entender el poder significa la ruptura de la armonía y proporción universales y sus protagonistas intentan vivir desmembradamente la afirmación de su poder en la ignorancia del orden que rige a los hombres y a la ciudad.

Por ello, el poder es causa de desorden e infamia (*ἀσυμετρίας τε καὶ αἰσχροτήτος*) en el alma (525a), corrompe el alma y la hace perversa (511a), hasta el punto de que los hombres que llegan a ser más perversos salen de entre los poderosos (*Ἀλλὰ γάρ, ὧ Καλλίκλεις, ἐκ τῶν δυναμένων εἰσὶ καὶ οἱ σφόδρα πονηροὶ γιγνόμενοι ἄνθρωποι*) (526b), y, en fin, es causa de que los poderosos se conviertan en hombres que cometen los delitos más graves e impíos (525d). Habrá que concluir, por tanto, que la desigualdad que causa el poderoso en la ciudad figura entre los más graves delitos del código platónico y es causa de los más graves conflictos interiores. No es de extrañar, pues, que frente a todo aquel que manifestara deseo de gobernar y tener poder, Platón sintiera tanto recelo y quisiera tomar tantas precauciones³⁹⁴.

³⁹³

III, 1.

³⁹⁴

República 347d: *Porque si hubiera una ciudad formada toda ella por hombres de bien, habría probablemente lucha por no gobernar, como ahora la hay por gobernar, y entonces se haría claro que el verdadero gobernante no está en realidad para atender a su propio bien, sino al del gobernado...*

5. LA INSENSATEZ Y LA INTEMPERANCIA COMO ENFERMEDADES DEL ALMA

La insensatez³⁹⁵ es la falta de buen juicio práctico que lleva a hacer lo que no se debe hacer (...τὰ μὴ προσήκοντα πράττων) (507a), por lo que el alma insensata es un alma mala (ibíd.). A partir de 493a la doctrina se ilustra con la alegoría de la tinaja y el cedazo, puesta en boca de un 'sabio' o de 'cierto hombre ingenioso', quizás de Sicilia o de Italia³⁹⁶. La alegoría describe al alma humana como poseedora de una parte en la que se encuentran las pasiones y que se distingue por ser seducible y cambiante, obediente y dócil; esta parte del alma, quizás por su carácter receptivo y pasivo, se asemeja a un receptáculo como tinaja o tonel. Los insensatos tienen esa parte del alma agujereada, dado su carácter insaciable y siempre abierto (... τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν) (493b). El mismo hombre ingenioso que relata la alegoría llama ahora no iniciados (ἀμύητοι) a los insensatos y pasa a describir lo que ocurre en la situación no visible (ἀειδής) del Hades: allí los insensatos llevarán agua al tonel agujereado con un colador o cedazo (lógicamente agujereado) que representa su propia alma agujereada e incapaz de retener nada a causa de la incredulidad y el olvido.

La alegoría presenta varios juegos de palabras y de etimologías³⁹⁷ y algunos elementos destacables como son los siguientes:

1. La escasa claridad de algunos momentos de la narración. Por ejemplo, se dice que en el alma hay, al menos, dos partes, una de las cuales es ésta en la

³⁹⁵ Ἀνοήτος en la mayoría de los lugares; ἄφρων en sólo cuatro ocasiones: 497e, 498a, 498b y 507a.

³⁹⁶ Lo que ha hecho pensar a los estudiosos en el origen órfico, pitagórico u órfico-pitagórico de la alegoría. Una exposición documentada sobre el problema puede encontrarse en E. Ruiz Yamuza, 1986, para quien el relato no llega a constituir un mito por su ausencia de rasgos formales, la importancia que se concede a la etimología y el carácter de racionalización trazado sobre un fondo de mito más antiguo. Para esta autora es, sin embargo, muy importante porque conduce al mito final (31-32).

³⁹⁷ Πύθανος - πῖθος (dócil-tinaja); ἀνοήτος - ἀμύητος (insensato-no iniciado); ἄδης - ἀειδής (Hades-invisible). Vid. A. Croiset *ad loc.* (176).

que se encuentran las pasiones³⁹⁸, y de la otra parte no se dice nada, aunque parece prudente suponer que es la razón, pues esa división era conocida y popular en la época³⁹⁹. Pues bien, en todos los hombres, tanto sensatos como insensatos, la parte del alma en la que están las pasiones es calificada de fácilmente seducible y permanentemente vacilante (... ὅν οἶον ἀναπεύθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω) (493b), y por su docilidad y obediencia se la compara a una tinaja. El alma apetitiva es, pues, en todos los hombres, obediente y pasiva; en los hombres sensatos habrá que entender esa docilidad y obediencia con respecto a la razón que, en ellos, es quien dirige y gobierna a la otra parte. Pero en el caso de los hombres insensatos no se sabe a quién obedece el alma apetitiva o por quien es seducida, pues también en ellos es pasiva y obediente. No parece que sea obediente a la razón o seducida por ella pues ese no es el caso de los insensatos *ex definitione*; tampoco por ella misma, actividad imposible dada su pasividad y carácter de recipiente vacío; y si es por los estímulos exteriores, tampoco queda claro en la alegoría y no concuerda, además, con una de las maneras como puede interpretarse el cedazo agujereado de 493c.

2. Cuando pasa el narrador desde la situación visible de la vida presente a la invisible del Hades (493b), nos dice que en éste los insensatos tendrán la mayor de las desgracias al tener que llevar agua con un cedazo agujereado a la tinaja agujereada, y añade que el cedazo es el alma insensata, incapaz de retener nada por incredulidad y olvido. Pero no dice nada más acerca de la tinaja misma, por lo que no sabemos si es una tinaja cualquiera, cuya única función es la de contribuir a la descripción del castigo penoso e inútil que sufre el alma insensata después de la muerte, o, por el contrario, si la tinaja es la parte del alma en la que están las pasiones tal como se había dicho desde el comienzo de la alegoría. El texto no lo aclara: ... καὶ φοροεῖν εἰς τὸν τετραμμένον πίθον ὕδωρ ἑτέρω τοιούτω

³⁹⁸ Para la cuestión de la división tripartita del alma y su posible origen pitagórico mantenido por Taylor y Burnet, puede verse Dodds (300) quien defiende que aquí sólo se habla de dos partes.

³⁹⁹ Dodds, *loc.cit.*

τετρημένῳ κοσκίνῳ. Tampoco hay claridad en lo que se refiere al cedazo agujereado, del que no sabemos si es el alma entera o sólo la parte de alma que no es apetitiva, y del que también ignoramos la finalidad de esa función que juega en el Hades (¿o no sólo es en el Hades?) de suministrar contenido a la vacía receptividad de la parte que es tinaja⁴⁰⁰: ¿qué significa ese agua que una parte del alma vierte en otra parte del alma, en el caso de que haya de ser entendido el cedazo como parte y no como alma entera -...τὸ δὲ κόσκινον ἄρα λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, τὴν ψυχὴν εἶναι-? Así, cuando se dice a continuación que el alma de los insensatos es incapaz de retener nada por la incredulidad y el olvido, tampoco sabemos si debemos entender el alma entera o sólo la parte que no es tinaja, sino cedazo, ya de por sí bastante agujereada. En suma, que faltan claridad y precisión en la descripción de las funciones que juegan el alma y sus partes en la alegoría. Igualmente, en lo que se refiere a la situación de vida visible y vida invisible en que puede estar el alma, cabe preguntar si el estado del alma-cedazo sólo acontece en el Hades como parte principal del castigo, según se desprende de la literalidad del texto, o, como parece exigir el contexto, es en el orden de la vida visible donde el alma insensata se manifiesta con estas incapacidades. Se entiende mejor, en efecto, que sea en la vida visible y no en el Hades donde así se exprese este alma insensata y en esta situación es donde mejor puede conectarse su estado con la herencia pitagórica e, incluso, con la doctrina de la reminiscencia⁴⁰¹.

3. Algo más clara está en la alegoría la vinculación que el narrador hace entre los insensatos y los no iniciados, en la que, además del juego de las palabras (ἀνοήτος, ἀμνήτος), trata de entender la insensatez como la falta del juicio práctico y la ausencia del conocimiento que sí tienen los iniciados de las sectas. Pues es el conocimiento quien libra de la insensatez y es el insensato el ignorante

⁴⁰⁰

Es la dificultad de interpretación que se exponía al acabar el punto inmediato anterior.

⁴⁰¹

Sobre la posible influencia de Empédocles (DK 31 (21) A93), cfr. Dodds, 304-305.

cuya alma no tiene capacidad de retención ni de memoria⁴⁰².

Por lo demás, a la insensatez se la relaciona con la intemperancia en el mismo lugar del texto y a propósito de una nueva imagen (*εἰκῶν*) que procede de la misma escuela (... *ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου...*), según le dice Sócrates a Calicles (493d). La nueva imagen se refiere a la deliberación sobre el género de vida que debe ser preferido (*Σκόπει γὰρ εἰ τοιόνδε λέγεις, περὶ τοῦ βίου ἐκατέρου, τοῦ τε σώφρονος καὶ τοῦ ἀκολάστου*) y contiene como supuesto la aceptación de la teoría del placer como saciedad y repleción. Además de estar referida a *móderados* y *disolutos*, la imagen no mienta al alma ni la identifica, entera o en parte, con las tinajas sino que éstas son simple posesión de los dos hombres que representan los dos géneros de vida. El libertino tiene los recipientes agujereados y podridos y, por ello, se ve obligado a llenarlos constantemente para no quedar expuesto a soportar los más grandes sufrimientos (ibíd.) Se describe, así, la vida inmoderada como la tarea inacabable de dar satisfacción a unos deseos que no tienen posibilidad de satisfacción, insaciabilidad que, en nueva imagen, compara Sócrates al incesante afán de los alcaravanes (494b)⁴⁰³. Es la vida del hombre al que nada le resulta suficiente y al que nada de lo que tiene le satisface (493c), el mismo que deja que los deseos se hagan irreprimibles y que, por intentar satisfacerlos siempre, acaba viviendo una vida de bandido (*ληστοῦ βίου ζῶντα*) (507e). Y es, por último, la ausencia de aquella norma y ley que configuran el orden en el que consiste la *sophrosyne* (504d) lo que hace que esta vida sea terrible, vergonzosa y desgraciada (*δεινὸς καὶ αἰσχρὸς καὶ ἄθλιος*) (499e) y causa de la infelicidad de los hombres que la viven (507c-d, 508a). En la historia de Atenas la intemperancia ha sido junto con la injusticia la causa del imperialismo y

⁴⁰² Ver II, 4.

⁴⁰³ Alcaraván es la traducción de J. Calonge (1983, 94). Para la identificación de este animal y las diversas traducciones de *χαράδριος*, puede verse J. Lasso de la Vega (1968, 113), quien, siguiendo a D'Arcy Thompson, afirma que es el *andarríos* o *quitanieves*, pájaro de la familia de los motacílidos, la *motacilla sulphurea*, de vientre amarillo, cuello, alas y pecho negros y color ceniciento por arriba.

de la política de las construcciones y obras públicas en la que aquellos políticos pusieron la honra de la ciudad.

Injusticia, cobardía, impiedad, uso irracional del poder, insensatez e intemperancia forman el contenido del alma enferma y son las enfermedades del alma. Nos preguntamos ahora por el estado de salud y los contenidos que lo configuran.

V. LA SALUD DEL ALMA

Al igual que la enfermedad, la salud es estudiada en analogía con la del cuerpo, de la que se dice en 504b que es el nombre que se da a lo que resulta del orden y la proporción (ἐκ τῆς τάξεώς τε καὶ τοῦ κόσμου) y en 504c que es lo que se origina del buen orden del cuerpo, orden que, a su vez, hace bueno nuestro cuerpo. De donde se sigue que la salud es algo bueno (467e) y valioso (479b), por lo que se la adopta de criterio de separación entre placeres buenos y malos (479b), siendo los primeros los que procuran salud al cuerpo o fuerza o cualquier condición propia, y malos los contrarios. Es también la salud aquello que más desea el enfermo y hacia lo que dirige el esfuerzo de su acción (467c). Sin embargo, hay que estar prevenidos sobre la posibilidad de un estado de salud aparente y no real (δοκοῦσαν μὲν εὐεξίαν, οὔσαν δ' οὐ) (464a), que sólo al experto no le pasa desapercibido.

En esta descripción de la salud se advierte, en primer lugar, su deuda con el *corpus* hipocrático, para el que la salud es proporción y buena mezcla de humores y potencias, y, en segundo lugar, la concepción de la salud como principio normativo de aplicación universal y fundamentado en la armonía e igualdad que aniquila la *pleonexía* de una de las partes⁴⁰⁴. Hay que destacar también la necesidad de la salud del cuerpo para la vida buena en su totalidad (...)

⁴⁰⁴ W. Jaeger, 1969, 829; P. Laín, 1976, 88-89

λυσιτελεῖ μετὰ μοχθηρίας σώματος ζῆν ἄνθρωπῳ ἄνάγκη γὰρ οὕτω καὶ ζῆν μοχθηρῶς) (505a), con lo que vemos que está presente en el *Gorgias* la concepción de la salud que el *Tímeo* desarrolla extensamente en términos de interacción, más que proporción, entre el cuerpo y el alma: la bondad de la vida comienza con el equilibrio del cuerpo y la correcta relación con el alma⁴⁰⁵.

La salud es el bien del alma del mismo modo que la enfermedad es el mal de la disensión interior y la ignorancia el mal de la fealdad y la asimetría⁴⁰⁶; es la concordia interior en la que consisten la justicia, moderación, valentía y piedad y el conocimiento que dota al alma de belleza y simetría. En el *Gorgias* hay constantes alusiones, tematizadas, a veces, al bien en general que sirven de base al establecimiento de lo que es bueno para el cuerpo y el alma de los hombres.

1. LA CARACTERIZACIÓN DEL BIEN

Es, en primer lugar, el objeto y el fin de todo lo que los hombres quieren y desean y se encuentra en ellos de manera tan arraigada que puede decirse que todos los hombres están determinados por lo bueno cuando quieren o desean, o por las cosas buenas que esperan obtener con la consecución de aquello que quieren o desean⁴⁰⁷. Y esto es así también cuando se trata de aquellas cosas intermedias que 'unas veces participan de lo bueno, otras de lo malo' (ἅ ἐνίοτε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνίοτε δὲ τοῦ κακοῦ) (468a); así, andar o estar parados

⁴⁰⁵ *Tímeo*, 88c - 89a; puede verse el comentario de C. Joubaud (1991, 226-230), así como *Cármides* 156b-c donde si bien se afirma la heteronomía del cuerpo con respecto al alma también se establece la necesidad de un cuidado global del conjunto. El texto dice: ...*pasa con él lo que, seguramente, has oído de los buenos médicos cuando se les acerca alguien que padece de los ojos, que dicen algo así como que no es posible ponerse a curar sólo los ojos....Partiendo, pues, de este principio y aplicando determinadas dietas al cuerpo entero intentan tratar y sanar con el todo a la parte.*

⁴⁰⁶ *Sofista*, 227a - 228e.

⁴⁰⁷ I.M.Crombie, 1979, 222.

son cosas intermedias e irrelevantes de suyo desde la perspectiva de lo bueno, y, sin embargo, 'cuando andamos lo hacemos buscando el bien ... y cuando estamos parados lo hacemos, asimismo, por el bien' (468b). No hay acciones indiferentes, neutras o intermedias pues, cuando se ejecuta alguna de ellas, es lo bueno que se siga de ellas lo que se busca. El deseo del bien es idéntico en todos los hombres, sean sabios o ignorantes, y la diferencia que pueda haber entre ellos no está en el querer sino en el hecho de que unos tienen una idea correcta de lo que quieren y otros no la tienen. Pero en todos el bien es el fin de todas las acciones (τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν) (499e) y no hay deseo humano, por extravagante que sea, que pueda quedar fuera de su atracción e influencia.

En segundo lugar, el bien consiste formalmente, como bien de la cosa, en la proporción y el orden presente en cada cosa y que es el propio de cada una de ellas (κόσμος τις ἄρα ἐγγεγόμενος ἐν ἑκάστῳ ὁ ἑκάστου οἰκείος ἀγαθὸν παρέχει ἑκάστον τῶν ὄντων) (506b). Todo lo bueno lo es por la presencia de cierta cualidad (ἀρετῆς τινος), la cual no está presente ni en su mejor estado por azar (εἰκῆ) sino por el orden, la rectitud, la proporción y el arte, como se dice en 506d-e. Se añade ahora el arte (τέχνη) porque, entre las cosas que el ejemplo propuesto enumeraba, se incluye un objeto inanimado al que le viene la perfección como fruto del trabajo regulado que conoce las causas y contempla los fines. Lo bueno, por tanto, es la presencia en cada cosa, natural o artificial, de una cualidad que es el resultado del orden, la recta proporción y el conocimiento técnico; es la *areté* de cada cosa y todas las cosas son buenas cuando en ellas se manifiesta 'de la mejor manera'⁴⁰⁸ su propio estado y constitución (506d). Así, por ejemplo, una casa con orden y proporción es buena y lo mismo una nave y del mismo modo el cuerpo y el alma de los hombres (504a-b). La salud es la *areté* del cuerpo y la enfermedad la disensión y la ruptura del equilibrio; igual para el alma, su salud es

⁴⁰⁸ Traducción de U. Schmidt (1980, 88)

su *areté* y su bien y la enfermedad su mal, fealdad y desproporción. El bien es, así, lo propio de cada cosa, lo que a cada cosa le ha sido asignado como lo apropiado para ella⁴⁰⁹, no un añadido llegado de fuera o algo que le corresponda por denominación extrínseca. En el *Timeo*, no en el *Gorgias*, detalla Platón cómo ha sido la composición originaria de la realidad y 'la proporción y ajuste de la construcción primitiva'⁴¹⁰; pero en el *Gorgias* sí se ha detenido en narrar cómo es la producción de lo bueno en el trabajo de la técnica, calificada en la relación de 506d-e como causalidad del bien.

En tercer lugar, lo bueno es lo agradable y útil (*ἡδέα, ὠφέλιμα*), cualidades que le hacen coincidir con lo bello (*οὐκοῦν εἶπερ καλὰ ἀγαθὰ; Ἡ γὰρ ἡδέα ἢ ὠφέλιμα*) (477a). En 474d se extraña Sócrates de que Polo no crea que es lo mismo lo bello y lo bueno, lo feo y lo malo, argumentándole que son lo mismo por compartir ambas propiedades. El 'puritano antihedonismo' del *Gorgias*⁴¹¹ se ve corregido con esta identificación. Podría parecer que Sócrates desconcierta a cada interlocutor con la defensa de doctrinas distintas según los diversos momentos de la argumentación y que ésta se mueve con el caprichoso vaivén de la propia conveniencia. El texto, sin embargo, permite entender estas diferencias de puntos de vista sin caer en la contradicción, según creemos, y conforme al texto mismo. El bien, como bien de la cosa, es la excelencia del orden que a la cosa configura, y, como bien del espectador, es la satisfacción y deleite que, en tanto que espectador, la visión de tal orden produce. Hay, pues, un bien de la cosa y un bien del hombre que la contempla. Y hay, a su vez, un placer anterior al conocimiento de la excelencia de la cosa, que es el placer que el *Gorgias* condena y cuya condenación le ha valido la reputación de antihedonista, y un placer posterior al conocimiento de excelencia de la cosa y que es el producido por lo bueno de la cosa y con el que lo bueno se identifica. Así, el placer del

409

Versión de Dodds (334)

410

C. Joubaud, 1991, 227. Cfr. también L. Brisson, 1974, 451 ss.

411

G.M.A. Grube, 1973, 91.

hedonista es anterior al conocimiento del orden y la proporción presentes en la cosa-objeto de placer, y es, por tanto, limitado y restringido en cuanto que basado en cierta ignorancia del objeto. En cambio, el placer que produce lo bueno es posterior al conocimiento de la buena constitución de cualquier cosa. Esta es la doctrina que presenta el *Gorgias* sobre la distinción entre el placer y el bien y la división de los placeres en buenos y malos (499c), y según la cual el placer que se ordena y dimana de lo bueno de la cosa no es el mismo que el que no se ordena a lo bueno y dimana de él (500b). El placer propio de lo bueno y de lo bello es la satisfacción que produce la contemplación de una cosa cualquiera en lo mejor de su constitución y estado. Es el hombre bueno, con el cuerpo sano y el alma sana, quien únicamente puede experimentarlo debido al principio de la semejanza y a la *isonomía* que todo lo rectamente constituido comparte. Repárese que el texto de 474d dice *χαίρειν*, verbo que alude a la alegría y sentimiento de totalidad que produce la visión de la proporción y el orden universales. El tirano, por ejemplo, y el *akratés* no parecen experimentar estos placeres sino los contrarios y malos de encontrar satisfacción en el robo de los bienes ajenos o en el encarcelamiento de unos y el ajusticiamiento de otros. En 474d-475a se enumeran algunas de las cosas que llamamos bellas, cuerpos, colores, figuras, sonidos, costumbres, en una gradación que a algunos⁴¹² les recuerda la de *Banquete* 210a-d y que también se corresponde con la lista de placeres puros del *Filebo*⁴¹³. La doctrina del *Gorgias* contiene, pues, la distinción entre los distintos tipos de placer desarrollada en *Filebo* y *Timeo*, así como la liberación de la noción de placer del ámbito en que la había colocado Calicles, en cuya concepción se la limitaba y vinculaba a representaciones inadecuadas e incompletas de la realidad. De ahí la dificultad que muchos tienen en distinguir los placeres buenos de los malos y la necesidad de un hombre experto y competente para hacerlo (ἜΑ οὖν παντός ἀνδρός ἐστὶν ἐξελέσθαι ποτα ἀγαθὰ τῶν ἡδέων ἐστὶν καὶ ὅποια κακά, ἢ τεχνικοῦ δεῖ εἰς

⁴¹²

Dodds, con Taylor, establece también la relación con *Hippias M* 298a-b (250):

⁴¹³

Filebo, 50e ss.

ἑκάστον; Τεχνικοῦ) (500a), el hombre que posee el conocimiento por el que, al igual que el médico hipocrático, sabe distinguir lo adecuado a la naturaleza, según lo prescribe el arte, de lo que tan sólo la halaga por la rutina y la costumbre (500b). El placer se refiere a algo más que a la satisfacción de la necesidad fisiológica, y el concepto mismo de necesidad ha de ser ensanchado para que también comprenda e incluya a la vida cognoscitiva, fuente del placer que causan lo bello y lo bueno. Y lo mismo hay que decir de lo bueno en cuanto que útil o provechoso. Se trata del mismo orden que configura a la cosa como buena y que la hace buena para algo o para alguien. Es, por consiguiente, la expresión de la intelecibilidad de la cosa y de su propia función, la finalidad como elemento responsable de lo valioso de la cosa. En la transposición que realiza Platón de la teleología propia de la práctica técnica a la realidad en su conjunto⁴¹⁴, ésta queda caracterizada como beneficiosa y admirable en tanto que bella y buena.

Y, por último, el carácter de bello y bueno se intenta explicar por la presencia (παρουσία) de cosas buenas en los buenos y de belleza en los bellos, expresión en la que algunos han reconocido a la doctrina de las Formas⁴¹⁵. Los lugares en los que puede haber alguna alusión a la doctrina son 467e, 479e, 498d, 503e y 506d. Y los términos en lo que podría estar expresada son μετέχει (467e), παρουσία (497e y 498d), εἶδος (503e) y παραγενομένου/παραγενομένης (506d), todos ellos relativos a la inmanencia de las Formas⁴¹⁶, en el caso de que se trate de ellas:

⁴¹⁴ J. Vives, 1970, 49-50.

⁴¹⁵ Entre otros, W. Jaeger: 'Y esto es, como nos enseña inequívocamente el *Gorgias*, aquello cuya *parusía* hace que los buenos sean buenos, es decir, es la Idea, el prototipo de todo lo bueno' (1967, 531), G. Reale: '...la teoria delle Idee è chiaramente presupposta ed utilizzata...' (1990, 161) y también U. Schmidt (1980, 275). D. Ross no cita el texto del *Gorgias* a lo largo de su estudio, pero lo incluye en el léxico final en el que, por los términos usados (παρουσία, μετέχειν), lo clasifica junto a los textos en los que las Formas aparecen como inmanentes (1986, 269-270). No lo aceptan Guthrie (IV, 299) ni Dodds (314). La verdad es que, aunque puede discutirse largamente sobre el asunto, el *Gorgias* puede entenderse sin referencia a las Formas (E. Méron, 1979, 53, n. 46).

⁴¹⁶ D. Ross., ibíd.

a. 467e: *¿Y dices que ni son buenas ni malas las que unas veces participan de lo bueno, otras de lo malo, otras ni de lo uno ni de lo otro...?* (Τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ ἄρα τοιάδε λέγεις, ἃ ἐνίοτε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνίοτε δὲ τοῦ κακοῦ, ἐνίοτε δὲ οὐδετέρου...;). El contexto es el argumento por el que Sócrates quiere convencer a Polo de que todos los hombres quieren y desean lo bueno y que las cosas intermedias son queridas en tanto que buenas para el agente. De tales cosas es de las que dice Sócrates que no son ni buenas ni malas sino que unas veces participan de lo bueno y otras de lo malo. Y aclara Sócrates que se refiere a cosas como estar sentado (καθῆσθαι), caminar (βαδίζειν), correr (τρέχειν) y navegar (πλεῖν), y también a piedras (λίθους), maderas (ξύλα) y otras cosas de esta clase (καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα) (468a). Todas ellas son sujetos de participación de lo bueno en unos casos y de lo malo en otros. El texto deja entrever que la participación de lo uno o de lo otro depende, en buena medida, de la actitud y de las intenciones del agente para el que unas veces es bueno pasear o navegar y otras veces es malo, por lo que, tratándose de cosas intermedias, se puede decir que tales cosas llegan a participar de lo bueno (o de lo malo) a causa de la intención de un agente que es quien provoca en ellas una u otra participación. Además, si tales cosas intermedias participan unas veces de lo bueno y otras de lo malo y otras ni de lo uno ni de lo otro, debemos pensar que, en este último caso, participarían de lo Intermedio como Forma que las haría ser ni buenas ni malas. No sabemos, por otra parte, en qué grado de elaboración y desarrollo podría estar la teoría en el momento de escribirse el *Gorgias*, pero la admisión de una Forma de lo Malo (a lo que el texto obliga) sin mayor justificación ni esclarecimiento, resulta especialmente llamativo. Y si admitimos, como es probable, que Platón fuera desde muy pronto consciente de las dificultades de la teoría, como se ve en el *Eutidemo*⁴¹⁷, es lógico pensar que la

417

Eutidemo, 300e ss. (Cfr. R.K.Sprague, 1977, 264-265).

admisión de una Forma de lo Malo hubiese ido acompañada de alguna explicación sobre un aspecto tan delicado y difícil de la teoría.

b. 497e: *Pon atención, ¿no llamas buenos a los buenos por la presencia de bondades, como bellos a aquellos en los que está presente la belleza? (... τὸν ἀγαθὸν οὐκ ἀγαθῶν παρουσίᾳ ἀγαθὸν καλεῖς, ὡς περ [τὸν] καλὸν οἷς ἄν κάλλος παρῆ;)*. El contexto es el argumento sobre la distinción y diferencias entre el placer y el bien, basado en que buenos y malos sufren y se alegran indistintamente. El texto parece referirse exclusivamente a los hombres buenos, a quienes hace buenos la presencia de cosas buenas (ἀγαθῶν). A continuación, en el mismo lugar todavía, dice en qué cosas buenas está pensando: la fortaleza y el buen juicio. Por cosas buenas parece que debemos entender cualidades que hay en un sujeto y entre cuya presencia y el que el sujeto sea bueno hay alguna relación; no creemos que tales cosas buenas hayan de ser necesariamente 'concretas y particulares', como dice Guthrie⁴¹⁸. Todo lo que dice el texto es que hay hombres en los que la presencia de determinadas cualidades, como la fortaleza y la sensatez, tiene algo que ver con que ellos sean buenos. No dice que la presencia de tales cualidades sea la causa de la bondad; y si lo leemos en el contexto del argumento al que pertenece, encontramos que tales cualidades son, más bien, la manifestación del orden interior en el que consiste lo bueno del alma. Esas cualidades, pues, muestran que esos hombres son buenos y no que sean buenos por tener esas cualidades. No creemos, por tanto, que Sócrates esté cometiendo la falacia de Dionisodoro cuando éste afirma que la presencia de un buey junto a alguien convierte a ese alguien en un buey⁴¹⁹, sino que Sócrates afirma que la presencia de cosas buenas expresa la bondad del sujeto que las posee, es decir, que está expresando la doctrina del bien del alma y la unidad de la virtud.

⁴¹⁸

W.K.C. Guthrie, IV, 299.

⁴¹⁹

Eutidemo, 301a ss.

c. 498d: *¿No sabes que, según afirmas, los buenos son buenos por la presencia de bienes y los malos por la de males? (Οὐκ οἶσθ' ὅτι τοὺς ἀγαθοὺς ἀγαθῶν φησὶ παρουσίᾳ εἶναι αγαθοῦς, κακοῦς δὲ κακῶν;)*. También aquí el texto se refiere exclusivamente a los hombres y también la presencia es de 'cosas buenas', al igual que en 497e, por lo que vale lo que se ha dicho allí. Y, como en 467e, incluye la presencia de cosas malas en los malos. Hay que tener igualmente presente que el contexto es el argumento de Sócrates a Calicles sobre la no identificación de bien y placer. De ahí que Sócrates afirme a continuación que 'bienes son placeres y males son dolores' (...τὰ δὲ ἀγαθὰ εἶναι τὰς ἡδονάς, κακὰ δὲ τὰς ἀνιάς) (ibíd.). ¿Pretende Platón que creamos, como sugiere Crombie⁴²⁰, que la relación del universal con sus particulares es semejante a la de un hombre con sus placeres? No lo parece; la afirmación de Sócrates tiene valor provisional dentro del argumento y sólo pretende destruir la identidad entre placer y bien, como se aprecia con claridad en los restantes pasos argumentativos.

d. 503d: *Es el caso de todos los demás artesanos; cada uno pone atención en su propia obra y va añadiendo lo que añade sin tomarlo al azar, sino procurando que tenga una forma determinada lo que está ejecutando (ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῆ ἔκλεγόμενος προσφέρει ἢ προφέρει [πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν], ἀλλ' ὅπως ἂν εἶδος τι αὐτῷ σχῆ τοῦτο ὅ ἐργάζεται).* La aparición del término εἶδος no supone la aparición de la teoría; Sócrates se refiere a la configuración que el artesano introduce en la obra y que es inmanente a la obra misma sin que sea necesario, para mejor entenderla, acudir a la Forma trascendente.

e. 506d: *Pero, ¿no es agradable aquello cuya presencia nos agrada y bueno aquello con cuya presencia somos buenos? ... Sin embargo, ¿no somos*

⁴²⁰

I.M.Crombie, 1979, 245.

buenos nosotros y todo lo que es bueno por la presencia de cierta cualidad? (‘Ἡδὺν δέ ἐστιν τοῦτο οὐ παραγενομένου ἡδόμενα, ἀγαθὸν δε οὐ παρόντος ἀγαθοὶ ἐσμεν; ...’ Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γέ ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὅσ’ ἀγαθὰ ἐστὶν, ἀρετῆς τινας παραγενομένης;). La primera afirmación se refiere solamente a los hombres y no añade nada nuevo a los textos anteriores. La segunda, en cambio, amplía el campo de lo bueno a todas las cosas buenas y añade algo que estaba implícito en los lugares anteriores, pero que aquí se formula de manera clara y explícita, a saber, que todas las cosas buenas son buenas por la presencia en ellas de una cualidad o virtud (ἀρετῆς τινας). Ahora bien, tal cualidad o virtud no es otra, como el texto mismo aclara a continuación, que el orden y armonía propios de cada cosa y con cuya presencia se identifica lo bueno de cada cosa⁴²¹, su *areté*⁴²². Lo bueno es, por tanto, el principio constitutivo de la excelencia de cada cosa en cuanto que ordenada y armónica, y esa es la presencia que hace que sea bueno lo bueno y no porque sea una presencia de lo que está al lado de la cosa, como en la falacia de Dionisodoro; es la configuración de la cosa rectamente constituida⁴²³. De ahí que cuando el texto se refería exclusivamente a los hombres buenos (497e, 498d) ponía como ejemplos de las cosas buenas que hacen buenos a los hombres a cualesquiera de las virtudes, la valentía o la sensatez, pues en el hombre bueno el orden interior que configura su excelencia es el principio del que surgen las virtudes todas, es la salud del alma como el bien que le corresponde.

En suma, que la cuestión de las Formas en el *Gorgias* es una cuestión abierta sobre la que no hay, según creemos, razones suficientemente fuertes para una decisión clara. Aludimos, claro está, a la teoría como tal teoría expresamente

⁴²¹ L. Robin, 1968, 184 ss.

⁴²² Por este motivo designábamos más atrás a la causalidad técnica, en cuanto origen del orden en la cosa artificial, causalidad de lo bueno.

⁴²³ Pues puede darse una constitución incorrecta de la cosa, tanto en las cosas naturales como en las artificiales, en cuyo caso no podríamos hablar de lo bueno de la cosa sino, como en 467e y 498d, de lo malo de la cosa.

formulada, a la manera, incluso, de esa visión del platonismo que lo reduce a 'teoría de las Ideas'. Y no aludimos a la hipótesis de las Formas o el método exigido por ellas en tanto que necesariamente presupuesto en la conversación filosófica⁴²⁴. Aquí hemos expuesto y defendido lo que creemos que permite el texto, a saber, que, en primer lugar, si se acepta que la teoría está formulada, se plantea el problema de dar razón de la Forma y participación de lo malo, expresamente dicha y en igualdad de tratamiento con la participación de lo bueno; en segundo lugar, que no es necesario acudir a la teoría para explicar los problemas que el *Gorgias* plantea: por ejemplo, que la presencia de cosas buenas no significa que sea la de la Forma de lo bueno, sino que puede ser la del orden inmanente de la cosa como principio de su excelencia y que, en el caso del hombre, es el bien del alma y su salud, cuyo contenido pasamos a estudiar a continuación.

2. LA JUSTICIA COMO SALUD DEL ALMA

En 504b-d presenta Platón la caracterización de la salud del alma en correspondencia con la del cuerpo y siguiendo el paralelismo entre una y otro que, en esta ocasión, parece reproducir la *diaíresis* de las artes relativas al cuerpo y al alma que presentaba al comienzo de la conversación con Polo (464a-466a). En el cuerpo, dice, a lo que resulta del orden (*τάξις*) y de la proporción (*κόσμος*) se le da el nombre de salud y fortaleza, y al orden mismo se le llama 'reglas de salud' (*ὑγεινόν*), según la traducción de Schleiermacher que adopta U. Schmidt⁴²⁵, por las cuales reglas se originan la salud y cualquier otra excelencia del cuerpo (...καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ τοῦ σώματος). La fortaleza (*ἰσχύς*) proviene de la proporción o

⁴²⁴

P. Peñalver, 1991, 18 ss.

⁴²⁵

U. Schmidt, 1980, 85, nota 320.

belleza (*τοῦ κόσμου*) y no dice, aunque parece que hay que suponer que así es, si también a través de la mediación de las reglas de salud. El orden, por tanto, contiene en sí mismo unas reglas que, observadas y cumplidas, causan la salud y el buen estado corporal; a la fortaleza, a su vez, se la hace provenir de la proporción que también contendrá sus propias reglas y principios para poder causarla.

Esta composición vale también para el alma a la que se aplica con tan sólo una pequeña diferencia. Al orden y proporción se le denominan, respectivamente, 'reglas legales' (*νόμιμον*)⁴²⁶ y ley (*νόμος*), que, observadas y cumplidas, causan la justicia (*δικαιοσύνη*) y la moderación (*σωφροσύνη*); ambas hacen a los hombres conformes a la ley, ordenados y armónicos (504d). La diferencia con el esquema que se aplicaba a la salud del cuerpo es la introducción en el del alma de la mediación de la ley como contenido de *κόσμος* y de cuya mediación procede la moderación.

La correspondencia entre una y otra composición se puede hacer siguiendo el modelo del que se sirve Sócrates para establecer la proporción entre las artes relativas al cuerpo y al alma (464a-466a). Y así, la salud es para el cuerpo lo mismo que la justicia para el alma, y la fuerza es al cuerpo lo que la moderación es al alma. Por lo que la justicia es la salud del alma y la moderación su fuerza y fortaleza, y las reglas legales son para el alma lo que las reglas higiénicas de salud para el cuerpo. Y, para el cuerpo, la salud es su justicia y la fortaleza su moderación⁴²⁷ y, de una manera general, el orden causa la salud-justicia con la mediación de las reglas higiénicas y legales del mismo modo que la proporción o armonía causa la fortaleza-moderación.

⁴²⁶ Seguimos la traducción Schleiermacher-Schmidt.

⁴²⁷ Cfr. Dodds 329-330: en la esfera moral las cualidades de *τάξις* y *κόσμος*, comunes a todas las técnicas verdaderas, toman la forma de *νόμιμον*, que causa la justicia, y *κόσμος*, que causa la moderación.

La justicia es, pues, la salud del alma y de ella hay que decir, en primer lugar, que es objeto de conocimiento (*εἰδέναι, ἐπιστήμη*) y aprendizaje (*μάθησις*) (460a-b) y que, en su condición de tal, es asimilada a la arquitectura, la música y la medicina en cuanto artes que requieren la adquisición de conocimientos que se transmiten en la enseñanza. A la construcción ha sido comparada en 520c-e la tarea de la administración y gobierno de la ciudad, buscando, quizás, la semejanza entre el aspecto de ensamblamiento de las partes diversas en la totalidad de lo construido y la ciudad entendida como unidad de acoplamiento de lo diverso (508a); y, en relación con este acoplamiento, las otras técnicas de la analogía, medicina y música, representan, a su vez, la armonía del cuerpo y la de los sonidos como ajuste y proporción de las partes en el todo. Pues bien, estas técnicas consisten en conocimientos que pueden ser adquiridos y que necesitan del ejercicio y la práctica para conseguir la destreza conveniente, la cual, si la ocasión lo requiriese, pueda ser demostrada (514a-515b). La concepción de la justicia-conocimiento como, en general, la de la virtud-conocimiento no es entendida rectamente, según creemos, sin esta relación necesaria con el ejercicio y la práctica como requisitos indispensables de su adquisición. El que ha aprendido la construcción ha adquirido la cualidad de constructor (460b) que irá perfeccionando sólo con la realización de las obras adecuadas y sin la que la cualidad adquirida quedaría en mera aptitud remota. La operación técnica implica, de por sí, que el conocimiento adquirido se expresa en la obra realizada 'bajo la dirección del maestro primero y después solos, cuando nos separamos de ellos' (514c); y así vale para la construcción lo mismo que para la medicina y la música: conocer la técnica es adquirir una cualidad que no es real, diríamos, hasta que se posee la destreza suficiente para la interpretación de los sonidos y la curación de la enfermedad. A la destreza y pericia en el ejercicio del arte no se llega, en ocasiones, más que después de un largo aprendizaje y un severo entrenamiento de los que no está dispensado el difícil arte de la virtud⁴²⁸. La justicia-conocimiento

no se reduce, pues, a la comprensión teórica de unos postulados sobre la naturaleza de la virtud, sino que requiere este largo aprendizaje y severo entrenamiento que la hace objeto de dedicación permanente y ejercitación cotidiana. Por ello, la teoría no va acompañada de un prontuario de fórmulas cuyo cumplimiento asegura la adquisición de la cualidad, sino, más bien, de una invitación a la indagación y al examen que pueden proporcionar el conocimiento de la propia naturaleza y el de los fines de la propia vida⁴²⁹. La teoría supone, además, la aceptación de la unidad de la virtud, y el saber que ella postula incluye una manera de dirigirse a la realidad circundante y apetercerla bajo la formalidad de lo que el propio sujeto establece como criterio de apetición; el *akratés*, por ejemplo, vive la realidad que sus intereses le configuran y no ve sino lo que es el objeto de su deseo. A éste habría que hacerle comprender la mayor amplitud del campo de visión y la presencia en él de todo lo que no sabe ver y que el uso adecuado del método podría hacerle reconocer⁴³⁰. La justicia-conocimiento representa, así, el uso correcto de la razón del mismo modo que la injusticia su perversión y mal uso; este es, según piensa A. Heller, el gran desarrollo que hace Platón de la enseñanza de Sócrates⁴³¹.

El texto del *Gorgias* describe, en segundo lugar, el contenido de los actos justos y las cualidades que los acompañan. Así, se identifica a la justicia con el trato de igualdad que merecen los que son iguales. En 466a aparece por primera vez esta exigencia, a propósito de la relación simétrica que deben observar los interlocutores en un diálogo, que les obliga a respetar las reglas establecidas para la conversación y a no quebrantarlas sin el consentimiento del otro. Implica, pues, la justicia obligaciones con respecto a los hombres (507b), una de las cuales es,

⁴²⁸ R. Simeterre, 1938, 71. Lo cita Guthrie en apoyo de su objeción a la crítica aristotélica a la teoría de la virtud-conocimiento (III, 432-433).

⁴²⁹ G. Vlastos, 1964, 145; W.K.C.Guthrie, III, 435.

⁴³⁰ *República*, 518a-b; Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 5, 6, 11.

⁴³¹ A. Heller, 1990, 90-91.

sin duda, la equidad y otra, no privar a nadie de su reputación (457b). Pero la justicia no regula sólo las relaciones individuales, sino que es virtud social y política. Los políticos y los que ejercen cargos públicos deben administrar rectamente lo que la ciudad y los ciudadanos les confían (καλοὶ καγαθοὶ ταύτην τὴν ἀρετὴν τὴν τοῦ δικαίως διαχειρίζειν ἃ ἂν τις ἐπιτρέτῃ) (526a), y el político que consigue realizar la justicia de esta manera es digno de gran alabanza y elogio (πολλοῦ ἐπαίνου ἄξιον) (ibíd.). La vida política favorece, en ocasiones, la práctica de la injusticia dado que el político suele tener pleno poder de ser injusto (ibíd.), y hasta tal punto que el que posee más poder es el que más dificultades encuentra para ser justo, aunque ha habido y hay excepciones (ibíd.).

En 523e se habla del requisito que debe cumplir el juicio emitido por un tribunal de justicia para que sea justo (ἵνα δικαία ἡ κρίσις ᾗ), con lo que está dando por establecido que la justicia es el carácter propio de los juicios de un tribunal. Y para que este carácter sea posible, Platón parece exigir que el juez contemple con su alma el alma de cada uno de los juzgados, despojadas ambas de adornos, parentescos, posición social o cualquier otra presencia que perturbe la visión. Tal requisito está referido al juicio de después de la muerte y no a los que tienen lugar en los tribunales de la ciudad antes de ella. Platón, sin embargo, parece proponerlo como exigencia universal de juicio justo y vuelve sobre él, como es sabido, en la *República*⁴³². En el *Gorgias* se limita a presentarlo dentro del relato escatológico, como si fuera consciente de los riesgos que se seguirían de la aplicación indiscriminada de tal principio en una situación en la que no es posible tener constancia del estado de educación de jueces y juzgados, por lo que podrían convertirse en juicios de intenciones más que de hechos, y los posibles abusos de los jueces y la indefensión de los juzgados harían imposibles la justicia y la convivencia. Pero que el principio aparezca en la *República* indica que no

⁴³² *República*, 409a y 577ab

abandona su exigencia sino que la aplaza al orden futuro de la ciudad reformada que sí puede garantizar la educación de jueces y juzgados. Y, sin embargo, debemos preguntarnos por qué no siente el mismo escrúpulo cuando se trata de la autoinculpación y la necesidad del castigo, pruebas a las que sí hay que someterse en el estado actual de la ciudad y aunque no se tenga constancia de la buena disposición moral de los jueces. La respuesta pudiera ser la convicción socrática acerca del carácter inaplazable de la acción moralmente buena, sin que las consecuencias que de ella pudieran derivarse para el agente puedan aplazar o impedir su realización⁴³³. En todo caso y, a la espera de que las condiciones futuras puedan ser reales en el presente, los juicios de los tribunales atenienses son reconocidos como injustos por el mismo Calicles ('si alguien ... te lleva a prisión diciendo que has cometido injusticia sin haberla cometido...', ... *φάσκων ἀδικεῖν μηδὲν ἀδικοῦντα...*, 486a), o bien, son presentados como presididos por una relación de asimetría entre jueces y juzgado, desigualdad que proviene de la ignorancia de los unos y el conocimiento del otro ('...que seré juzgado como lo sería, ante un tribunal de niños, un médico a quien acusara un cocinero...', ... *κρινῶμαι γὰρ ὡς ἐν παιδίῳ ἰατρὸς ἂν κρίνοιτο κατηγοροῦντος ὀψοποιοῦ...*, 521e), escena que también Calicles acepta como verosímil.

En tercer lugar, belleza (476b y 477b), benignidad de ánimo (516c) e imposibilidad de causar daño (519d) son también atributos con que la justicia adorna al hombre justo. Todo lo justo es bello en tanto que justo (... *δίκαια πάντα καλά ἐστίν, καθ' ὅσον δίκαια*) (476b). En 478b se pregunta si la justicia es más bella que el arte de los negocios como técnica de la adquisición de bienes (*χρηματιστικῆς*) y contesta afirmativamente: es más bella la justicia porque produce mayor deleite en quien la contempla y posee mayor función y finalidad

⁴³³ Ver III, 3.

como es la de producir la salud del alma. La argumentación, de 478a a 479a, está construida sobre la analogía entre pobreza, enfermedad e injusticia, en una gradación de males que va del menor al mayor y basada en la repetida duplicidad de cuerpo y alma; y así, la pobreza es un mal menor que la enfermedad, que lo es menor que la injusticia. Por eso, el arte de los negocios es inferior a la medicina que libra de un mal mayor, y ésta lo es a la técnica de la justicia, que libra del mayor mal, del mal positivo absoluto⁴³⁴. El principio general dice que es mejor no tener o haber tenido el mal que tenerlo o haberlo tenido, pero que si esta situación se produjera, hay que remediarla con la técnica correspondiente, crematística, medicina o justicia. Y, de ellas, será la mejor y más bella la que produzca mayor bien por liberar del mayor mal. La pobreza, por ejemplo, es mala, pero no peor que la injusticia y enfermedad del alma, pues, aunque tuviera carácter de permanencia y no de transitoriedad, puede no afectar a lo que la teoría reclama como lo verdaderamente valioso; además, una cierta indiferencia hacia los bienes externos y una franca lejanía con respecto a la posesión y administración de la riqueza son necesarios para el estado saludable del alma⁴³⁵. Por ser bella, la justicia está incluida en la relación de las cosas bellas (474d-475a) junto a cuerpos, colores, figuras, sonidos, costumbres y conocimientos, relación coincidente con la de *Hippias M*, *Banquete* y *Filebo*⁴³⁶. Con todas ellas comparte el carácter de ser provechosa en el cumplimiento de su finalidad y amable en la armonía de su presencia. Las dificultades que Polo tiene en entender esta caracterización de lo justo provienen, a juicio de G. Reale, de que no trasciende el plano genérico y convencional de la significación de lo útil y deleitable, y no llega al plano que él llama absoluto en el que Sócrates está proponiendo la identificación de lo justo con lo bueno⁴³⁷.

434

L. Brisson, 1974, 450.

435

Lejanía y desapego muy estimados por muchos socráticos. Cfr. G^o Gual, 1987, 22 ss.

436

Hippias M 295b ss., *Banquete*, 210a-d, *Filebo*, 50e ss.

437

G. Reale, 1990, 86.

El justo es manso, como dice Homero (Οὐκοῦν οἱ γε δίκαιοι ἤμεροι, ὡς ἔφη Ὀμηρος) (516c) e incapaz de causar daño, por estar liberado de la injusticia (519d), cualidades que suelen faltarle a los políticos y también a la multitud a la que algunos políticos vuelve violenta y agresiva (ibíd.). Parecería, quizás, que estos atributos sólo pudieran darse en el ciudadano particular, dada la violencia de la actividad política (y, en su forma extrema, de la actividad tiránica) sobre enemigos y rivales y que es la causa de las innumerables cictrices que presenta su alma (524e-525a), y, sin embargo, la teoría tiene la aspiración de que sea el político el hombre que viva con esta benignidad de ánimo y estas buenas intenciones. La irritabilidad y la mala disposición hacia los demás son señal clara de la presencia de la injusticia, y si la vida política las estimula y activa, es que algo no está bien planteado en la vida política; quizás, la misma vida política entendida como lugar de la disputa y la rivalidad; quizás, la consideración de que el poder es lo máximamente deseable. Pero mientras el político viva con esa disposición agresiva y hostil es muy difícil que pueda hacer a los demás ciudadanos justos y pacíficos, como es su obligación (513e ss.). Principio que, como hemos visto, vale también para las relaciones interestatales; el *Gorgias* condena la política imperialista de Atenas como fruto de la injusticia y la falta de moderación (519a). El hombre justo y de ánimo pacífico evitará también causar daño a las ciudades griegas, entre las que buscará, por el contrario, la concordia y el entendimiento.

3. LA MODERACIÓN COMO SALUD DEL ALMA

La moderación es definida en 491d-e como dominio de sí mismo y gobierno que se ejerce sobre los placeres y deseos (σώφρονα ὄντα... ἐγκρατῆ αὐτὸν

ἑαυτόν, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ). En 493a como una vida ordenada que tiene lo suficiente y se da por satisfecha con lo que tiene (τὸν κοσμίως καὶ τοῖς ἀεὶ παροῦσιν ἰκανῶς καὶ ἐξαρκούντως ἔχοντα βίον ἐλέσθαι). Y si acudimos a la composición de 504b-d analizada más atrás, encontramos que la moderación es la proporción y la ley del alma, y que equivale a la fuerza del cuerpo que, a su vez, es para éste su proporción y belleza. Y, establecida la correspondencia entre el cuerpo y el alma, hay que concluir que la moderación es la fuerza y el poder del alma. Así lo quiere expresar Platón usando la palabra *ἔγκράτεια*, fuerza, poder y fortaleza. Este poder se ejerce hacia el interior de cada hombre en el dominio de los deseos y apetencias, y hacia el exterior en el control de los afanes posesivos de riqueza y de las realizaciones placenteras; intenta este poder que sea posible vivir con una actitud de valoración y reconocimiento de lo que ya se tiene. Este dominio del moderado mantiene, por tanto, la vinculación con el conocimiento que tuvo desde la época arcaica, en la que ya había en la *sophrosyne* un elemento intelectual de previsión y cálculo con vistas al éxito, que la diferenciaba de la justicia con la que tendía a confundirse⁴³⁸. El moderado ejerce el dominio sobre sí mismo porque tiene el conocimiento de sí mismo y 'conoce los mecanismos causales que configuran su psique'⁴³⁹; el inmoderado, en cambio, es el ignorante de sí mismo que vive la vida sin el examen que la hace digna de ser vivida. Este dominio basado en el conocimiento se constituye en el fundamento del requisito que debe cumplir el aspirante a ejercer un cargo público. Porque si el inmoderado o *akratés* es ignorante de sí mismo y también de los demás, no se le podrá confiar ningún puesto relevante en la ciudad a causa de la ignorancia de aquello sobre lo que tendría que realizar el dominio. Y si, además, es incapaz de tener poder y dominio sobre su desordenado interior, no parece probable que sea capaz de ejercerlo sobre la totalidad de la ciudad. La *sophrosyne* socrático-platónica, construida sobre la exigencia del

⁴³⁸

F. Rodríguez Adrados, 1983, 64 y 346.

⁴³⁹

A. Domènech, 97.

autodominio, supone, también, la armonía del hombre moderado con la ciudad y con los ciudadanos y, también, la necesidad que tiene de la ciudad como base material en la que pueda satisfacer sus ordenados deseos⁴⁴⁰ y espacio en el que realizar la proporción y armonía de su vida en la convivencia y trato racionales.

La moderación es, por ello, virtud social y política y no mero ejercicio ascético individual ni teoría y práctica del desprecio del mundo⁴⁴¹. El hombre moderado no es imaginable fuera de la ciudad o retirado de ella; sí lo es, en cambio, como representante de un género de vida y una concepción de lo valioso que pueden no coincidir con los más usuales y estimados de la ciudad y que le pueden dar un cierto aire de forastero⁴⁴². Pues así como hay una homología estructural entre el alma y el universo, en expresión de Châtelet, la hay también entre el alma y la ciudad y es la *sophrosyne* el principio regulador de la homología. Es, también, el principio que puede dar legitimidad racional al deseo de poder: la aspiración al poder sólo puede quedar legitimada racionalmente cuando el candidato posee el dominio que mantiene a su alma ordenada y en buen estado de salud, orden interior que, si tiene el poder político, intentará reproducir en la ciudad. Así debemos entender la alabanza del particular de alma ordenada (526c) opuesto al hombre público de alma desordenada y preferible a éste también en la esfera de la acción política. Y así, también, la presentación de Sócrates como el 'único ateniense que se dedica al arte verdadero de la política y el único que la practica en estos tiempos' (521d). Este es el hombre fuerte que la concepción socrático-platónica opone al hombre fuerte de Calicles: el ciudadano particular bueno y el tirano sin escrúpulos son los representantes de una y otra concepción de lo moral y lo político. El fuerte con los demás, débil e impotente consigo mismo, frente al fuerte consigo mismo y exigente con los demás a los que trataría de educar si el azar lo colocase en el poder por el que no siente ambición ni apego. El análisis que sobre una y otra figura ha realizado A. Domènech termina con estas palabras:

⁴⁴⁰ A. Domènech, *loc. cit.*

⁴⁴¹ En contra de la opinión de Wilamowitz que acentúa el carácter de renuncia al mundo (I, 158 ss.)

⁴⁴² Fedro 230c-d: ... *me pareces un hombre rarísimo, pues, tal como hablas, semejas efectivamente a un forastero ... y no a uno de aquí...*, le dice Fedro a Sócrates. Y Calicles, entre otros lugares, en 521c: *¡Como si vivieras fuera de aquí...!*

No es difícil de entender la atracción que una doctrina "moral" así puede ejercer en tiempos convulsos: le va mejor, en efecto, al fuerte que al débil es esos tiempos... Pero la inmortal lección de la ética socrática es que al fuerte de verdad, al *enkrateés*, al que es libre interiormente y no se tiraniza a sí mismo porque no tiraniza tampoco a los demás, le va aún mucho mejor.⁴⁴³

Y, en fin, valentía y piedad completan el contenido del alma sana y en buen estado, según lo expone el texto del diálogo y nosotros estudiábamos más atrás, al contrastarla con el alma enferma. Qué vida deba ser preferida, si aquella que se vive con el alma sana o aquella que se vive con el alma enferma, es de lo que tratamos a continuación.

⁴⁴³

A. Domènech, 130-131.

VI. LAS RAZONES DE LA PREFERENCIA

Tras la delimitación y examen de los géneros de vida viene el momento de deliberar acerca de cual debe ser preferido. Esta deliberación sobre la preferencia está presente en las tres conversaciones que forman el diálogo, no todas de la misma extensión en lo que se refiere al proceso argumentativo. Sócrates presenta las razones que deben llevar a preferir la vida recta y buena en una serie de argumentos que nosotros presentamos agrupados en cinco principales, alguno de ellos con el apoyo de otros subargumentos. Y como recapitulación final, Sócrates presenta un relato en el que dice creer al menos mientras no pueda ser sustituido por uno mejor y más convincente (527a). La finalidad y objetivos perseguidos con esta larga serie de argumentos ha sido expuesta reiteradamente por Sócrates a lo largo del diálogo⁴⁴⁴ y el convencimiento que la argumentación socrática haya podido causar en sus interlocutores es distinto en cada uno de ellos. Gorgias se retira al caer en la contradicción, acontecimiento que provoca la entrada vehemente de Polo (461b), aunque desde un momento anterior (458b) ha manifestado cierto deseo de abandonar la conversación. Él no dice nada acerca de si ha sido convencido o no por la argumentación socrática y se limita a mantener en el resto del diálogo la actitud conciliadora y cortés, no exenta de humorismo, que ha tenido desde el principio. Polo, por su parte, termina su conversación con Sócrates afirmando que la conclusión a la que han llegado le parece absurda,

⁴⁴⁴ 487e, 500c-d, 512e, 527e, etc.

aunque admite que 'la autorizan las razones precedentes' (480e). Calicles, a su vez, es de los pocos interlocutores que le han dicho a Sócrates que no queda persuadido (494a) y la actitud que mantiene desde que intenta abandonar la conversación indica que las razones de Sócrates no le convencen ni conmueven. Aun así, asiente en alguna ocasión cuando cree que Sócrates ha dicho algo sensato (510a-b), dando a entender que es Sócrates quien no es razonable y quien dice cosas con las que resulta muy difícil estar de acuerdo.

1. PRIMER ARGUMENTO: EL ORADOR CONOCE LA JUSTICIA Y OBRA JUSTAMENTE (449d-461b).

Se encuentra dentro de la conversación entre Sócrates y Gorgias, en la que van surgiendo otros temas y cuestiones en los que ambos se detienen, pero sin abandonar el argumento ni perder su ilación y estructura lógica. El argumento se puede expresar así:

(1) La retórica tiene como objeto los discursos y capacita a los hombres para hablar y pensar (449d-450a).

(2) Estos discursos tienen como objeto los asuntos humanos más importantes y los que les procuran a los hombres el mayor bien: ser capaces de persuadir en cualquier reunión en que se trate de asuntos públicos (451d, 452d-e).

(3) Esta persuasión es la que se produce en los tribunales sobre lo justo y lo injusto y es de la que nace la creencia sin el saber, también sobre lo justo y lo injusto. Requiere ser utilizada con justicia (454b-e, 455a, 456e-457b).

(4) El orador no necesita conocer los objetos en sí mismos, sino poseer el procedimiento de la persuasión (459b-c).

(5) El orador puede enseñar lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo (460a)

(6) El que ha aprendido lo justo es justo y quiere actuar justamente (460b-c).

(7) El orador, por tanto, querrá actuar justamente. (Hay contradicción entre los pasos 3, 5 y 6).

En el paso 1 encontramos que Sócrates introduce un cambio en el orden entre hablar (*λέγειν*) y conocer o pensar (*φρονεῖν*) (449e). Gorgias ha asentido a la afirmación socrática de que la retórica capacita a los hombres para hablar y contesta que sí a la pregunta de Sócrates de si les capacita también para pensar sobre las cuestiones de las que hablan. E introduce el cambio en el orden: también la medicina, dice, hace a los hombres capaces de pensar y hablar sobre la enfermedad. El cambio introducido es de una gran importancia: Croiset ve en él, ya prefigurado, el desarrollo futuro del argumento⁴⁴⁵. Y para Lafrance es la perspectiva fundamental de toda la conversación, la cuestión de si la *paideia* debe fundarse en un arte de hablar o en un arte de pensar, uno de los asuntos centrales en el debate del siglo IV entre retórica y filosofía, y en el cual los socráticos habrían podido advertir el riesgo de disolución de la inteligencia en un discurso en el que el lenguaje es objeto de sí mismo y se desvincula del mundo exterior del que el pensamiento pretende realizar la representación⁴⁴⁶. En el cambio de orden está presente, pues, la creencia socrática en la inseparabilidad de *φρονεῖν* y *λέγειν*: no es correcto hablar sin conocer o comprender lo que se dice, pues el lenguaje no es autónomo sino heterónimo con respecto a la realidad a la que trata de expresar. Aún así, el procedimiento que sigue Sócrates no convence y es una muestra de la afinidad que hay en ciertos casos entre las 'tretas socráticas y las

⁴⁴⁵ A. Croiset, 1984, 112. Igualmente G. Reale, 1990, 18.

⁴⁴⁶ Y. Lafrance, 1969, 7-12.

argucias sofisticas⁴⁴⁷ y que consiste, en este caso, en dotar a una cadena o serie de elementos de unas características que les son propias y comunes. Pero ocurre que no todos los individuos de la serie están en la misma situación con respecto a esas características o propiedades; así, en este caso, la inversión del orden entre *φρονεῖν*–*λέγειν* se realiza a propósito de la medicina en la que es evidente que hay que conocer antes de hablar. En la retórica, en cambio, lo primario es el *λέγειν*, por lo que se requiere para la fuerza conclusiva de lo que Sócrates persigue que lo primario de la medicina, *φρονεῖν*, aparezca también en el primer elemento de la serie de ejemplos, que es la retórica. De ahí que haya que concluir que si la retórica enseña a *λέγειν* también enseña a *φρονεῖν*⁴⁴⁸. El resultado, que no se hace explícito por el momento, es que el orador no es tan neutro como él cree que es cuando habla, sino que conoce el asunto del que habla, afirmación de mucho valor para el resto del argumento.

El mayor vicio lógico del argumento parece estar en los pasos 3, 4 y 5. En el paso 3 se dice que la persuasión a la que da lugar la retórica es aquella de la que nace la creencia sin el saber (*ἐξ ἧς τὸ πιστεύειν γίγνεται ἄνευ τοῦ εἰδέναι*) (454e), y añade el mismo Sócrates que la retórica es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia pero no a la enseñanza sobre lo justo y lo injusto (455a). En el paso 4 se dice que el orador no necesita conocer los objetos en sí mismos (*Αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει*), sino que le basta con haber inventado cierto procedimiento de persuasión que, ante los ignorantes, le haga parecer más sabio que los que realmente saben (459b-c). Y en el paso 5 que el orador puede enseñar estas cosas (lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo) (460a). Este es el paso que, aceptado por Gorgias, sirve a Sócrates para hacerle caer en la contradicción. Creemos, sin embargo, que la

⁴⁴⁷ J. Lasso de la Vega, 1967, 298.

⁴⁴⁸ J. Lasso de la Vega, *ibid.*

contradicción está en Sócrates por los motivos siguientes: si aceptamos, como él mismo dice, que de la persuasión retórica nace la creencia sin el conocimiento, que tal persuasión da lugar a creencia pero no a enseñanza y conocimiento, también en el caso de lo justo y lo injusto, y, si para acabar, nos dice que el orador no necesita conocer los objetos en sí mismos, no entendemos por qué le hace decir a Gorgias, y éste lo acepta, que él, Gorgias, sí puede enseñar lo justo y lo injusto en el caso de que el discípulo lo ignore. Gorgias podría haberle replicado que, según se desprende de la propia posición socrática, él sólo podría generar en el discípulo creencia sin saber puesto que, como orador, no conoce los objetos en sí mismos, sino, tan sólo, un procedimiento de persuasión con el que le resultaría muy difícil enseñar lo justo y todo lo demás.

A esta crítica se podría objetar que, en 459c-d, se está suponiendo la diferencia entre los asuntos morales y los asuntos técnicos, en el sentido de que el mismo Gorgias ha reconocido en el paso 3 que esos asuntos son los preferentes en la tarea persuasiva del orador. Pero la objeción no se mantiene, pues también ha aceptado Gorgias que la persuasión del orador produce creencia y no saber, también en el caso de lo justo y lo injusto. Otra objeción sería, también desde el paso 3, que Gorgias ha dicho que no se puede imputar al maestro de retórica el mal uso que de ella haga su discípulo. Gorgias podría responder que, puesto que lo anterior estaba aceptado, él sólo se refería a la creencia u opinión convencional sobre lo justo e injusto y no al 'objeto en sí mismo'. Quizás Sócrates esté presuponiendo en la argumentación que Gorgias sí ha aceptado en el paso 1 que la retórica capacita para hablar y 'comprender' o saber, pero, en este caso, olvida que no se dice cual es el objeto de esa comprensión o sabiduría, y sí se han admitido, en cambio, los pasos 3 y 4 sobre la ignorancia del orador acerca de los objetos en sí mismos, entre los que está, lógicamente, la justicia.

Ch. Rowe⁴⁴⁹ cree que el argumento falsea las primeras posiciones de Gorgias que sólo había dicho que el objeto de la retórica es la persuasión, y que la justicia o la injusticia es, en todo caso, aquello de lo que el orador trata de persuadir. O bien, que sólo necesita saber de la justicia para hacer un buen uso de su arte, y que ese buen uso le preocupa tanto que, aunque no fuera su función como maestro de retórica, estaría dispuesto a enseñarla. Pero lo cierto es que, según los datos de los pasos 3, 4 y 5, ni el discípulo del orador está obligado a nada, ni el maestro tiene por qué responder del estado moral de sus alumnos, fuera de esa corrección convencional en la que Sócrates dice que está todo el saber del orador.

Por último, en el paso 6 queremos destacar el hecho de que en 460c aparezca por tres veces el verbo βούλομαι. En c² : *¿Es necesario que el orador sea justo y que el justo quiera hacer cosas justas?* (Οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν;); en c³ : ... *entonces, el justo nunca querrá cometer injusticia* (Οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὁ γε δίκαιος ἀδικεῖν) y en c⁵: *Entonces, el orador nunca querrá cometer injusticia* (Οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὁ ῥητορικὸς ἀδικεῖν). El lugar es, como es sabido, uno de los clásicos de la teoría de la virtud-conocimiento y una de las formas de expresarse la llamada paradoja socrática. Aquí sólo queremos llamar la atención sobre el sitio que se le da al querer y a la voluntad en la teoría. Es verdad que el conocimiento es una fuerza que configura a quien lo adquiere según la cualidad adquirida: constructor quien conoce las reglas de la construcción, músico quien las de la música, justo el que ha aprendido la justicia. Pero el texto añade el querer de manera seguida y sin interrupción: es necesario que el que conoce lo justo quiera hacer cosas justas. Es lo mismo que le ocurre a médicos, arquitectos y músicos; no todo lo que hace un médico es un acto médico ni todo lo que hace

⁴⁴⁹ Ch. Rowe, 1979, 69-70

un músico, música, sino que, para que lo sea, se necesita que quieran actuar en tanto que técnicos de esos saberes y, una vez en esa situación, querer aplicar los conocimientos que poseen. No dice el texto que haya una causalidad necesaria en que toda la operación del hombre justo sea justa, sino que la necesidad (*ἀνάγκη*) se dice del querer hacer lo justo que tiene el hombre que ha aprendido la justicia y la conoce. Lo cual es coherente con toda la doctrina expuesta en el diálogo acerca de lo justo y lo injusto: vigilancia que cada cual ha de ejercer sobre sí mismo para no cometer injusticia (480a), poder y arte para no cometerla (510a), asimilación del que se instruye en la vida justa con el atleta que se esfuerza en adquirir preparación y destreza (520c), y, en general, el gran *analogon* de la técnica que requiere conocimiento, pero también ejercicio y repetición hasta adquirir competencia. Habría que añadir que el que conoce lo justo, efectivamente, quiere hacer cosas justas gracias a la comprensión que ha tenido de que lo justo es el orden deseado y querido por la razón y el camino a seguir. Como en otros lugares, también creemos que la semejanza buscada con la construcción, la música y la medicina responde a una intención aclaratoria por parte de Platón; a la construcción se asemeja la administración y gobierno de la casa y la ciudad en 520c-e; la música es la armonía y proporción que expresa la justicia, la medicina la técnica propuesta como modelo en todo el diálogo y a la que constantemente se refieren la justicia y las técnicas de la salud del alma.

2. SEGUNDO ARGUMENTO: HACER LO QUE ME PARECE MEJOR/HACER LO QUE QUIERO (466b-468e).

Siguiendo la ordenación de K. McTyghe, puede expresarse de la manera siguiente⁴⁵⁰:

(1) Cuando se hace una cosa en razón de algo, los hombres no quieren aquello que hacen, sino aquello por lo que lo hacen (467c-e).

(2) Todo es bueno o malo; lo intermedio se reduce unas veces a lo bueno y otras a lo malo (467e).

(3) Lo intermedio se hace buscando lo bueno (468a).

(4) El agente siempre quiere lo bueno, no lo intermedio ni lo malo (468c)

(5) El que hace determinadas cosas creyendo que es lo mejor para él, hace lo que le parece (468d).

(6) Pero si esas determinadas cosas fuesen un mal para él, entonces no hace lo que quiere (paso 4).

(7) Si el poder es un bien para quien lo posee, el hombre que hace esas cosas no tiene poder (468d).

(8) Es posible, por tanto, que alguien haga en la ciudad lo que le parece sin que eso signifique que tiene un gran poder y que hace lo que quiere (468e).

Los diversos pasos del argumento tratan de algunos de los problemas centrales de la teoría moral platónica tales como la cuestión de la virtud-conocimiento y algunas de las más conocidas paradojas socráticas, el problema de la voluntad y de su objeto, el de elección de lo querido como medio y querido como fin, entre otros. Contiene un subargumento (paso 7) que es necesario aceptar para que haya conclusión y que, sin embargo, queda abandonado desde el principio de la argumentación (466b) hasta muy cerca ya de la conclusión (468e) en que es retomado por Sócrates. El argumento ha sido objeto de numerosas interpretaciones a las que el citado McTyghe califica de erróneas⁴⁵¹, y de las que la neoplatónica y la hegeliana son las de mayor tradición

⁴⁵⁰ K. McTyghe, 1984, 203-204. (La ordenación que se presenta no es literalmente la de McTyghe).

⁴⁵¹ K. McTyghe, 195.

y renombre. La primera de ellas es representada en nuestra época por Cornford quien afirma que los hombres quieren siempre el bien para el que tienen una especie de instinto seguro, un 'yo interior' y verdadero que no sólo conoce lo bueno, sino que incluye el deseo del bien conocido y el dominio sobre los restantes deseos⁴⁵². Por su parte, la interpretación hegeliana distingue en cada hombre un querer racional cuyo objeto es el bien y un querer arbitrario, mero deseo de lo caprichoso y contingente.⁴⁵³ Ambas tienen en común la traducción de βούλεσθαι como querer del bien verdadero, traducción que la crítica que se les opone califica de 'restringida'⁴⁵⁴.

¿Está el argumento en relación con las paradojas socráticas y la doctrina de la virtud-conocimiento o no hay relación entre ellos? Para la interpretación neoplatónica, el argumento es esencial para la comprensión de ambas doctrinas. La vinculación parece evidente: si los hombres no hacen lo que (verdaderamente) quieren es por ignorancia del objeto de su voluntad que es el bien. La ignorancia explica y da razón de la confusión de los deseos; la ignorancia es el mal y la educación es el remedio. La versión plotiniana de la doctrina vincula la ignorancia con el criterio selectivo de realidad que todo hombre va formando a lo largo de su vida con la construcción de sus hábitos, aspiraciones y deseos; la ignorancia causa, así, una servidumbre de juicio y un empobrecimiento del campo de realidad que estimula y que se desea⁴⁵⁵. El resultado es que los hombres pueden llegar a vivir con un conocimiento y voluntad restringidos en sus funciones por lo

⁴⁵² F.M. Cornford, 1980, 45-46. También Dodds, que pone el argumento en relación con *República* 611b ss., donde Platón habla del alma 'en su naturaleza más verdadera', afín a lo divino, inmortal y siempre existente, y no coincidente con la que conocemos en la situación de composición y unión con el cuerpo (235-236). Otros comentaristas acuden a *República* 585c-e donde se describe al alma en términos semejantes (J. Moline, 1981, 71-73) y a *Banquete* 205a, afirmación del deseo universal del bien (O'Brien, 1967, 217), ambos citados por McTyghe.

⁴⁵³ Interpretación que representan K. Steinhart, 1851, 367, y a la que McTyghe adscribe también a P. Frielandér y J. Moreau.

⁴⁵⁴ McTyghe, o.c., que cita en su apoyo *Gorgias* 511b y *República* 445a, lugares en los que βούλεσθαι no tiene la significación restrictiva de deseo del bien real.

⁴⁵⁵ Un análisis detallado y completo del problema en Plotino puede encontrarse en J.M. Garrido, 1962,

que resultan ser, al igual que Edipo en Colona, víctimas más que autores de su conducta y de su vida. El bien, por tanto, es, objetivamente considerado, un *a priori* de la voluntad y la voluntad tiende a él de manera necesaria. Y, en la paradoja socrática, ignorancia significa ignorancia del bien real y confusión grave de voluntad (*βούλεσθαι*) con deseo (*ἐπιθυμία*)⁴⁵⁶, en virtud de la cual los hombres tienden a bienes aparentes, objeto del apetito, porque ignoran los bienes reales.

Frente a ella, y también frente a la hegeliana, la interpretación ya citada de K. McTyghe y G. Santas⁴⁵⁷ afirma que el argumento de *Gorgias* 466a-468e ha de ser leído en el contexto de la conversación de Sócrates con Polo ya que, al ser inconsistente con la visión general platónica sobre el deseo del bien, Platón no pudo tener la intención de que fuera descontextualizado. El argumento es 'irrelevante' para la teoría moral socrático-platónica y, especialmente, para la fórmula de la paradoja que dice que nadie es injusto voluntariamente. Y el problema principal que plantea es el de la relación entre la involuntariedad del agente injusto y el hecho de que tal agente injusto haga lo que le parece bien cuando actúa injustamente. La tarea consiste, pues, en tratar de dilucidar qué conexión pueda haber entre la involuntariedad y la ignorancia que parece haber tras ella y a la que hay que entender como ignorancia del propio daño: el agente injusto ignora el estado lamentable de su alma y, si lo sabe, ignora que es el peor de los males. Pero no es, como en la interpretación neoplatónica, ignorancia del bien real ni supone, como en ella, la subestimación de los bienes aparentes deseados por el sujeto. Pues una acción puede ser perfectamente involuntaria en este sentido, es decir, ignorante del propio daño y, al mismo tiempo, ser íntegramente deseada. Esta interpretación se basa, por consiguiente, en una traducción no restrictiva de *βούλεσθαι* que no siempre significa en Platón el

⁴⁵⁶ G. Zeigler, 1970, 126-127.

⁴⁵⁷ G. Santas, 1979.

querer del bien verdadero⁴⁵⁸, y en una refutación de la lectura de los lugares en los que se basaba tal identificación⁴⁵⁹. Aun así, podemos añadir nosotros, con esta interpretación de la involuntariedad y la ignorancia, Edipo podría seguir diciendo que, a causa de ellas, él continúa siendo, como en la anterior interpretación, víctima más que agente de sus actos.

El argumento plantea, en efecto, el problema de las relaciones entre bienes aparentes y reales, cuya distinción justifica la equivocada elección que hacen algunos del objeto de su deseo. En la formulación del argumento se advierte que se habla indistintamente de los bienes aparentes y reales. En los pasos 3, 4, 5 y 6 se pasa de lo que es bueno para el agente y, por eso, deseable (paso 3) a que si todo eso resultara malo, entonces el agente no hace lo que quiere (paso 6), donde 'no hace lo que quiere' y 'ser un mal para él' se refieren a una situación de objetividad contra la que nada puede la subjetividad del agente. En los pasos 3, 4 y 5 se habla de cosas que están al alcance del sujeto y sobre las que recae su elección cuando considera que pueden ser buenas para él: estar sentado, andar, correr y navegar, y también cosas como piedras, maderas y otros cuerpos semejantes (468a) e, incluso, matar, desterrar y robar, deseables en cuanto buenas, cosas buenas aparentes habría que decir en tanto que opuestas a las verdaderas y absolutas. En el paso 6, sin embargo, se alude a algo muy distinto a las preferencias del sujeto, a algo que es malo para él independientemente de sus deseos y opiniones, de su información o de su falta de ella. Es decir, que hay cosas que son malas para los hombres, lo sepan los hombres o no. Ha habido, pues, un paso desde lo deseado por el sujeto en tanto que (aparentemente) bueno a lo que le viene impuesto al sujeto desde fuera con el peso de una objetividad ante la que se encuentra inerme. La analogía médica permite un acercamiento: hay un

⁴⁵⁸ Así, en *Gorgias* 511b, *Tecteto*, 201a y *República* 445a.

⁴⁵⁹ *Banquete*, 205a-206a; *República*, 505a-506a.

estado que se llama la salud aunque algunos no la conozcan ni la deseen. Ese sentido de independencia con respecto al sujeto y de objetividad inexorable tiene el mal del paso 6, el cual, además, no está en relación con los bienes (aparentes) que el sujeto elige cuando hace lo que le parece mejor y que, según lo anterior, pueden ser males objetivos, como de hecho resultan ser. Los bienes aparentes pueden ser males objetivos y los males aparentes pueden convertirse en bienes reales, como se dice y demuestra en otros lugares⁴⁶⁰. Por ello, a pesar de la fuerza de la interpretación McTyghe-G.Santas, parece que hay que aceptar en el argumento la presencia de lo bueno como algo que, al menos en una significación, no es lo que los hombres desean cuando hacen lo que les parece, sino algo que les trasciende y rebasa. El agente no sabe que, independientemente de sus determinaciones y juicios, hay un bien y un mal: él desea y quiere lo bueno que encuentra a su alrededor e ignora la presencia tanto de esos otros bienes y males cuanto del daño que la acción mala le reporta a él mismo. La versión McTyghe olvida la continuidad e ilación entre bienes (aparentes) y bienes (reales); ambos son reales aunque uno de ellos es menor en intensidad y grado. Por eso, la confusión del agente la pone el argumento en las cosas que llama intermedias (paso 2); es ahí donde se extravía entre lo intermedio como bueno en unas ocasiones y lo intermedio como malo en otras, pues estas son las cosas que con más frecuencia se presentan como objeto de elección. Del mal (real) total todos los hombres huirían del mismo modo que querrían el bien (real), caso de que lo hubiera, que lo hay en el universo platónico. Se puede decir, por tanto, que todo querer es de las cosas buenas que están a la mano, que son buenas por la presencia de un principio de orden y configuración que las hace tales, pero que, al no hacerse inmediatamente presente, explica la ignorancia de los hombres y la necesidad de la búsqueda y el examen.

⁴⁶⁰ En 474c ss. a propósito de que es mejor recibir injusticia que realizarla; en 476a ss. a propósito de que recibir el castigo justo es mejor que no recibirlo.

Esta ambigüedad de los objetos del deseo está presente también en el paso 1. ¿Tiene validez general esa afirmación, en cuyo caso nunca quieren los hombres lo que hacen, o hay ocasiones en que sí? Si lo que se busca es el fin como lo bueno para el agente, y esto también en las cosas intermedias, podemos preguntar si no hay nada que sea medio y, al mismo tiempo, deseable como medio porque es bueno en sí mismo, aunque medio para un fin ulterior. Puede haber, además, cierta contradicción con el paso 4 en el que se dice que el agente quiere lo bueno, no lo intermedio ni lo malo, principio que puede tener validez también para lo que sólo es bueno como medio, en cuyo caso sí se quiere lo que se hace y no sólo aquello por lo que se hace. Y esa referencia constante a fines ulteriores puede originar en los hombres un desasosiego permanente y una insatisfacción constante ante lo meramente instrumental. Siguiendo con el ejemplo platónico de medicinas y navegaciones, una medicina se puede endulzar y un viaje por mar puede hacerse en un lujoso transatlántico⁴⁶¹, con lo que podría darse la situación contraria a la enunciada en el paso 1 de que alguien quisiera lo que hace como lo bueno y no aquello por lo que lo hace, que sería lo malo.

La posición defendida por Sócrates en este argumento ha sido calificada por algunos estudiosos de *psychological egoism*⁴⁶², la posición del que pone como meta explícita de todas sus acciones el propio bienestar y cuyo interés por el bien ajeno surge de manera secundaria y sólo en el caso de que la contribución al bien de los demás pueda repercutir en el suyo propio⁴⁶³. En el argumento, esta posición es la que se expresa en el paso 4, la tendencia a lo bueno como la finalidad de la acción.

⁴⁶¹ K. McTyghe, o.c., 204.

⁴⁶² G. Naknikhian, 1973, G. Santas, 1973. En parte también E. Méron, 1979.

⁴⁶³ G. Zeigler, 1980, 123-124.

G. Zeigler propone que la posición socrática sea denominada con mayor justicia y fundamento *psychological agatism*⁴⁶⁴, toda vez que el bien que se postula como fin de la acción tiene el carácter de objetivo e impersonal que veíamos más atrás, por lo que no se identifica con un bien puesto por el sujeto o determinado por él como mero beneficio resultante de la acción o provecho inmediato en el orden de sus intereses y deseos. Que es así puede verse en la función y utilidad que el castigo tiene en la teoría: el castigo es racionalmente deseable porque restablece la salud del alma y, sin embargo, no supone ni reporta ningún bien personal al castigado en el orden inmediato de las cosas deleitables. Por ello, Zeigler reivindica la distinción *βούλεσθαι-ἐπιθυμία* que, con las precisiones y salvedades oportunas, le sigue pareciendo eficaz para explicar la diferencia entre un querer de lo bueno, que requiere educación y conocimiento y que es incompatible con cualquier forma de egoísmo psicológico, y un querer de lo bueno para mí, propio del hombre que anda perdido y somnoliento entre sus afanes y circunstancias.

Y tampoco desde el punto de vista del bien de los demás puede ser la teoría calificada de egoísmo psicológico. Las actitudes teóricas y prácticas que, como hemos visto, conforman la salud del alma exigen el reconocimiento de los demás como algo más que simples comparsas de la acción de cada uno o sujetos a los que se desea el bien siempre que tal bien aumente o consolide el de cada individuo⁴⁶⁵. La figura de ciudadano que la teoría postula no es el presocial o asocial héroe de los poemas épicos que busca el honor en la negación de los demás con los que combate como rivales permanentes de su gloria; tampoco es (todavía) el sabio que se retira de la ciudad a la ciudad interior para encontrar allí la razón universal, sino que es el hombre que precisa la presencia de los demás en

⁴⁶⁴ G. Zeigler, *ibid.*

⁴⁶⁵ Pueden consultarse las versiones que, a propósito de esta cuestión, hace A. Domènech del dilema del prisionero como ordenación de las preferencias racionales en una comunidad de *enkράτους* (90-97).

la ciudad como el espacio común donde la vida es posible. El individuo es algo en la medida en que se sabe a sí mismo miembro de una totalidad universal y política en cuya armónica integración logra la salud de su alma. De aquí provienen las exigencias de la teoría para las relaciones entre los hombres a propósito del bien; por ejemplo, que al gobernante se le exija el mejoramiento moral de los ciudadanos, o que al hombre de vida desordenada se le considere inadecuado e inepto para gobernar, o que el tirano sea un hombre que ejerce el poder en condiciones irracionales. Es decir, que no hay otra medida para la relación entre bienes propios y ajenos que la manifestación del cuidado de lo propio como garantía de recta dedicación a lo ajeno, y no son los demás, males inevitables que haya que transformar en bienes útiles, sino continuación de lo propio en *κοινωνία*.

En suma, el argumento es uno de los lugares clásicos del platonismo y su vinculación con la doctrina de la virtud-conocimiento es más que probable. Le falta, ciertamente, precisión en la cuestión del bien, lo que hace que no queden bien delimitadas las significaciones de lo bueno que es, quizás, su principal defecto. No le falta, en cambio, ironía y 'sofística de noble estirpe'⁴⁶⁶ con la que conseguir la perplejidad y la duda de un interlocutor tan seguro de sí mismo como Polo. El citado McTyghe, que defiende la contextualización y, en ella, la función pedagógica de la ironía con Polo, no advierte la fuerza de la paradoja que dice que los tiranos no tienen poder cuando tanto le hubiese servido a él mismo en apoyo de la interpretación que defiende.

Desde 468a hasta 473a Sócrates se detiene en unir este argumento con el siguiente mediante la insistencia en la conclusión obtenida, sobre la que construye una alegoría, y la introducción de la tesis sobre la justicia, que desarrollará en el

⁴⁶⁶ *Sofista*, 231b.

argumento siguiente. De ese momento de vaivén entre lo anterior y lo que sigue, queremos destacar lo siguiente:

1. La sospecha de Polo sobre las preferencias de Sócrates y sus sentimientos más íntimos (468e). Con su intervención, Polo quiere regresar a la estabilidad del sentido común y a las maneras habituales de medir lo bueno y lo malo. Y lo hace con la expresión de una sospecha con cuya denuncia pretende que Sócrates vuelva a las posiciones de la mayoría. Pero no dice nada sobre el argumento que acaba de compartir con su antagonista y del que ha aceptado plenamente la conclusión. Ha sido la novedad y sutileza de ésta la que le deja en silencio sobre la argumentación cuyos pasos él ha ido aceptando, pero, al ver una conclusión tan contraria a su manera de pensar, replica expresando con pasión una convicción íntima. El argumento había ido pasando las dificultades de los rodeos por las palabras y las significaciones, hasta concluir en una posición política tan aberrante a los ojos de Polo que éste quiere reconducir la conversación al lugar donde las cosas son como todos creen que son y no como los recursos socráticos las hacen ser. E implica a Sócrates: tú también, le dice, prefieres tener en la ciudad la facultad de hacer lo que te parezca a no tenerla y tú también sientes envidia al ver que uno condena al que le parece bien, le despoja de sus bienes o le encarcela (Ὡς δὲ σύ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἂν δέξαιο ἐξεῖναι σοι ποιεῖν ὅ τι δοκεῖ σοι ἐν τῇ πόλει μᾶλλον ἢ μή, οὐδὲ ζηλοῖς ὅταν ἴδῃς τινὰ ἢ ἀποκτείναντα ὃν ἔδοξεν αὐτῷ ἢ ἀφελόμενον χρήματα ἢ δῆσαντα) (ibíd.). Polo sospecha que una cosa es el juego verbal de la argumentación en la que se puede decir todo y en la que él tiene un maestro que es un virtuoso, y otra lo que verdaderamente piensan los hombres y lo que estarían dispuestos a hacer si pudieran. Por lo que, saliendo de la cuestión y yendo *ad hominem*, afirma que quizás el argumento haya sido consistente pero que Sócrates es como todos.

2. La respuesta de Sócrates trata de reconducir la conversación *ad rem* mediante el establecimiento de un criterio del carácter de envidiable del poder que alguien tenga en la ciudad y la presentación de una gradación, conforme al criterio, de las actividades envidiadas por Polo. El criterio dice que el poder, para poder ser envidiado, ha de ser usado con justicia y, por tanto, a las actividades que Polo juzga como envidiables (matar, desterrar, encarcelar) hay que aplicarles este criterio para saber si son envidiables o no. Sócrates admite que se puede matar con justicia y no es ironía, según creemos, sino la presentación de la doctrina dura sobre el castigo, repetida en 469b. Polo, sin embargo, admite la posibilidad de matar a quien a alguien le parezca bien y hacerlo con justicia, sin advertir la contradicción y sin que Sócrates se la haga ver. La gradación de actividades envidiables, dentro de este conjunto del poder de los tiranos, es la siguiente:

a. El que condena a muerte con justicia no es desgraciado ni digno de compasión, pero tampoco es envidiable (*οὐδὲ μὲντοι ζηλωτός*) (469a). Hay aquí un elemento de importancia por su relación con la doctrina del castigo justo. Y es que el juez que condena a muerte con justicia no es envidiable, a pesar de las consecuencias buenas que la acción pueda tener, dentro de la teoría, para el paciente y también para el agente. Igualmente, en los términos de la analogía técnica, el médico no es digno de envidia cuando opera o cauteriza aunque, evidentemente, tampoco sea digno de compasión ni desgraciado. Matar, aunque sea con justicia, no está entre las acciones que deban ser envidiadas. Esta salvedad que hace Sócrates a Polo suaviza la dureza de la doctrina del castigo y, de algún modo, parece valorar la vida humana por sí misma, pues aquel que se ve obligado a matar con la garantía de la justicia y el aval de la técnica terapéutica del alma no es, sin embargo, una persona envidiable.

b. El que muere injustamente es digno de compasión y desgraciado y nada envidiable, por cierto; pero el que ha dispuesto la muerte del anterior es más digno de compasión y desgraciado y menos envidiable todavía. Se está preparando el argumento que muy pronto se va a formular: cometer la injusticia es peor y hace más desgraciado que sufrirla.

c. El que muere habiéndolo merecido es menos desgraciado y digno de compasión que el que muere injustamente y, por tanto, no es envidiable tampoco, aunque, si cabe hablar así, algo más que el que muere injustamente y que el que mata injustamente. De donde resulta que las actividades que Polo calificaba de envidiables y de las que decía, en razón de su sospecha, que Sócrates también envidiaba, no son envidiables ninguna de ellas. Ni las del agente (condenar o matar con justicia o sin ella) ni las del paciente (morir justamente y morir injustamente). Hay, sin embargo, una gradación de más digno de compasión y mayor desgracia a menos digno de compasión y menor desgracia. Este es el orden: agente justo, paciente justo, paciente injusto, agente injusto⁴⁶⁷. La respuesta de Sócrates a Polo es, pues, muy clara: él no envidia a nadie que mata o que muere aunque haya garantías de justicia; admite, sin embargo, grados en la compasión que todos esos desgraciados suscitan⁴⁶⁸.

Pero Polo había aludido también al reconocimiento de que hacer tales cosas en la ciudad es mejor que no hacerlas (468c) y le insiste a Sócrates sobre ello en 469b preguntándole si él preferiría recibir la injusticia a cometerla (Σὺ ἄρα βούλοιο ἂν ἀδικεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἀδικεῖν;). Sócrates no prefiere ni lo uno ni lo

⁴⁶⁷ Donde justo e injusto hablando del paciente significa que éste ha sido objeto, o no, de un tratamiento, juicio o castigo justo.

⁴⁶⁸ No queda claro en el texto si el primer caso, el agente justo -que no es envidiable (469b)-, está incluido o no en la nómina de los desgraciados (469a). En este caso, la función del juez está contemplada como desgracia inevitable en correspondencia con la queja sobre los excesos de médicos y jueces en las ciudades y el mal síntoma que ello es del estado de salud de los ciudadanos (*República*, 405a-e).

otro (Βουλοίμην μὲν ἂν ἔγωγε οὐδέτερα) (469c), y sólo en el caso de que fuera necesario elegir entre sufrirla o cometerla, elegiría sufrirla. La doctrina socrática no incluye la preferencia por el padecimiento de la injusticia en términos absolutos y en toda circunstancia, sino tan sólo en la situación, probablemente extrema, de ser necesario hacer una cosa o sufrir la otra. Si la ciudad fuera como Sócrates la piensa, no habría en ella riesgos de sufrirla o cometerla pues los ciudadanos todos, como comunidad de *enkráticos*, estarían empeñados en su práctica. La pregunta de Polo ha sido entendida por Sócrates como una pregunta sobre la preferencia en cuestión de organización política. En la organización presente, el que no quiera sufrir injusticia debe hacerse amigo de los gobernantes (510a), y al que no quiera cometerla sólo le queda la posibilidad de ejercitar la técnica adecuada (ibíd.). Este es el caso de Sócrates y así hay que entender su respuesta a Polo en la que hay que ver, por último, que no hay en él ninguna dimensión sombría de quien busca el sufrimiento en el padecimiento de la injusticia, sino la afirmación clara de que no desea sufrirla ni tampoco cometerla.

3. La imposibilidad para la convivencia que habría en una ciudad en la que cada ciudadano viviera la afirmación de su poder de manera absoluta, es asimilada a la situación de un hombre que lleva un puñal oculto y lo usa cuando quiere y contra quien quiere (469d ss.). No sería una situación muy duradera la de esta guerra incesante que acabaría en una gran desolación. Sin embargo, Polo piensa que hacer esto no es disfrutar de un gran poder sólo porque el que así actuara sería castigado con dureza; no ha entendido la alegoría como referida al orden ideal de la imposibilidad de convivir que tendrían unos hombres que afirmaran su poder de esa manera. Por el contrario, considera que esa manera de ser poderoso no es mala en sí misma sino que tan sólo lo es por las malas consecuencias que puede traer. Sócrates se apoya en esta incapacidad de Polo para entender el símil a fin de reforzar el consecuente del argumento anterior. Aceptemos que el castigo es

un mal, dice; por tanto, si al hacer lo que a uno le parece mejor le sigue un mal, como dice Polo que es el castigo, entonces es que hacer eso no es un bien y no se tiene poder. La argumentación queda así:

- (1) El poder es un bien para quien lo tiene (466b, 468e)
- (2) El poder consiste en hacer lo que a cada uno le parece mejor (466d-e)
- (3) Ser castigado es un mal (470a)
- (4) Hay ocasiones en las que, si se hace lo que parece mejor, se es castigado (469e-470a)
- (5) Hay ocasiones en las que a hacer lo que parece mejor no le sigue un bien (por pasos 4 y 3)
- (6) Por tanto, hacer lo que parece mejor no es tener poder.

Partiendo, pues, de la alegoría del puñal se ha reforzado con un subargumento la conclusión del anterior y principal. Por el contexto sabemos que el paso 1 debe ser completado añadiendo que es un bien el poder sólo si va acompañado de la razón (466e) y no lo es si se ejerce irracionalmente; el paso (2) quedaría invalidado, pues si ejerzo el poder con razón y conocimiento, ya no haría lo que me parece mejor. Asimismo, el paso 3 es admitido por Sócrates casi *ad absurdum*, pues expresa lo contrario de lo que él piensa sobre el castigo; o bien, habría que precisarlo diciendo que el castigo es un mal sólo si alguien es castigado injustamente, y es un bien si se castiga a alguien con justicia. El establecimiento del paso 3 es muy discutible y sólo está aceptado por Sócrates en la medida en que favorece su argumentación: tendría la validez de mostrar que esta conclusión se sigue de esa premisa. Pero queda el escrúpulo de que eso lo ha dicho Sócrates y no Polo. Éste sólo ha dicho que la clase de poder del que obra libremente con el puñal es censurable porque el que obra así es necesariamente castigado (Ὅτι ἀναγκαῖον τὸν οὕτω πράττοντα ζημιουῖσθαι ἐστίν) (470a). Y es Sócrates quien le

hace decir que ser castigado es un mal (ΣΩ. Τὸ δε ζημιούσθαι οὐ κακόν; ΠΩΛ. Πάνυ γε). En el argumento principal (el núm. 2) se había argumentado con que si lo que se hace fuera malo para el agente, entonces éste no hace lo que quiere; aquí, en el subargumento, con que ser castigado es un mal de hecho, no una suposición de las consecuencias que se pudieran seguir, ni una afirmación hipotética sobre los fines equivocados del agente.

3. TERCER ARGUMENTO: COMETER INJUSTICIA ES PEOR QUE RECIBIRLA (474b-475e)

Se puede expresar así:

- (1) Recibir injusticia es peor que cometerla (474c, afirmación de Polo)
- (2) Cometer injusticia es más feo que recibirla (ibíd., afirmación de Polo)
- (3) Lo bello se define por la utilidad o el placer (... τὰ καλά, τοῦ ἢ ὠφέλιμα εἶναι ἢ ἡδέα ἢ ἀμφοτέρω) (474e)
- (4) Lo feo se define por el dolor y el mal (Οὐκ οὖν τὸ αἰσχροὺν τῷ ἐναντίῳ, λύπη τε καὶ κακῷ; ΠΩΛ. Αναγκη) (475a)
- (5) Cometer injusticia es o más doloroso o más dañino o más doloroso y dañino que recibirla (475b)
- (6) Cometer injusticia no es más doloroso ni más doloroso y dañino que recibirla (475c)
- (7) Cometer injusticia sí es más dañino (475c)
- (8) Cometer injusticia es peor que recibirla, porque es más dañino.

Los pasos 1 y 2 son la posición inicial de Polo. En el paso 2 se advierte el respeto por la estimación social que hay en algunas actitudes inmoralistas; es un respeto que no tiene Calicles y que sí tiene Polo. Entre Gorgias y Calicles, Polo sí ha visto el aspecto trágico que puede tener la vida moral y que se expresa en el conflicto entre el interés personal y el general. Al pretender Polo que pueda haber actividades injustas y buenas está aceptando el carácter trágico de la vida humana: la justicia y la felicidad están dissociadas y, muy probablemente, sean opuestas⁴⁶⁹. Nada más ajeno a la 'tangente ática' socrático-platónica que identifica la felicidad y la virtud que esta posición. Se dice, a veces, que el personaje fuerte del *Gorgias* es Calicles, pero se olvida cuando así se dice que el peso de la argumentación lo lleva Sócrates con Polo, muy probablemente, según creemos, porque ha visto en él planteado este conflicto, en cuya virtud él afirma que cometer injusticia es feo o despreciable (paso 2) al mismo tiempo que alaba y envidia la actuación arbitraria del tirano (469c). El paso 3 es la posición de Sócrates que consigue la adhesión entusiasta de Polo en 475a; por cierto, que dice 'ahora defines bien lo bello por el placer y el bien (καὶ καλῶς γε νῦν ὀρίζει, ὦ Σώκρατες, ἡδονῇ τε καὶ ἀγαθῷ ὀριζόμενος τὸ καλόν), en lugar de decir por el placer y la utilidad, que es lo que había dicho Sócrates, el cual lo tiene en cuenta en la construcción del argumento⁴⁷⁰. En el paso 7, derivado del 2 y del 4, está la fuerza del argumento, construido conforme a la habitual manera socrática de si el interlocutor dice X, se le hace ver todo lo que se sigue de X que al interlocutor no le gusta y con lo que no está de acuerdo; por tanto, el interlocutor no quiere decir X. Si, además, los significados y descripciones encierran equívocos, como es el caso de las identificaciones bueno-bello-útil, el argumento 'puede hacer sonreír', como dice Y. Lafrance⁴⁷¹, quien añade que Polo podría haber vuelto el argumento contra Sócrates de la siguiente manera:

⁴⁶⁹ E. Méron, 1979, 70.

⁴⁷⁰ U. Schmidt, 1980, 42, nota 154.

⁴⁷¹ Y. Lafrance, 1969, 16.

- (1) Sufrir la injusticia es más doloroso (admitido por Sócrates en 475c)
- (2) Si es más doloroso, es más feo (475b-c)
- (3) Si más feo, es peor (474d)
- (4) Luego, sufrir la injusticia es peor que cometerla⁴⁷².

El paso 7 se obtiene, decíamos, de la afirmación de Polo en el 2. Sin embargo, una vez establecido, no se aclara por qué cometer injusticia es más dañino que recibirla. Parece que se llega a esta conclusión por la mera exclusión de lo que, *ex definitione*, se ha dicho de lo feo y que ahora debemos entender que era un inventario completo de todas sus posibilidades. Excluido que cometer injusticia sea más doloroso o que sea más doloroso y dañino a la vez, sólo queda la posibilidad lógica de que sea más dañino; pero no se dice nada más. Podemos preguntar que más dañino para quien, si para el agente, si para el paciente o si para ambos. Para el sentido común, es claro que es más dañino para el paciente de la acción, pero no es esa la intención de Sócrates. Por ello, el paso 7 es inseparable de la doctrina sobre la objetividad del mal y la necesidad del castigo, que será tratada en el argumento siguiente. Si es así, ha debido precisarse algo más este daño que recibe el agente de la injusticia y que sólo por el contexto puede quedar integrado en el argumento, a saber, la salud del alma, la posibilidad de su enfermedad y curación y la distancia casi insalvable entre la situación real en la que viven los hombres y el horizonte de vida que la teoría propone. Rowe comenta que, al no explicarse por qué hacer la injusticia es peor por más dañino, habría dos posibilidades: o bien dejar de decir que sufrir el mal es peor, o bien dejar de decir que hacer el mal es vergonzoso, con lo que, por no explicar cómo ni por qué es peor o más doloroso hacer el mal, no hay razones de peso para elegir la primera posibilidad⁴⁷³.

⁴⁷² Y. Lafrance, 17.

La afirmación del paso 2 es problemática y discutible; la categoría *αἰσχρόν* es una categoría propia de la estimación social que indica el desagrado de los que juzgan, pero no las razones del desagrado. Además, se la mezcla con categorías estrictamente morales en el mismo enunciado 2 y despojada de todo sentido social o de juicio ajeno a partir del paso 4. Y, así, la identificación *ἀγαθόν—ᾧφέλιμον—καλόν* y la de *κακόν—βλαβερόν—αἰσχρόν* encierra serios equívocos. Una cosa puede ser útil para un hombre y no para otro hombre, útil para la sociedad y no para el individuo; incluso una cosa mala puede ser útil para el individuo y no para la sociedad, útil para uno y nociva para otro, y nada de esto queda claro a lo largo del argumento⁴⁷⁴. Se ha identificado feo con dolor y daño y, por consiguiente, con peor, como se había dicho en el punto de partida. Pero la construcción argumentativa se hace sobre algo tan frágil como las palabras del discurso moral y social, cuyos significados están sometidos a cambios de uso y a estimación variables. Así, teniendo en cuenta la significación de estimación social de *αἰσχρόν*, es por lo que Vlastos propuso una interpretación que podemos llamar social de este argumento: en 474d lo bello se ha definido por lo que procura placer a quien lo contempla (*ἐν τῷ θεωρεῖσθαι*), por lo que la pregunta de Sócrates en 474c debe entenderse como que qué es lo más doloroso para los que observan a alguien cometer o recibir injusticia. Si se ha comenzado con una categoría de estimación social, debe mantenerse la presencia de tal estimación en el conjunto del argumento⁴⁷⁵.

Sócrates no duda de la validez universal de su argumento. 'Voy a tratar de conseguir que digas lo mismo que yo', le dice a Polo (473a) cuando a éste le sorprende lo que Sócrates dice. La misma confianza en el argumento y en la

⁴⁷³ Ch. Rowe, 1979, 77.

⁴⁷⁴ Y. Lafrance, 1969, 16-17.

⁴⁷⁵ G. Vlastos, 1967, 456. (Guthrie lo cita en apéndice en IV, 302-303).

universalidad de la conclusión en 474b, 'creo firmemente que yo, tú y los demás hombres (καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους...) consideramos que cometer injusticia es peor que recibirla'. Y cuando Polo le pregunta que si realmente prefiere sufrir la injusticia a cometerla, responde que Polo y todos los demás también (καὶ σύ γ' ἂν καὶ οἱ ἄλλοι πάντες). Tal es la confianza en la razón propia y en la ajena y en la conclusión ganada y compartida cuando se respetan los requisitos que exige el procedimiento.

4. CUARTO ARGUMENTO: SUFRIR EL CASTIGO, MEJOR QUE NO SUFRIRLO (476a-477a)

Lo estudiamos dividido en tres partes. La primera queda expresada de este modo:

- (1) Tal como produce la acción lo que obra la sufre lo que la recibe (476d)
- (2) Sufrir un castigo es recibir algo por parte del que castiga (ibíd.)
- (3) El que castiga con razón castiga con justicia (476e)
- (4) El que es castigado, al recibir el castigo, recibe lo que es justo (ibíd.)
- (5) Lo justo es bello y bueno, es decir, agradable o útil (476e-477a)
- (6) El que paga la pena recibe un bien y obtiene un beneficio (477a)

Esta primera parte está construida sobre la identidad entre la cualidad de la acción que realiza el agente y recibe el paciente. Pero ateniéndonos a este principio, se puede obtener también lo contrario de lo que se quiere demostrar. Pues el paso 2 puede entenderse de esta otra manera: el que sufre un castigo recibe algo doloroso por parte del que castiga. Demostración: en 480d se

proponen los siguientes ejemplos de castigo, golpes, prisión, multas, destierro y muerte, acciones todas ellas dolorosas con dolor anímico y corporal⁴⁷⁶. Y en 476b ss., los siguientes ejemplos de acción que realiza un agente: dar golpes, quemar, quemar violenta y dolorosamente, cortar con cortadura grande, profunda o dolorosa. Pero por el argumento anterior, sabemos que lo que es doloroso o produce dolor es feo, pues lo feo se define por el dolor y el daño (475a). Y si es feo, es peor que no sufrirlo, pues lo supera en dolor. En consecuencia, sufrir el castigo es peor que no sufrirlo.

Hay, también, falta de precisión en la aplicación del principio de correlación de los contrarios que no puede ser aplicado a las realidades morales sin ningún tipo de matiz y discernimiento; hay que examinar separadamente la acción y la pasión y al agente y al paciente, antes de concluir que un castigo vuelve mejor al que lo sufre⁴⁷⁷. Y, como recuerda Dodds, un castigo puede ser malo para el individuo y bueno para la sociedad y viceversa⁴⁷⁸.

Sufrir castigo es pagar la pena (*δίκην διδόναι*)⁴⁷⁹. En esta identidad parece haber una prolongación de la idea religiosa del rito purificador que pertenecía a la cultura griega desde la época arcaica⁴⁸⁰. Todo crimen y toda injusticia eran impiedad o sacrilegio que exigía una reparación que debía satisfacer el autor de la acción; la progresiva institucionalización del castigo por el poder público hizo que

⁴⁷⁶ Se puede añadir que también son acciones dañinas, pero es menos claro porque se puede responder con la distinción entre dañino para el cuerpo y dañino para el alma. En cambio, recibir golpes y ser atado es siempre doloroso.

⁴⁷⁷ Y. Lafrance, 1969, 18-19.

⁴⁷⁸ Dodds, 251-252.

⁴⁷⁹ La expresión aparece en 472e, 479b, d y c, 480a y 481a. En 479a se la relaciona con la medicina y la enfermedad: *...lo mismo que el que, atormentado por las más graves enfermedades, encontrara el medio de no pagar a los médicos la culpa de los defectos de su cuerpo... (ἢ μὴ διδόναι δίκην τῶν περὶ τὸ σῶμα ἀμαρτημάτων τοῖς ἰατροῖς)*. El enfermo sufre el castigo y paga la pena de sus deficiencias corporales a los médicos que le curan y le causan dolor. Está presente la idea del castigo y la pena como momento necesario en el restablecimiento del equilibrio corporal.

⁴⁸⁰ M.P.Nilsson, 1953, 56 ss.

fuera perdiendo el carácter de ira particular de la familia que realiza la venganza, pero mantiene la finalidad de purificación y enmienda del malhechor⁴⁸¹. En esta concepción, la naturaleza está sometida también a una cierta exigencia moral tal y como se aprecia en el fragmento de Anaximandro, en el que se lee que los elementos se pagan mutua pena y retribución por la injusticia según el orden del tiempo⁴⁸². Hay que considerar a Platón heredero de esta tradición y más atrás hemos analizado cómo él consideraba que, tras las posiciones inmoralistas, hay una física que describe la naturaleza en términos mecánicos. A esta concepción tradicional hay que unir en Platón la tradición órfica y la pitagórica⁴⁸³, con sus exigencias de purificación y comunión armónica con el universo.

Así, pues, los males merecedores de castigo son los que han sido calificados como enfermedades del alma: injusticia, impiedad, cobardía, insensatez, intemperancia. Y de este modo, puede entenderse la culpa como una situación objetiva que el alma contrae cuando vulnera los principios de la convivencia y comunidad con los otros hombres, con los dioses y con el universo. La necesidad de pagar la pena va unida, como en Anaximandro, a la idea de la restitución del orden vulnerado. Cabe preguntar por qué esta necesidad de restituir mediante el dolor y de donde procede. El texto del *Gorgias* no da una respuesta clara; en 525a-b sí dice con claridad cuales son las funciones del castigo: hacerse mejor y así sacar provecho, y servir de ejemplo a los demás para que, al ver sufrir el castigo de los otros, tengan miedo y mejoren (Προσῆκει δὲ πάντι τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ' ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ, ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὀρῶντες πάσχοντα ἃ ἂν πάσχη φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται). La primera función del castigo es el provecho que del mismo puede obtener el castigado, el cual, desde luego, no es

⁴⁸¹ R. Mondolfo, 1968, 268.

⁴⁸² DK 12 A 9 (12 B 1)

⁴⁸³ Dodds, 1980, 197

consultado sobre el castigo, sino que le es impuesto desde fuera por el juez que conoce el mal del alma del castigado mejor que el castigado mismo; pero nada dice que justifique la necesidad de que el castigo sea doloroso. La segunda función es la finalidad disuasoria, de tanta tradición en la teoría y en la práctica de la educación. De ambas funciones está Platón muy seguro y ninguna duda parece tener sobre su eficacia. La variedad de situaciones individuales de los castigados y de sus respectivas reacciones ante el castigo no son contempladas desde esta total seguridad en la bondad del procedimiento. Exige, desde luego, que para que ambas funciones del castigo tengan lugar, éste ha de ser justo y, al mismo tiempo, afirma que no es posible curarse de la injusticia mas que por medio de sufrimientos y dolores (ὅμως δὲ δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν γίνεται αὐτοῖς ἡ ὠφελία καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Αἴδου· οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι) (525b-c), pero no da razón de por qué sólo con sufrimientos y dolores. En *República* 619d, dentro del mito de Er y a propósito de la elección de los modos de vida, hay una breve y casi oculta alusión al valor y finalidad que puede tener el dolor en la vida humana. Los hombres que han experimentado el dolor y lo conocen y que, además, han visto sufrir a otros hombres, han aprendido a ser más reflexivos y reposados en sus juicios y a no elegir de cualquier manera⁴⁸⁴. La experiencia del dolor mejora las capacidades reflexivas de los hombres y los dota de mejor juicio práctico; esta función que se asigna al castigo mantiene un cierto parecido con la finalidad disuasoria descrita en *Gorgias* 525b, aunque tiene también significación propia, a saber, la enseñanza que los aspectos dolorosos y sombríos de la vida humana causan en quienes saben valorarlos y entenderlos y que vuelve a los hombres más cautos y prudentes, menos impacientes e irreflexivos. En *Leyes* 904c-905c se dice que pagar la pena y sufrirla es decreto de los dioses que nadie puede eludir pues ha sido implantado con preferencia sobre

⁴⁸⁴ Pero la mayoría de los que procedían de bajo tierra, por haber sufrido ellos mismos y haber visto sufrir a otros, no actuaban irreflexivamente al elegir.

todos los demás decretos; por ello, hay que pagar la pena adecuada bien aquí, bien en el Hades, bien en un lugar aun más horrible⁴⁸⁵. La explicación es remitida a una disposición general o cósmica de la que nadie puede huir y a la que todos los hombres están sometidos. Se retrotrae, pues, la cuestión del castigo y la pena a la del orden del mundo; es el mundo el que está ordenado con arreglo a estas leyes, una de las cuales establece que el delincuente ha de satisfacer la culpa con dolor y sufrimiento.

Si acudimos ahora desde el orden general del universo al dolor exigido en el castigo, quizás encontremos algún acercamiento a la explicación de que el dolor haya de ser, en los actos expiatorios, absolutamente inevitable. Nos lo permite la noción de purificación que Platón presenta en *Sofista* 226d y 227d-e; ahí dice que purificación, respecto del alma, es todo cuanto descubramos para eliminar alguna clase de mal, y, de un modo más general, que la purificación consiste en una separación que conserva lo mejor y abandona lo peor y que hay que entender, a la manera tradicional, como la separación de los individuos impuros del resto de la ciudad⁴⁸⁶. Aplicada a los males del alma, significa la separación en ella de lo que es malo de lo que no lo es, con el fin de eliminar y suprimir aquello dejando esto otro, procedimiento que es, de por sí, doloroso como se ilustra en la analogía médica. La curación quirúrgica, a la que con tanta frecuencia acude Platón, es un procedimiento de purificación-separación violento y doloroso pero necesario para el restablecimiento de la salud en los casos extremos; es cierto que es preferible vivir con un régimen de vida tan natural y sano que haga innecesario el recurso a este medio tan doloroso, pero es cierto también que hay situaciones patológicas

⁴⁸⁵ *Este decreto de los dioses no hay miedo de que jamás te jactes de haberlo eludido ni tu ni tampoco ningún otro que haya caído en infortunio; pues ha sido implantado con preferencia sobre todos los demás decretos... Les pagarás la pena adecuada o durante tu permanencia aquí, o después de tu viaje al Hades, o bien cuando hayas sido transportado a un lugar aún más horrible que éstos.*

⁴⁸⁶ *Y sí, tal vez, mandan a la muerte o destierran a algunos individuos para purificar y sanear la ciudad.... (Político, 239d)*

que lo requieren como la última posibilidad de curación⁴⁸⁷. Así ocurre con el alma, según la intención de la analogía; la curación por el castigo es, necesariamente, violenta y dolorosa pues se trata de separar mediante ella lo que estaba unido y malformado, es cirugía y remedio en una situación en la que no son posibles otros remedios y a la que sólo se ha podido llegar por el olvido del régimen y la dieta adecuados. Lo cual nos lleva a la segunda parte del argumento.

Cuarto argumento/segunda parte

(7) La maldad del alma es el mal mayor (477a-b)

(8) La maldad del alma es lo más feo por el daño desmesurado que causa (477d-e)

(9) El arte de la justicia libra del mal del alma (478a)

(10) Es el arte más bella por producir la mayor utilidad (478b)

(11) El que es castigado con justicia y paga su culpa se ve libre de la maldad del alma (478d).

El paso 7 afirma lo que, a nuestro juicio, sustenta toda la teoría del castigo: la objetividad del estado de mal en el alma independientemente de que el sujeto afectado lo sepa o no. El mal es una situación objetiva que alguien contrae y de la que ha de ser curado. No se implanta el mal en el alma sólo por decisión del agente, sino que sobreviene también sin su consentimiento expreso y con su ignorancia; pero no por ello ha de dejar de ser curado. El paso 8 completa la idea: ese mal produce un gran daño (*Ἀλλὰ μὴν που τό γε μεγίστη βλάβη ὑπερβάλλον μέγιστον ἂν κακὸν εἴη τῶν ὄντων*). Hay que entender que uno y otro son la injusticia, impiedad, insensatez, etc., pues no se dan nuevas indicaciones. Y este

⁴⁸⁷ C. Joubaud, 1991, 207 ss., J. Pigeaud, 1989, 62 ss.

daño y mal es la situación objetiva a la que nos referimos como aquella que, en ocasiones, no depende de las intenciones del sujeto, del mismo modo que el enfermo contrae la enfermedad a veces sin su consentimiento y, desde luego, casi siempre a su pesar. Tal parece ser el sentido de la analogía con la enfermedad corporal en la que se alude a este carácter de situación que sobreviene y se instala en el sujeto y en él permanece, y en la que la curación se impone desde fuera por parte del experto que conoce la situación objetiva de la enfermedad. Esta parece ser la posición de Platón claramente expresada en el *Gorgias* y que sin duda choca de frente con la exigencia socrática del examen. El juez valora los delitos, propone el tratamiento y la curación vendrá de por sí; muy poco espacio le queda o se le da al castigado y al que ha actuado mal. El arte de la justicia libra del mal del mismo modo que la medicina libra de la enfermedad, y ambos deben ser aplicados sin oír demasiado al enfermo o tenerlo muy en cuenta⁴⁸⁸, pues así como el injusto actúa involuntaria e ignorantemente, llegado el caso se le castiga también contra su voluntad. El bien y el mal son considerados órdenes de estricta objetividad y de aplicación inexcusable por parte de quien posee el conocimiento y el arte. Así dice el paso 11 que el que es castigado con justicia consigue la mejoría del estado de su alma como efecto necesario.

Esta doctrina supone, como decíamos, cierto cuestionamiento de la exigencia del examen socrático como terapia imprescindible. Pues si el establecimiento y la fijación de lo que es bueno y malo corresponde a los expertos y técnicos del bien, al resto de la población le basta con seguir las indicaciones de aquellos con la garantía de que esa es la vida recta; no queda sitio para el esfuerzo y la incomodidad de un examen que todo lo cuestiona. Este problema nos lleva, a su vez, al de la relación entre la doctrina del castigo y la paradoja que dice que

⁴⁸⁸ Con el lenguaje de la escolástica medieval, habría que decir que el castigo y la medicina actúan *ex opere operato*.

nadie hace el mal voluntariamente, afirmación que no es compatible con aquella otra que dice que de otro modo que no sea el castigo no es posible liberarse de la injusticia (οὐ γὰρ οἶον τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι) (525b-c). Para tener presente todos los datos del problema, hay que añadir la analogía con la curación y la medicina, con lo que la situación podría expresarse así: el que actúa mal no lo hace porque prefiera racionalmente el mal antes que el bien, sino porque ignora el bien; no se le castiga, pues, por su ignorancia sino porque el mal cometido daña el alma y, a la manera órfica, la mancha y deja en ella una señal o cicatriz (ἐνδὲλα πάντα ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπειδὴν γυμνωθῆ τοῦ σώματος, τὰ τε τῆς φύσεως καὶ τὰ παθήματα ἃ διὰ τὴν ἐπιτήδευσιν ἐκάστου πράγματος ἔσχεν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἄνθρωπος) (524d); el ignorante ha de ser curado y sometido al tratamiento que restañe sus heridas y cure su ignorancia. Es cierto que hay una incompatibilidad entre decir que nadie peca voluntariamente y que todo el que lo hace es castigado con dureza. Pero la cosa es que Platón ha introducido la cuestión del daño del alma como objeto de purificación y cura, elementos probablemente ajenos al socratismo, así como la incorporación del individuo a un concierto universal que queda roto con la comisión de la injusticia. Con todo ello, y al buscar un fundamento para la doctrina que quiere seguir manteniendo, la altera en parte. El resultado es que el principio socrático sigue siendo el mismo y Platón lo sigue defendiendo; pero la ignorancia del malhechor incluye ahora la ignorancia del orden objetivo de lo bueno y lo malo, de la salud y la enfermedad, conocimiento que sí tienen los expertos que, por ello, someten a los enfermos al tratamiento terapéutico correspondiente. A su vez, la elaboración teórica de la técnica en el *Gorgias* indica que no todos los hombres pueden poseer este conocimiento que es el que faculta para la curación y la educación; Platón, por tanto, está pensando el problema en términos de conjunto social y no en términos de individuos a los que el examen interpela. Por lo que la situación del ignorante y enfermo es o bien la del que ignora pero podría no ignorar pues tiene la

capacidad necesaria para aprender, o bien, la del que ignora y va a seguir ignorando por falta de ella . A los primeros se les exige mayor responsabilidad y a los segundos se les pide entrega al médico y confianza en quien transmite la recta doctrina. Unos y otros son descritos en 525d-e a propósito del diverso castigo que merecen los malos políticos y los particulares malvados como Tersites. Los primeros, a causa de su poder, cometen los delitos más graves e impíos (*οὗτοι γὰρ διὰ τὴν ἔξουσίαν μέγιστα καὶ ἀνοσιώτατα ἁμαρτήματα ἁμαρτάνουσι*); a Tersites, en cambio, o a cualquier otro malvado de vida privada, 'nadie lo ha representado sujeto a los más graves castigos como incurable porque, en mi opinión, no le era posible hacer mal' (*οὐδεὶς πεποίηκεν μεγάλας τιμωρίας συνεχόμενον ὡς ἀνιάτον · οὐ γὰρ, οἴμαι, ἔξῃν αὐτῷ*). G. Reale⁴⁸⁹ comenta esta situación de la desigualdad de los castigos y su relación con la responsabilidad de los agentes diciendo que el mal parece estar más en el efecto de la acción que en la intención del agente, en la cantidad y no en la calidad; de aquí que, aunque Tersites quisiera ser muy malo, no merecería nunca un castigo eterno a causa de su condición de particular. Por tanto, la responsabilidad del agente, el mérito de uno y la culpa del otro no están tanto en la acción realizada cuanto en la elección previa del género de vida, como se narra en el mito de Er⁴⁹⁰.

En el paso 11 se habla del que es castigado con justicia. Nos preguntamos que con arreglo a qué justicia o código de justicia castiga el juez, si con respecto a las leyes escritas de la ciudad o a las no escritas del orden natural que Platón defiende. Tampoco se dice si son las de la ciudad en su situación actual o las de una ciudad futura en la que ya han tenido lugar las reformas de la vida política. Páginas atrás tratábamos esta cuestión bajo la forma de la posible expresión de un imperativo socrático que obliga a la acción buena aunque el orden político y social

⁴⁸⁹ G. Reale, 1990, 218.

⁴⁹⁰ G. Reale, *ibíd.*

no sea bueno o no le guste al agente. Este imperativo puede expresarse, casi como ficción, a la manera del *como si*; una actuación que se exige buena como si el orden presente fuera el definitivo, una razón que no quiere perder la ingenuidad, que confía y no sospecha como si esa fuera la experiencia cotidiana de su uso. Hablamos de un código porque el castigo no es asunto privado entre particulares, sino asunto entre ciudadanos con la mediación de las instituciones de la ciudad. El texto del diálogo no dice a qué leyes se refiere ni qué código aplica el juez. Sin embargo, sí hay elementos suficientes para pensar que este problema está presentado por Platón dentro de la visión dicotómica que como 'un razonamiento implícito está presente en todo el diálogo'⁴⁹¹: el alma y el cuerpo, las prácticas técnicas y sus sombras y simulacros, la política necesaria y la política vigente, para citar tres parejas de suficiente generalidad y en las que se da una heteronomía del segundo miembro respecto al primero. Y así, la pregunta sobre a qué orden social se refiere la doctrina del castigo, si al representado por los primeros miembros de las parejas o al representado por los segundos miembros, está contestada en el diálogo si se cae en la cuenta de que los dos órdenes están presentes en él y que el uno tiene un carácter originario y fundante que no tiene el otro: la práctica política ideal, por ejemplo, con respecto a la política vigente que es la que ha condenado y ha sido, a su vez, condenada por el protagonista del diálogo. Por eso, los dos miembros son necesarios y, al presentar las cosas tal como están siendo en Atenas, las está remitiendo a un término de comparación que no es ninguna idealidad sino un contemporáneo que conversa y argumenta en el aquí del orden presente y cuya presencia manifiesta la viabilidad, ya realizada, de los valores que propone. Tal es la fuerza de la indefinición con que Platón presenta el problema de la legalidad a la que ha de ajustarse el castigo. El ciudadano que representa el orden futuro en el orden presente se somete a la legalidad con todas sus consecuencias y se somete *in re*, en las acciones y no sólo

⁴⁹¹ Y. Lafrance, 1969, 17

con las palabras. Él ha denunciado en el *Gorgias*, como defecto de la política ateniense, el esfuerzo y el tiempo que dedican los ciudadanos a la inobservancia de las leyes y a la defensa de la propia vida, siempre a merced de los acusadores. Por tanto, una comunidad educada por las leyes y dirigida por los expertos en el bien de los hombres es el contexto en el que hay que entender, según se desprende del texto del diálogo, esta acción terapéutica del castigo, pensada y dirigida a una comunidad de agentes racionales.

Y, en fin, debemos destacar que en 480c-d hay una relación de castigos en relación con las faltas a las que corresponden; es lo más parecido a un código que presenta el texto del *Gorgias* y, aunque no llega a los extremos de ordenancismo de las *Leyes*, sí permite comprobar que Platón contempla con mentalidad de legislador o de juez una diversidad de faltas a las que corresponden castigos de distinta intensidad. No se detallan tales faltas, sino que se establece el principio de correspondencia entre ellas y el castigo. Sí detalla los castigos, que son los siguientes y con el orden con que él los presenta: golpes, prisión con ataduras, multa, destierro y muerte (... εἰ μὲν γε πληγῶν ἄξια ἡδίκηκώς ἤ, τύπτειν παρέχοντα, εἰ δὲ δεσμῶν, δεῖν, εἰ δὲ ζημίας, ἀποτίνοντα, εἰ δὲ φυγῆς, φεύγοντα, εἰ δὲ θανάτου, ἀποθνήσκοντα). Son los acostumbrados en la época y en el mismo *Gorgias* han sido citados personajes que han sufrido algunos de ellos. Por el contexto parece que hay que entender que seguirán teniendo vigencia en una situación futura, pues no parece probable que alguien se autoacuse para recibir el castigo en la situación contemporánea de Sócrates, que es de lo que habla el contexto.

Cuarto argumento/tercer paso (478c-480e)

El último paso tiene carácter de corolario y dice así:

(1) El que nunca ha estado enfermo es más feliz que el que está en curación (478c)

(2) La felicidad no consiste en curarse de un mal sino en no haberlo adquirido (ibíd.)

(3) Entre dos que tienen un mal es más desgraciado el que no se somete a curación y menos desgraciado el que sí se somete (478d)

(4) La retórica sirve para defender la propia injusticia y la de los allegados y amigos (480b)

(5) La retórica contribuye a la desgracia de los hombres que la practican y no a su felicidad.

El paso 1 es discutible; el contraste de lo diverso es un estímulo que ayuda a valorar lo que se ha perdido y vuelto a ganar, circunstancia ésta que no escapó a la agudeza de Heráclito⁴⁹². La quietud quizás sea una aspiración, pero no es la situación en la que, habitualmente, los hombres se sienten felices. Estas sencillas observaciones pueden ser compartidas por muchos hombres que atestiguarían que así es, en efecto; el valor de los pasos 1 y 2 es, pues, dudoso y hay alguna relación entre el estado de quietud que describen y la concepción de los placeres como inquietud y repleción (493a ss.). En el paso 3 hay una identificación excesiva entre los males del cuerpo y los del alma y, en consecuencia, una aplicación quizás exagerada de la analogía médica. Puede aceptarse que el

⁴⁹² DK 22 B 111, 'La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre a la hartura, el cansancio al descanso' (νόσος ὑγιεινὴ ἐποίησεν ἥδου καὶ ἀγαθόν, λιμός κόρον, κάματος ἀναπαύσειν).

enfermo que no se somete a curación es más desgraciado que el que se somete, pero es muy discutible que el hombre injusto o intemperante que no recibe el castigo sea más desgraciado que el que lo recibe. Que el castigo juegue siempre una función idéntica a la de la medicación no es en sí mismo evidente y habría que observar los casos singulares, que están sujetos a muchas circunstancias que los hacen cambiantes; puede darse el caso de que un hombre injusto se vuelva más injusto y peor con el castigo. Hay que poner en cuestión esta pretendida eficacia universal del castigo como fármaco de todos los males del alma. Es legítimo poner en duda que, siempre y en todos los casos, la injusticia o la impiedad sólo puedan curarse con golpes, prisión y muerte, y, en los casos más suaves, con multas y destierro (480c-d). Estos remedios se asemejan más a una expiación que a una curación, aunque Jaeger diga que es ésta la novedad de la teoría del castigo en Platón⁴⁹³. Y si la entendemos sólo como curación, es una manera de curar que sólo parece aceptar los procedimientos quirúrgicos violentos en lugar de los más suaves y preventivos del régimen y la dieta⁴⁹⁴.

Los pasos 4 y 5 son la recapitulación de toda la conversación con Polo y el corolario de los argumentos anteriores. A ellos conducen la teoría sobre las técnicas y sus simulacros que supone la aparición de los dos órdenes que, desde entonces, están presentes en la argumentación. Política, filosofía, ciencia, técnica, salud, bien, felicidad, por un lado; la otra política, retórica, creencia, simulacro, enfermedad, mal, desgracia, por el otro, con las implicaciones epistemológicas y morales que cada uno contiene. La mayor o menor presencia del segundo orden es la señal que anuncia en cada época su propio grado de miseria. El primer orden impone no sólo su carácter normativo, sino la objetividad de las cosas valiosas y buenas y se presenta con el tono autosuficiente de lo que es así

⁴⁹³ W. Jaeger, 1967, 522.

⁴⁹⁴ C. Joubaud, 1991, 217 ss.

independientemente de lo que piensen los hombres. El *Gorgias* trata de explicar, una y otra vez, la distancia que puede haber entre los dos órdenes, su mayor o menor cercanía y los remedios que habría que poner para que se encontraran y fundieran en el orden único de lo bueno y verdadero.

El paso 7 expresa la posición contraria a la que Polo ha defendido y es lo que provoca la entrada de Calicles en la conversación como tercer interlocutor de Sócrates (481b-c). El orador profesional y el escritor de discursos contribuyen a la desgracia de sus clientes y no a su felicidad, y tanto más cuanto mayor sea el delito del que le quieren librar con su defensa. El acusado que sea inocente no debe temer nada y si algo le ocurre es sólo en la realidad exterior del cuerpo, los bienes y la riqueza, y no en la interior y valiosa del alma. Y si es culpable, el conocimiento técnico del orador hay que usarlo para demostrar que su cliente es, en efecto, culpable a fin de que el juez pueda curarlo. Vistas así las cosas, esta revisión de la tarea del orador es, en realidad, una revisión de los juicios de la Atenas democrática; no es la masa de jueces sometida a las más variadas e irracionales influencias quien debe realizar el juicio, sino los técnicos del bien y expertos en la justicia. Los juicios se celebrarán, además, no para demostrar la inocencia sino, en la mayor parte de los casos, para establecer la culpabilidad y la terapia correspondiente; es el trastocamiento que Calicles, más que Polo, ha visto con toda claridad en la argumentación socrática. Y, sin embargo, la indeterminación sobre si la propuesta es para el futuro o también para el presente⁴⁹⁵ plantea el problema de una situación en la que hubiera simultaneidad entre unos individuos cualesquiera dispuestos a cumplir estas exigencias y llevarlas a la práctica y unas instituciones y otros individuos que no las garanticen ni respeten; el entrecruzamiento de los dos órdenes haría imposible la vida en la ciudad al enfrentarse dos maneras tan distintas de entender aspectos tan esenciales

⁴⁹⁵ Ver III, 5.

de la convivencia. Es en esta relación tan desigual entre jueces y juzgados en la que piensa Platón a propósito del juicio de Sócrates.

5. QUINTO ARGUMENTO: EL PLACER Y EL BIEN NO SON LA MISMA COSA (495a-496b)

Primera parte:

(1) Los bienes y la felicidad y sus contrarios, los males y la desgracia, se toman y se pierden alternativamente, o lo que es lo mismo, si encontramos dos cosas que se pueden tener y perder al mismo tiempo, es evidente que no son el bien y el mal (496b-c)

(2) Toda necesidad y todo deseo es penoso (496d)

(3) Si beber es agradable (y lo es cuando se tiene sed), entonces se tiene dolor y placer al mismo tiempo, pues también es penoso (496e, y por paso 2)

(4) Es imposible ser al mismo tiempo feliz y desgraciado (496e)

(5) Sentir placer no es ser feliz ni sentir dolor ser desgraciado. O lo que es lo mismo, el placer y el bien no son la misma cosa (497a)

El paso 1 se ejemplifica con la salud y la enfermedad y, más concretamente, con la enfermedad de los ojos llamada oftalmía; cuando se la tiene, no están los ojos sanos y cuando se cura no está presente la enfermedad. Lo mismo ocurre con la fuerza y la debilidad, la velocidad y la lentitud (496b). En el tránsito de 1 a 3 parece haber, como observa Y. Lafrance⁴⁹⁶, un uso distinto de la

⁴⁹⁶ Y. Lafrance, 1969, 24-25.

oposición bien-mal en 1 y de la de placer-dolor en 3; a la primera se la considera en la posición absoluta de la una o la otra; a la segunda, en cambio, se la contempla como estado intermedio o posición relativa. Es decir, que si ambas parejas fueran consideradas de la misma manera y en el mismo sentido, podría decirse que, al igual que la oftalmía desaparece cuando los ojos recobran la salud, también el hambre y la sed desaparecen cuando se come y se bebe. Y en este caso, el argumento no tiene fuerza, pues no se puede llegar al paso 5 fundándose en el 4: si el hambre desaparece cuando se come, no hay simultaneidad de placer y dolor y, por tanto, no hay conclusión. Hay que añadir, además, que, desde un punto de vista absoluto, el argumento no es coherente, pues, en ese caso, y de acuerdo con el principio de contradicción de 495e, ninguna simultaneidad de contrarios sería posible.⁴⁹⁷

El argumento se completa con la perspectiva de la imposibilidad de la pérdida simultánea de los contrarios, a partir de 497b, manteniéndose la misma armazón argumentativa. Los dolores y los placeres cesan al mismo tiempo; al mismo tiempo que cesamos de tener sed dejamos de sentir placer en beber, y los mismo con el hambre y con todos los demás deseos. Pero siendo así que no se tienen al mismo tiempo los bienes y los males, es por lo que no son la misma cosa los bienes y los placeres ni los placeres y los dolores⁴⁹⁸.

⁴⁹⁷ Es evidente que una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo. De modo que si hallamos que sucede eso en la misma cosa, sabremos que no era una misma cosa sino más de una (*República*, 436b-b). Y en *Gorgias* 496e: ...un hombre no está sano y enfermo al mismo tiempo, ni tampoco al mismo tiempo sale del estado de salud y del de enfermedad. Cfr. Y. Lafrance, *ibíd.*

⁴⁹⁸ Afirmación que no podía menos de hacer Platón tras el canto a la bondad del castigo de los argumentos contra Polo.

Segunda parte:

- (1) Los sensatos son buenos y los insensatos y cobardes malos (497e)
- (2) Sufren y se alegran los sensatos y los insensatos, los cobardes y los valientes, de manera aproximada (498b-c)
- (3) Los buenos son buenos por la presencia de bienes y los malos por la de males (498d)
- (4) Los bienes son placeres y los males son dolores (ibíd.)
- (5) Los que gozan tienen bienes y los que sufren, males (ibíd.)
- (6) Son buenos los que gozan y malos los que sufren (498e) (contradicción con 2)
- (7) El malo es tan malo y tan bueno como el bueno (499b) (contradicción con 3)

El paso 1 retoma la cuestión con la que había comenzado la discusión entre Calicles y Sócrates sobre el placer y el bien (495c). Calicles dice que el conocimiento es distinto de la valentía, que el placer y el conocimiento son cosas distintas y que la valentía es, a su vez, distinta del placer. Sócrates le resume su posición de la siguiente manera: recordemos que Calicles ha dicho que lo placentero y lo bueno son la misma cosa, pero que el conocimiento y la valentía son distintas entre sí y diferentes de lo bueno (*Φέρει δὴ ὅπως μεμνησόμεθα ταῦτα, ὅτι Καλλικλῆς ἔφη Ἀχαρνεὺς ἡδὺ μὲν καὶ ἀγαθὸν ταῦτόν εἶναι, ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀνδρείαν καὶ ἀλλήλων καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἕτερον*) (495d). Pero la cuestión quedó abandonada y el argumento continuó con el problema de las relaciones entre los contrarios (495e). Ahora Sócrates hace que Calicles caiga en la contradicción, pues si sufren y se alegran por igual los valientes y los cobardes, siendo así que el bien es distinto de la valentía pero lo mismo que el placer, la consecuencia es que el valiente no puede experimentar el placer y, por tanto,

tampoco el bien, cosa que jamás afirmaría Calicles tras haber proclamado la excelencia del hombre natural y contándose él entre los que estiman la utilidad pública de la *andρεία*⁴⁹⁹. Calicles habría podido replicar que es buena sólo si conduce al placer⁵⁰⁰, pero, aun así, la cuestión de fondo del argumento está en que un hedonista, si es coherente, debería eliminar de su vocabulario la palabra bueno y, si no la elimina, tendrá que admitir que el que experimenta placer es bueno y el que dolor, malo (pasos 4, 5 y 6), conclusión que Calicles no puede admitir pues está convencido de que el valiente es bueno⁵⁰¹. Se adivina, además, en el trasfondo del argumento la concepción platónica de la aptitud especial que tiene el hombre bueno para gozar de los placeres que son como es debido. Es lo que trata de desarrollar en el corolario que presenta a partir de 499c; no todos los placeres están al mismo nivel sino que los hay mejores y peores, afirmación que Calicles acepta y reconoce (ΣΩ. Ἔστιν δὲ δὴ, ὡς εἴκεν, ὁ νῦν λέγεις, ὅτι ἡδοναί τινές εἰσιν αἱ μὲν ἀγαθαί, αἱ δὲ κακαί, ἢ γὰρ; ΚΑΛ. Ναί.). Pero si los hay mejores y peores, el criterio para establecer la gradación será su mayor o menor relación con lo bueno para el sujeto, criterio que reconoce una cierta subordinación de lo placentero a lo bueno. Más aún, para abundar en la idea, Platón expresa la necesidad de que sea un hombre experimentado el que realice esta clasificación, pues no todos los hombres son capaces de distinguirlos (ΣΩ. Ἐὰρ οὖν παντὸς ἀνδρός ἐστὶν ἐκλέξασθαι καὶ ἀγαθὰ τῶν ἡδέων ἐστὶν καὶ ὅποια κακά, ἢ τεχνικοῦ δεῖ εἰς ἕκαστον; ΚΑΛ. Τεχνικοῦ.) (500a). El problema, así, se retrotrae, como estudiamos a propósito del placer y el bien⁵⁰², a la figura del hombre que tiene el conocimiento adecuado acerca de la recta constitución de la cosa buena como fuente del placer de lo bueno en cuanto tal. El conocimiento, no la ignorancia ni la sensación placentera unida a la satisfacción de la necesidad

⁴⁹⁹ E. Méron, 1979, 199.

⁵⁰⁰ Ch. Rowe, 1979, 80.

⁵⁰¹ Y. Lafrance, 1969, 24-25.

⁵⁰² IV, 1; V, 5.

fisiológica, es el criterio de distinción y, en definitiva, como dice E. Méron, es el criterio moral⁵⁰³. A este contexto argumentativo pertenece la digresión sobre las artes musicales y escénicas que, en tanto que productoras públicas de placer, necesitan la orientación del hombre bueno y experto para ser ordenadas y conducidas al fin bueno. Este lugar del texto (501d-502e) puede considerarse como uno de los primeros intentos platónicos del filósofo que reglamenta y ordena aspectos importantes y recreativos de la vida ciudadana. Más atrás⁵⁰⁴ hemos tenido ocasión de contemplar la importancia que Platón da a las artes musicales y escénicas en su intento de separarlas de la condición mental homérica.

6. LAS RAZONES DEL RELATO ESCATOLÓGICO

Los argumentos en favor de la vida que debe ser preferida culminan con un 'precioso relato' (*καλοῦ λόγου*) (523a) que da fin y conclusión al diálogo. ¿Puede hablarse de las razones de un relato que comienza invocando la autoridad de Homero⁵⁰⁵ para afirmar el gobierno de los dioses sobre los hombres y continuar narrando el juicio de las almas de los muertos y sus castigos y recompensas? Un primer intento de respuesta puede venir de la contemplación del lugar del relato en el texto del diálogo: al final, como es sabido, y tras los esfuerzos de la argumentación dialéctica que no han servido para convencer a Calicles. Podría entenderse, así, la presentación del relato como un recurso con el que suplir la persuasión que los argumentos no han sabido provocar en el interlocutor, no por

⁵⁰³ E. Méron, o. c., 52

⁵⁰⁴ Cfr. III, 4.

⁵⁰⁵ Según Dodds, para conferir alguna ortodoxia a un relato muy heterodoxo de por sí (Dodds, 373).

defecto de los argumentos, según creemos que entiende Platón, sino por defecto del interlocutor. Esta podría ser también una de las respuestas al uso de mitos por parte de Platón en los diálogos del período llamado medio⁵⁰⁶. Este uso iría unido a la convicción, cada vez más firme, de que no todos los hombres son interlocutores válidos del diálogo y que muchos de ellos, como podría ser el mismo Calicles, aun pudiendo serlo, se obstinan en que no y presentan una variedad de obstáculos que los convierte en respondientes insinceros y muy a su disgusto y pesar. Esta convicción parece ir unida, a su vez, a la del poder de la parte del alma en la que se encuentran las pasiones (493a), a cuya defensa y elogio ha dedicado Calicles buena parte de sus intervenciones (483b-484c, 491e-492c). Ante un interlocutor así, Sócrates recurre a un procedimiento extradialéctico con un relato que él considera verdadero, no en todos sus detalles narrativos, como es lógico suponer, sino en tanto que contiene la misma doctrina que ha sido defendida argumentativamente en las conversaciones anteriores. Este es el valor de verdad que tienen los mitos platónicos, en opinión de Brisson⁵⁰⁷, a saber, el acuerdo que puedan tener con otros discursos que ostenten rango de norma, como es el caso del discurso del filósofo. Y puesto que el mito relata escenas y situaciones que están por encima de la capacidad cognoscitiva ordinaria⁵⁰⁸, el filósofo pide confianza en su palabra a quien no ha podido o sabido seguirle en la argumentación. Puede decirse que hay un cambio en la consideración de Sócrates hacia su interlocutor Calicles, al que no considera, ya al final, un igual con el que compartir la palabra argumentativa, sino un hombre de evidentes y manifiestas pasiones al que conviene narrarle un relato que exige, desde luego, confianza en la palabra del dialéctico convertido ahora en narrador de historias. Al mito se le asigna, así, la función de ser pedagogía del simple y el débil⁵⁰⁹, y el mismo Platón

⁵⁰⁶ Un estudio detallado de este problema puede verse en A. Vallejo, 1993, especialmente a partir de p. 149.

⁵⁰⁷ L. Brisson, 1982, 136-137.

⁵⁰⁸ Dodds, 389.

⁵⁰⁹ L. Brisson, 145.

ha escrito que los niños son los receptores ideales de estos relatos⁵¹⁰, por lo que es claro que tienen la finalidad de ilustrar a aquellos que, como los niños, no disponen del uso total de la razón, o a todos aquellos hombres que no pueden argumentar por debilidad de la razón o por defectos de la educación. El recurso al mito es, pues, un cierto reconocimiento de que Calicles no era el hombre con quien argumentar en condiciones de igualdad racional, ni el interlocutor ideal que tantas expectativas había despertado en Sócrates al comienzo de su intervención (486d-487b). Podemos considerar, pues, con Brisson que, en esta pedagogía, el mito tiene la misma función que la Forma para el filósofo, ser un modelo en el que contemplar la realidad de lo sensible⁵¹¹. El mito contiene las razones últimas de por qué es preferible una vida a la otra y en él se representan como en un modelo en el que intuir las cuando no hay posibilidad de reconocimiento argumentativo⁵¹². Esta visión del mito como recurso pedagógico es coherente con la preocupación de Platón por conseguir la educación de la mayoría mediante una política educativa dirigida por los gobernantes⁵¹³.

Por todo ello, el mito tiene una finalidad persuasiva y, como tal, creemos que es un ejemplo de la buena retórica ajustada al arte y subordinada a la técnica rectora. Lo primero se deriva inmediatamente de todo lo anterior; la acción persuasiva del mito supone la presencia de lo irracional en el alma⁵¹⁴, a la que se intenta convencer por una vía extradialéctica. Se intenta resolver, así, el problema de la formación de la mayoría en la recta opinión y la tensión existente entre la dignidad de la razón y la indignidad que hay que evitar y someter. Pero formar rectas opiniones no es faltar a la verdad o falsearla, sino, simplemente, hacerla

⁵¹⁰ *República*, 377a, *Político*, 268e, *Sofista*, 242c. Cfr. Friedländer, I, 182.

⁵¹¹ L. Brisson, *ibíd.*

⁵¹² Podría considerarse el mito otra segunda navegación; pero al serlo con respecto a los *logoi*, habría que llamarle tercera navegación, pues la del mito es navegación con respecto a los *logoi*, que son, propiamente, la segunda.

⁵¹³ Cfr. *Político*, 295c.

⁵¹⁴ A. Vallejo, 172-173.

verosímil. La aceptación de la imperfección moral e intelectual de muchos auditorios ha llevado a Platón a considerar la necesidad de hacer las verdades presentables y asimilables por aquellos que no siguen la dialéctica. El mito puede ser, pues, un procedimiento para prestar verosimilitud a la verdad por medio de recursos persuasivos dirigidos a la parte no racional del alma. Dice el mito la verdad y exige confianza en la palabra del filósofo, no adula a los oyentes y no tiene pretensiones de autonomía, pues el narrador sabe que está subordinado a la técnica del cuidado del alma. Es retórica buena al servicio de la verdad del filósofo, según la doctrina del *Gorgias* sobre la cuestión. Que es así se puede colegir del hecho de que los mitos usados por Platón son heterodoxos, como dice Dodds, con respecto a la ortodoxia de la mitología homérica o hesiodíaca; son arreglos platónicos de composición y factura personal sobre el fondo de relatos que él adapta y elabora⁵¹⁵, pues son intentos retóricos de presentar persuasivamente la verdad que a la mayoría le conviene saber. Es 'lo que hay en ellos de verdadero'⁵¹⁶ lo que interesa al narrador y, fiado en él, lo que debe interesar al oyente. Y sólo podríamos despreciarlos ...*si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero* (...*εἰ πη ζητοῦντες εἶχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὐρεῖν*) (527a).

Tiene el mito, según la razón anterior, una validez provisional; de 'lo mejor y más verdadero' no se nos dice si podría ser encontrado dialécticamente o bien por otros caminos. Para algunas de las cuestiones que trata el mito, como el juicio de los muertos y la situación de las almas tras la muerte, el texto da a entender que la dialéctica no puede llegar a dar razón de manera satisfactoria de todas ellas y en ellas ha de detenerse y buscar en el mito un recurso sustitutorio. Se podría decir que Platón abre aquí un camino a la creencia, o bien que,

⁵¹⁵ Dodds, 372; U. Schmidt, 298.

⁵¹⁶ *República*, 377a.

habiendo criticado duramente la persuasión que genera creencia, termina el diálogo apelando a ella⁵¹⁷. Y es verdad, pero sólo si se añade que es una creencia postdialéctica y no ante o predialéctica como la que él criticaba en el orador. El mito tiene, por tanto, una segunda función y validez, y es la de ser continuación verosímil de lo que ha sido dialécticamente establecido. No es sólo pedagogía del simple y el débil sino que, también, para el que soporta la dialéctica, es continuación y complemento. El orden posterior a la muerte que describe no está en contradicción con la argumentación y, además, se afirma con claridad que su validez es provisional hasta que, argumentativamente, se pueda encontrar algo mejor y más verdadero. Y bien es verdad *...que los más sabios de los griegos de ahora, tú, Polo y Gorgias, no podeis demostrar que se deba llevar un modo de vida distinto a éste ...* (*νῦν δὲ ὁρᾷς ὅτι τρεῖς ὄντες ὑμεῖς, οἵπερ σοφώτατοι ἐστέ τῶν Ἑλλήνων, σὺ τε καὶ Πῶλος καὶ Γοργιάς, οὐκ ἔχετε ἀποδείξειαι ὡς δεῖ ἄλλον τινὰ βίον ζῆν ἢ τοῦτον...*).

El mito del *Gorgias* introduce como temas nuevos o no tratados en el proceso de la argumentación el de la inmortalidad del alma que, aunque había aparecido en la alegoría de los toneles, no se argumenta sobre ella, y el del juicio de las almas de los hombres que han muerto⁵¹⁸. Sin menospreciar las fuentes órficas, estudiadas por Guthrie, debemos entender con Dodds que Platón es el autor del mito para el que ha utilizado un fondo previo de relatos diversos⁵¹⁹, como se ve en la cuestión de los juicios. Los juicios fracasaban en la época de Cronos porque los muertos podían defenderse con los mismos procedimientos de la retórica terrena y burlaban a los jueces de la misma manera que los habían burlado en la tierra, y se llegaba a la situación de que ganaban los injustos y los justos también perdían después de la muerte. El cambio que se introduce en la

⁵¹⁷ Así, A. Vallejo, *ibíd.*

⁵¹⁸ E. Méron, *o.c.*, 58.

⁵¹⁹ Dodds, 372.

época de Zeus⁵²⁰ exige la prohibición de la retórica en los juicios de después de la muerte y la necesidad de la presencia absoluta del alma sin mediación que pueda ocultar su más verdadero estado. Las señales y cicatrices que el poder y la injusticia dejan en el alma se corresponden con las del cuerpo que conserva el cadáver, y mantiene así Platón hasta el final del diálogo el paralelismo y proporción entre el cuerpo y el alma, que ha estado tan presente durante todo el desarrollo del mismo. Como cuestión supuesta y no explicitada hay que añadir la de la reencarnación, no dicha en el texto, pero muy probablemente presupuesta en la descripción y finalidad de los castigos en el Hades. Esta finalidad es que *...llegue a ser mejor él mismo [el castigado] y tener ventaja, o bien llegar a ser un ejemplo para los otros, para que éstos, al verlo padecer, lleguen a ser mejores por temor* (Προσῆκει δὲ παντὶ τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ' ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ, ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνίασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὀρῶντες πάσχοντα ἃ ἂν πάσχη φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται) (525a-b). Es evidente que los que padecen enfermedades y males curables, una vez sufrido el tratamiento, obtienen la mejoría y el provecho y el Hades se ha convertido para ellos en una especie de purgatorio en el que han logrado la rehabilitación. Pero es distinto el caso de los incurables a los que el castigo no aprovecha, siendo su finalidad que a otros sí les pueda aprovechar por la vía del ejemplo y el temor. Aquellos que llegan al Hades y ven los sufrimientos 'terribles y penosos' de estos condenados, son advertidos así del castigo que corresponde a la injusticia. Pero, como ya han muerto y están en el Hades, no parece que esta ejemplaridad les sirva de mucho a no ser que se acepte la reencarnación. Así lo entienden muchos comentaristas⁵²¹: es preciso aceptar la reencarnación, a la que no se alude en ningún otro lugar del texto, para que el castigo de ultratumba tenga sentido. Habría que añadir que no sólo la

⁵²⁰ L. Bescond ve en este lugar la relación entre lo divino y la ley, lo divino como dador de garantía e integridad a las leyes de los hombres (L. Bescond, 1986, 70).

⁵²¹ Friedländer, I, 182, Dodds, 372, Reale, 217, Canto, 357, Méron, 58, Schmidt, 298.

reencarnación, sino también que el alma pueda guardar memoria de lo que allí ha visto. Guthrie añade que los vivos pueden beneficiarse también del conocimiento de estos castigos al saberlos por maestros religiosos inspirados o, como Calicles, por medio de la confianza en la palabra del filósofo⁵²².

En cuanto a la novedad del alma desnuda de jueces y juzgados, ya analizada en otros lugares de este estudio⁵²³, creemos que la desnudez que se exige es tanta que se corre el riesgo de dejar al alma sin identidad peligrando, así, la misma exigencia de un juicio a la vida que cada hombre ha vivido. El juicio es a un alma sin cuerpo, sin parentescos ni relaciones y también sin testigos. Estas condiciones vienen exigidas por la necesidad de postular un juicio justo en el que no sean posibles los engaños de la retórica terrena, pero puede llevar, de hecho, a la presencia de un alma que no tiene procedencia familiar ni social, que no es conocida por nadie y no ha conocido a nadie, salvo aquellos con los que ha sido justa o injusta. Según esta exigencia, hombre es para Platón este alma incorpórea y absoluta; la vida corpórea sólo ha sido para ella ocasión para realizar la salud y la justicia, pues todas las demás influencias no significan nada a la hora del juicio. El cuerpo no explica la identidad individual, pero tampoco la explican el origen en un medio, en una lengua y una cultura, que para nada intervienen en el momento de rendir cuentas de la propia vida. Puede ocurrir, entonces, que elementos que han configurado de manera real la vida de los hombres no tengan significación ni sirvan como causas explicativas de la misma. El alma se ve, así, despojada de todas las influencias sociales, entre ellas la educación, en contradicción con el lugar que ésta ocupa en la propia teoría platónica⁵²⁴. Parece, en suma, que ese alma es un reducto no sometido a

⁵²² W. K. C. Guthrie, IV, 298. También E. Méron, 58.

⁵²³ II, 4.

⁵²⁴ Es en el *Fedón* y no en *Gorgias* donde escribe que el alma se encamina al Hades sin llevar otra cosa que la educación y la crianza (*Fedón*, 107d).

influencias, pues las que sufre de manera inevitable son desechadas cuando se la juzga. Y si preguntamos por la culpabilidad que, encontrada en el juicio, deba ser castigada, nos encontramos, como ya hemos visto, con que quizás no pueda ser otra que la del rechazo de la verdadera educación y la de la negligencia en realizar la armonía y el ajuste consigo mismo y con el todo. Y si tanto se ha acosado la educación que imparten sofistas, oradores y políticos, es lógico pensar que la educación es algo de lo que el alma no debe ser despojada en el juicio. Del mismo modo, en lo relativo a la simetría y paralelismo que el desarrollo del diálogo mantiene entre el cuerpo y el alma; sobre él se han establecido las distinciones entre técnica y adulación, enfermedad y salud y los tratamientos correspondientes; en el mito ha continuado la relación y en él el cuerpo es, de nuevo, el término analógico con el que se busca hacer comprensible lo relativo a las cicatrices y heridas del alma. Así, pues, siguiendo la analogía, al cuerpo se le puede desnudar y, una vez desnudo, no caben más desocultaciones sin que pierda la cualidad de ser este cuerpo o, simplemente, un cuerpo al que, si se sigue manipulando, deja de serlo. Podemos preguntar, prolongando la analogía, si no le ocurre al alma algo semejante y si a fuerza de despojarla de lo que se considera aditamento y exterioridad, no peligra su propia identidad. En 524d distingue Platón entre naturaleza del alma y experiencia e impresiones que han ido quedando en ella. Pero no explica la relación entre ambas y sus efectos en el juicio ni las variadas circunstancias a que esa relación daría lugar.

Tomemos como guía este relato... (‘Ὅσπερ οὖν ἡγεμόνι τῷ λόγῳ χρῆσώμεθα τῷ νῦν παραφανέντι...), pues es un indicador del camino a seguir a falta de otro mejor y más verdadero. Y es un guía que muestra un orden inverso al defendido por Polo y Calicles y desde el que Sócrates da respuesta a Calicles de todas las amonestaciones y reproches que éste le había dirigido. Pero le habla desde una situación que no es meramente el orden ateniense invertido, sino otra

distinta que tiene el carácter de definitiva y en un espacio que no es el de Atenas ni el de ningún otro lugar de Grecia, un lugar en el que se celebran juicios justos conforme a criterios contrarios en todo a los usuales de los atenienses y en unas condiciones desconocidas e inusuales. Se ha reservado Sócrates la última palabra y la respuesta definitiva. ¿Le es esencial a la teoría de la justicia-salud y a toda la argumentación del *Gorgias* esta apelación final al orden de otra vida y otra justicia sin las que la teoría se reduce a un 'heroísmo trágico poco convincente'⁵²⁵? Así lo cree en un reciente trabajo el ya citado A. Vallejo, para el que '...el balance de los logros alcanzados por esta concepción del alma serían bien exiguos y en la mente del lector habrían quedado refutados por el mero hecho de conocer el trágico destino que aguardaba a quien la había defendido'⁵²⁶. Es discutible que la teoría pueda quedar reducida a un 'heroísmo trágico' poco convincente. Y es más discutible que quede refutada al conocerse el trágico destino de su valedor. Pues el conocimiento de ese destino puede producir en quien llega a conocerlo, tras haber seguido la argumentación, el efecto contrario de reforzar la argumentación al comprobar la convicción firme del argumentador. Se ha aplicado Sócrates a poner en práctica el criterio que él había propuesto para conseguir el acceso a cualquier trabajo público y que debía ser exigido con especial rigor al candidato a gobernante, el de la demostración de la corrección y la verdad de sus conocimientos expresados en una obra realizada conforme a tales principios. Quizás la argumentación no sea tan concluyente como Sócrates lo pretende, pero, aun así, Polo y Calicles han titubeado en alguna ocasión y han estado muy cerca de quedar convencidos. Polo al reconocer que una conclusión, que él considera extravagante, se sigue de las razones que la anteceden (480e), y Calicles cuando confiesa que no sabe bien por qué, pero que cree que Sócrates tiene razón (513c). Ha habido, pues, momentos en los que la argumentación ha estado cerca de

⁵²⁵ A. Vallejo, 166.

⁵²⁶ o.c., 165.

conseguir el asentimiento de los interlocutores sobre cuestiones tan difíciles como la injusticia y el castigo, en un caso, y la crítica de la política ateniense, en el otro. El lector, sin embargo, que puede recorrer el mismo camino dialéctico sabe, además, las circunstancias del juicio y muerte de Sócrates como 'una narración oculta que hay detrás de la argumentación'⁵²⁷ que puede contribuir a reforzarla más que a refutarla. En las tres conversaciones del diálogo se han enfrentado dos maneras distintas de entender la racionalidad y la comunicación. La educación retórica de Polo y Calicles ha sido, en ocasiones, un obstáculo para entrar en la conversación con la entrega al objeto de debate que aquella y éste exigen. Polo, Calicles y, en menor medida, Gorgias hablan desde la racionalidad práctica común y sus preferencias son las generalmente admitidas, y esa vaga pero poderosa corriente de opinión que las envuelve hace que parezcan de más valor por responder a las expectativas y ambiciones de casi todos los ciudadanos. Polo se lo ha imputado a Sócrates en un momento en que, con malos modos, se sale de la argumentación para afirmarse en ese terreno común: a tí también, le dice, te gustaría hacer en la ciudad lo que hacen los tiranos (468e). Esta racionalidad política, que implica una moral del éxito, parece irreconciliable con la que Sócrates muestra y presenta, un orden diverso del que afirma que, independientemente de lo que piense la multitud y aun en colisión con ella, es preferible a ese otro de sus interlocutores. La argumentación no es, quizás, concluyente, pero tampoco ha sido vencida por las razones contrarias. Y su valedor ha querido demostrar con los hechos, presentes en la narración oculta que el lector sí conoce, que él sí estaba convencido con las razones de su argumentación. Ha llevado, así, a la razón más allá de ella misma⁵²⁸ y la ha situado en una posición en la que, quizás, haya que apelar a la creencia. Pero también esto, según creemos, debe ser precisado. Pues la apelación a la fe no es

⁵²⁷

A. Heller, 1990, 87.

⁵²⁸

ibíd.

porque se dispense a nadie de las dificultades de la dialéctica, sino que, si ocurre, es una apelación postargumentativa y no predialéctica, como decíamos antes. No se exige tampoco la creencia en el juicio de los seres divinos y en un orden de vida futuro e inverificable, sino que se pide tan sólo cierta fe o confianza en la razón misma en cuanto que ella puede argumentar a favor de un orden de vida y de convivencia que no coincide con el vigente, ante el que resulta extraño y disonante y del que viene a ser su reverso. Es una razón lúcida y al mismo tiempo ingenua y confiada que considera que es posible, argumentativamente al menos, desmontar el estado presente de la vida de los hombres y de las ciudades, haciendo ver que no es el único posible y que no están los hombres fatalmente condenados a padecerlo, y abriendo la posibilidad de algo que es distinto a lo que hay pero, también, más valioso, preferible y verdadero. En ese orden es en el que tiene su lugar adecuado que, tras la conversación dialéctica, Sócrates no haga caso a Critón sino que permanezca en Atenas cumpliendo algo más que un heroísmo trágico. Pidiendo esta confianza, acaban el relato y el diálogo.

VII. Epiflogo

Nos hemos preguntado en el presente estudio por la concepción de la filosofía que hay en el *Gorgias* y su relación con el género de vida que, preferible a cualquier otro, debe acompañarla. Partíamos de que el *Gorgias* es un texto en el que se trata, de modo principal, la cuestión de cómo debe ser vivida la vida humana para que se cumplan en ella los fines que le son propios. Uno y otro término de los que partíamos, a saber, filosofía y género de vida, se muestran como inseparables en la lectura del diálogo. La filosofía exige e implica vivir la vida con rectitud y justicia; más, la vida dedicada a la filosofía es la vida recta y buena. No significa, sin embargo, que el *Gorgias* predique la retirada de la ciudad ni tampoco la condena de la actividad política como inevitablemente perversa. En el estado de la cuestión señalábamos los distintos momentos en los que, según creemos, desarrolla el diálogo la cuestión de las relaciones del filósofo con la ciudad: rechazo de la situación vigente, propuesta de cambiar los principios en los que se basa, y vida dedicada a la justicia como salud del alma, que es el requisito para la dedicación a cualquier actividad ciudadana. El rechazo a la política es sólo a la política ejercida como en Atenas se ejerce desde la época del imperio, pero no a toda política posible. No se traslada tampoco el filósofo al exterior de la ciudad para, desde allí, predicar el desprecio o la insumisión. Hay, por el contrario, una propuesta que se presenta como avalada por la razón y el buen juicio, y es que el hombre bueno y honrado, que no quiere participar activamente en la política convencional, debe ser el político nuevo, el hombre que sabe verdaderamente la técnica política. Este particular bueno y honrado es, 'probablemente un filósofo'

(526c), y Sócrates considera que él mismo puede serlo en su circunstancia ateniense (521d).

El análisis del texto así nos lo ha ido confirmando. En primer lugar, al vincular la filosofía con la noción de *techne* y su estatuto práctico y cognoscitivo. Es novedad del *Gorgias*, en efecto, no el uso de la analogía técnica cuya utilización es repetida en los diálogos socráticos, sino la reflexión sobre la técnica y su manera de actuar y conocer. A ella hemos dedicado, en la primera parte, la atención que creemos que merece el problema. La técnica es una actividad que requiere conocimiento, que puede dar razón de lo que hace y que está siempre ordenada a un fin que es lo bueno para la cosa que produce. Y hay técnicas de muchas clases, teóricas y prácticas, del cuerpo y del alma, rectoras y subordinadas. Todas tienen en común, sin embargo, el conocimiento de lo que hacen y la orientación al bien como finalidad de lo que es producido. Entendida de esta manera, tan repetida en el texto, la operación técnica ha de ser considerada como causalidad del bien (506d-e), y es ella la responsable de la *arete* de la cosa producida, pues sabe colocar en lo que produce el orden y la armonía que hacen buena a la cosa. De este modo, la cuestión de la técnica se vincula con la del bien y éste, a su vez, con el orden, la proporción y la armonía. ¿Cual es el bien que causa la filosofía si la consideramos, como la considera el *Gorgias*, la técnica primera y más excelente? La respuesta es el bien de los hombres, el bien del alma y también el del cuerpo, pues las artes relativas al bien corporal le están subordinadas y es ella quien las orienta y dirige. Es la filosofía la técnica que se ocupa del bien de los hombres; conoce el fundamento teórico del mismo, que es el orden universal resultante del ajuste de las partes diversas en el todo y al que incluso los dioses están sometidos (508a). En el conocimiento de este orden y proporción se funda la exigencia del cuidado de la salud del alma e, inseparablemente, la de la vida justa en la ciudad. El filósofo como técnico del

bien posee este conocimiento y puede dar razón de él. Y da razón de él con la manera de hablar propia de esta técnica que es la conversación dialéctica. Es también novedad del *Gorgias* la atención que se dedica a las condiciones y requisitos que una conversación debe cumplir para que se convierta en diálogo filosófico, y aquellas que, una vez éste iniciado, debe observar la refutación para que sea legítima y a las que se deben atener los acuerdos entre los interlocutores para que puedan ser considerados verdaderos. Así, entre los primeros destacan la oposición a los largos discursos, la buena disposición al mutuo reconocimiento, la simetría entre los interlocutores por la que se prohíbe cualquier posición desigual o privilegiada, la conciencia clara del procedimiento en todos los momentos del mismo, la paciencia y la ausencia de prisa, pues no hay clepsidra que pueda medir la conversación dialéctica. Y para que la refutación no sea el juego verbal de los erísticos, se exige la unión del discurso con el tema que se debate, la aceptación plena de la racionalidad ajena con la que se comparte la conversación, la exclusión de la violencia, la risa o el desprecio como auxiliares de la argumentación. Así entendida, la refutación ha de ir acompañada del sentimiento de gratitud a quien refuta, pues es un bien ser librado del error y curado de la ignorancia. No es imposible, además, que pueda ser encontrada la verdad del asunto sobre el que se dialoga, la cual podrá ser reconocida en la posición común a ambos interlocutores y de la que ambos puedan tener constancia de que es, agotados todos los recursos argumentativos, irrefutable. Su fundamento remoto está en la estabilidad de la realidad extramental y en la posibilidad de ser conocida de idéntica manera por los interlocutores. Esta es la lengua de la filosofía y el modo de hablar de la técnica que también cuida de los hombres en tanto que sujetos lingüísticos. A muchos, como le ocurría a Calicles, esta manera de hablar les parece monótona y repetitiva y, acostumbrados a la versatilidad retórica, les parece que el filósofo anda siempre diciendo las mismas cosas. Pero esa impresión puede producirse en los demás a causa de la estabilidad de que gozan las posiciones conseguidas en el diálogo y al

sometimiento a la razón que el dialéctico pretende conseguir frente a la inestabilidad y carácter veleidoso de lo que huye de ese sometimiento. Calicles, por ejemplo, es un hombre que, al considerar que la excelencia de la vida se consigue con la satisfacción permanente de los deseos, está expuesto de modo inevitable al cambio constante de opinión, dado el carácter 'fácilmente seducible' (493a) de esa parte del alma a la que él obedece. El filósofo, por último, produce la impresión de decir siempre lo mismo porque no tiene necesidad de cambiar de opinión y satisfacer los deseos de la muchedumbre en la Asamblea, como les ocurre a Calicles y a los que son políticos.

La técnica de la salud de los hombres tiene una sombra que no la reproduce sino que intenta suplantarla. Muy cerca del filósofo están en Atenas el orador y el sofista, y tan cerca los unos de los otros que es muy difícil, para la mayoría, saber distinguirlos y poder afirmar con cierta seguridad quién es cada uno. Hay, sin embargo, un criterio que permite conocerlos y establecer la diferencia, y es el del tono halagador que usan con sus discípulos y audiencias, a los que tratan de complacer en lugar de instruir. No son practicantes de ninguna técnica, pues éstas se orientan siempre al bien *ex definitione*, sino que actúan por habilidad rutinaria, sin conocimiento de causa y sin poder dar razón de lo que hacen. Tienen, sin embargo, un gran prestigio entre la mayoría de los ciudadanos. El origen de que estas prácticas tengan ese carácter halagador hay que buscarlo en la insubordinación con que actúan con respecto a la técnica primera y rectora. A la sofística y a la retórica les ocurre lo mismo que a la cosmética y a la culinaria cuando se insubordinan contra la gimnasia y la medicina respectivamente, que, siendo artes subordinadas y necesarias también para la mejor disposición y ornato del cuerpo, quieren ellas atribuirse el conocimiento de la salud que no tienen y no les corresponde. Hemos desarrollado en II.1 y 2 la importancia de la

jerarquización de las artes entre sí según el orden de los fines a los que sirven, dando cuenta, también, de las dificultades que plantea.

La retórica experimenta esta situación con mayor fuerza que la sofística, pues, dados los procedimientos de persuasión de que dispone, llega a creer que es una técnica universal y que 'tiene bajo su dominio la potencia de todas las artes' (456a-b). Esta retórica insumisa adula a los auditorios y convence sobre cualquier asunto a los ignorantes, produce creencia y nunca conocimiento seguro, y el poco tiempo de que dispone y los grandes auditorios a los que se dirige la hacen alejarse más de la técnica filosófica que la misma sofística. Es posible, sin embargo, una retórica noble y ajustada al arte, que sabe subordinarse a la técnica arquitectónica y poner sus procedimientos de persuasión a disposición del filósofo con el fin de llegar a persuadir a los hombres de racionalidad débil, a los que es preciso hacer asimilables las verdades. El *Gorgias*, como hemos estudiado, lo narra en una escena inolvidable: Gorgias intenta persuadir, y lo consigue, a enfermos difíciles y rebeldes de su hermano Heródico que es médico, y ambos hermanos colaboran en la tarea de la curación (456b-c). Una fraternidad así quisiera Platón para la filosofía y la retórica. La necesidad de esta colaboración está fundamentada en la necesidad de someter los elementos irracionales que informan muchas actitudes. Pues en el *Gorgias* está dicho que hay en el alma humana una parte irracional, veleidosa y seducible y de actuación intermitente y caprichosa cuando no se somete a la razón. Y hay hombres en los que es notable el dominio que esta parte de su alma ejerce sobre ellos, bien por propia decisión, como dice Calicles de sí mismo (491e-492c), bien por falta de educación o por debilidad natural. Así, al que rechaza el esfuerzo dialéctico y, como Calicles, lo abandona, el filósofo propone el recurso a la alegoría y al mito como procedimientos retóricos, pero de la retórica que no halaga ni adula, sino de la que transmite enseñanza y opinión verdaderas. Son, también, alegorías y mitos,

lengua de la filosofía, pero de manera derivada y secundaria, como recurso para quienes no consiguen entrar en la lengua primera que es la dialéctica.

La otra sombra que se mueve en la cercanía del filósofo es la del sofista. No es lo mismo sofista y orador y Platón los distingue en el *Gorgias* donde también afirma que 'es más bella la sofística que la retórica' (520b). Es verdad que la *arete* de la que se consideran maestros queda reducida a un acicalamiento externo, semejante al que consigue el cuerpo con los procedimientos cosméticos, y es, por lo mismo, una *arete* disminuida que busca la belleza con lo ajeno olvidando los recursos propios que podrían producirla (465b). Así lo indica la queja de algunos sofistas sobre el comportamiento desleal de los alumnos que no les abonan sus honorarios. A pesar de ello, el sofista es un personaje más cercano que el orador al filósofo, y los procedimientos sofisticos de la conversación, si bien tienen el riesgo de caer en la erística, tienen la ventaja que para el trato racional entre iguales poseen los pequeños auditorios sobre los grandes. A lo que hay que añadir la persecución y rastreo de las contradicciones, con los que hacer vacilar y poner en cuestión los contenidos culturales rígidamente establecidos y acríticamente aceptados. Puede haber, hay, una sofística 'de noble estirpe'⁵²⁹ que se subordina a la técnica del filósofo y que procede dialécticamente cuando encuentra en el interlocutor la vanidosa seguridad que impide el conocimiento y obstaculiza la indagación. La filosofía y su lengua están, así, entre la erística y la retórica, pero más cerca de aquella, si es posible hablar así, que de ésta.

Pues bien, unos y otros informan los principios sobre los que la mayor parte de las figuras de la vida ateniense fundan su actividad. Calicles ha hecho la alabanza del hombre natural y Polo la del tirano, y los políticos y oradores parecen estar, según lo indica la crítica del *Gorgias*, en el mismo lugar teórico y

⁵²⁹ *Sofista*, 231b

práctico. El hombre natural calicleano quiere afirmar su poder fuera de la ley y las costumbres de la ciudad cuyos orígenes espurios denuncia; la desigualdad entre fuertes y débiles viene dada por la naturaleza, la cual coloca también en los hombres bien dotados los impulsos cuya satisfacción produce la felicidad. Los fuertes deben someter a los débiles, y conseguir el poder político por encima de la voluntad de la multitud (492b). No muy lejos de este hombre natural está el tirano al que Polo envidia como el hombre que hace lo que le parece sin limitación alguna. La práctica de políticos y oradores tampoco está muy lejos de estas maneras de entender la convivencia. El político es versátil, pues ha de adaptarse a los requerimientos de la Asamblea, aunque suele estar siempre quejoso del trato que recibe de los mismos a los que adula, y busca con la construcción de las grandes obras públicas halagar los sentimientos localistas y encontrar en ellas la ocasión de poder repetir el halago. A ellos se añaden los oradores con su temple luchador y combativo y entendiendo la ciudad como el lugar de los enfrentamientos y el medio adverso en el que hay que aprender a sobrevivir. Este es el recuento y el análisis que se hace en el *Gorgias* de la vida ateniense desde la época del imperio; así contempla el filósofo su tiempo y el inmediato anterior y, como técnico del bien, encuentra que es un tiempo desviado y propone los remedios. A la noción calicleana de naturaleza opone la de una totalidad en la que no hay discontinuidad ni ruptura entre el orden general del universo y el particular de los hombres, una totalidad en la que cada parte encuentra su sitio en un acoplamiento armónico sobre el que se construye la noción de la justicia.

Por ello, la política ateniense está construida sobre cimientos que no tienen consistencia. La política del imperio ha llevado a la guerra y a la prepotencia con los miembros de la Liga, en lo exterior, y a una situación semejante en lo interior. El *Gorgias* repite que es tarea principal del político educar a los ciudadanos y hacerlos mejores y, a veces, esta insistencia puede

producir en el lector del diálogo la impresión de que Platón propone un político predicador y moralista que no cesa de impartir doctrina sobre todas las cosas divinas y humanas. Pero, leído el texto con detenimiento, el lector se percató de que sólo habla de un hombre que, con su preocupación por la justicia y la transparente bondad de su vida, consigue así y sólo de este modo que los ciudadanos mejoren y caigan en la cuenta de sus propias responsabilidades. El ejemplo que propone en 526b es el de Arístides, que fue uno de esos '*...hombres buenos y honrados respecto a esa virtud de administrar justamente lo que se les confía (...καλοὶ καγαθοὶ ταύτην τὴν ἀρετὴν τὴν τοῦ δικαίως διαχειρίζειν ἃ ἄν τις ἐπιτρέτῃ)*' (526a-b). Sólo con esa actuación, y sin necesidad de discursos moralizantes, contribuía Arístides al mejoramiento de la ciudadanía; lo propio ocurre en los casos opuestos y tal es el sentido de la acusación contra aquellos políticos. Platón no está, pues, contra la política sino contra una manera de entenderla o contra una racionalidad política que, por boca de Polo y Calicles, presume de ser la única posible y la que se practica en todos los lugares y a la que, incluso, sirven de modelo los comportamientos animales (483d). Está a favor de la política, si en ella se introduce la racionalidad y el conocimiento de los fines de la vida humana que le falta a la que se practica en Atenas. Salva a Arístides de los políticos del pasado, y para los males del presente propone la figura del hombre justo que vive fuera de los lugares en los que se hace la política y que se confiesa, sin embargo, como el único en practicar el arte de la política en Atenas (521b). Es decir, que la propuesta no es una posibilidad lejana o una idea estafalaria y sin fundamento, sino que va acompañada de la figura real del hombre que ha sabido realizar la bondad y estar en condiciones de superar el examen que la ciudad debería exigir a todos los aspirantes a gobernar, el de mostrar su propio estado y el mejoramiento que hayan podido realizar sobre alguien.

Estos análisis y propuestas descansan sobre la teoría que construye sobre la salud y la enfermedad del alma, en cuanto que son la manera humana de vivir o no el orden universal y la proporción que lo gobierna. La analogía técnica y el lugar de primer analogado que en ella tiene la medicina le facilita los instrumentos, como hemos analizado en III y IV. La salud del alma y su enfermedad son estudiadas en analogía con la del cuerpo, a cuyo cuidado se le concede también un lugar importante cuando afirma que tener el cuerpo en mal estado es vivir una vida miserable (505a). La salud es el orden y la armonía del alma y en ella consiste su bien, del mismo modo que la enfermedad es la alteración del orden y su mal. La salud se expresa en la justicia, moderación sensatez, valentía, piedad, cualidades todas que necesitan y requieren la vida en la ciudad para su ejercicio. No hay en ellas la simple afirmación de un ejercicio ascético ni la llamada al desprecio del mundo, sino que son las virtudes políticas de la convivencia ciudadana reformada; el contenido de cada una de ellas ha sido estudiado en los epígrafes correspondientes de las partes III y IV.

La teoría de la salud y la enfermedad le ha llevado también a la exposición de una caracterización del bien y sus relaciones con lo agradable y placentero. El bien es objeto y fin de todo lo que los hombres quieren y hay que distinguir el bien de la cosa del bien del espectador u hombre que la contempla. El primero es el orden y proporción propios de cada cosa, la *arete* de la cosa, lo que a ella le ha sido asignado como lo apropiado para ella, según la expresión de Dodds⁵³⁰. Y el bien como bien del espectador es el deleite y agrado, el placer que la contemplación de tal orden produce. Ocurre, sin embargo, que no siempre hablamos de este placer, sino que, con frecuencia, las palabras se refieren al placer anterior al conocimiento de la excelencia de la cosa, que es el placer que no se identifica con el bien. El placer del hedonista es limitado y restringido pues está

⁵³⁰

Dodds, 334.

fundado en la ignorancia de la cosa y es anterior al conocimiento de la proporción y el orden. Esta es la razón de que haya placeres buenos y malos; el disfrute de los primeros requiere educación y buena crianza, pues el hombre bueno está especialmente preparado para su posesión y goce. Al técnico de los fines, al hombre bueno le corresponde también ser el experto en distinguir unos de otros. Así puede identificarse lo bueno con lo agradable y lo útil, como el texto hace en varias ocasiones y nosotros hemos analizado en V.1. Allí, y a propósito de la cuestión del bien, hemos analizado también las posibles alusiones a las Formas que pueda haber en el diálogo y hemos concluido que éste puede ser entendido sin la expresa referencia a aquellas, como tal teoría acabada o constituida, aunque ellas, las Formas, estén siempre requeridas y supuestas en la conversación filosófica.

Y, por último, en la parte VI hemos agrupado y ordenado la argumentación dispersa en el texto sobre los motivos que pueden llevar a preferir un género de vida sobre el otro. En ella es muy patente la inversión socrática de las cosas valiosas que tanto sorprendió a Calicles. Cada argumento es analizado en detalle y a tales análisis remitimos. Hay que decir que aunque no sean todo lo concluyente que Sócrates desea, Polo y Calicles admiten en distintos momentos que están a punto de ser convencidos, pero que no se convencen del todo (480e, 513c) . Puede que ésta sea una descripción bastante aproximada de la impresión que Sócrates podía causar en muchos oyentes, la de alguien que expresa con llamativa coherencia cosas tan desacostumbradas y novedosas que el interlocutor no acaba de quedar convencido. La argumentación oculta y el recurso al relato escatológico llevan a la razón más allá de ella misma, pero ni refutan la argumentación ni la hacen innecesaria, según hemos intentado mostrar en VI.6 y según se nos alcanza desde la situación inevitable de bárbaros modernos que

decíamos en la introducción, y que, con respecto a un texto tan antiguo y venerable como el estudiado, es cada uno de nosotros.

VIII. Bibliografía

1. Fuentes, ediciones de conjunto y traducciones utilizadas

J. Bekker, *Platonis Opera*. Berlin, Akademie der Wissenschaft, 1816-1823.

J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, Clarendon Press, 1892-1896. Reimpresión, 1964-1967.

L. Robin-J. Moreau, *Platon. Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1989.

A. Croiset-L. Bodin, *Platon. Oeuvres complètes*. Paris, Société d'Édition 'Les Belles Lettres', 1984.

Platón, *Diálogos I-VII*. Madrid, Gredos, 1981-1992.

Platon, *Gorgias*. (O. Apelt), Hamburg, 1955.

Platone, *Gorgia*. A cura di V. Arangio. Milano, Mursia, 1986.

Platón, *Gorgias*. Traducción e introducción de J. Calonge Ruiz. Madrid, IEP, 1951.

Platon, *Gorgias*. Traduction inédite, introduction et notes par M. Canto. Paris, Flammarion, 1987.

Platón, *Gorgias*. Introducción, traducción y notas de A.J. Cappelletti. Buenos Aires, Eudeba, 1967.

Plato, *Gorgias: a revised Text with Introduction and Commentary by E.R. Dodds*. Oxford, Clarendon Press, 1959.

Platón *Gorgias*. Edición de C. Gómez Casas. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1982.

Plato, *Gorgias*. (K. Hildebrandt). Stuttgart, Reclam. 1985.

Plato, *Gorgias*. Edit. by T.H. Irwin. Oxford, Clarendon Press, 1979.

Platon, *Lysis, Symposium, Gorgias*. (W.R.H.Lamb). London, William Heinemann, 1967.

Platone, *Gorgia*. (G. Reale). Brescia, La Scuola editrice, 1990

W.H.Thompson, *The Gorgias of Plato*. New York. Arno Press, 1973 (reprint of the 1871).

Platón, *Gorgias*. Versión de U. Schmidt Osmanzik. México, UNAM. 1980.

Platon, *Gorgias*. Edit. by D.J.Zeyl. Indianapolis, Hackett Pub. Co., 1986

2. LÉXICOS

Astius Lexicon Platonicum sive vocum platoniarum index. Bonn, R. Halbelt Verlag, 1956

E. DES PLACES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris, Société d'Éditions 'Les Belles Lettres', 1964.

3. Bibliografía⁵³¹

K. Algozin, [1977], 'Faith and silence in Plato's Gorgias'. *Thomist*, (41), 237-246.

⁵³¹ La bibliografía va referida, sobre todo, a la época de la obra escrita que conocemos como la de los diálogos socráticos y medios. Incluye también estudios de la interpretación clásica de Platón así como historias generales de la filosofía griega, conocidas, igualmente, como clásicas.

- R.E. Allen [1970], *Plato's 'Eutyphro' and the Earlier Theory of Forms*. London, Routledge and Kegan.
- P. Aubenque, [1974], *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid, Taurus.
- S. Austin, [1987], 'The Paradox of Socratic Ignorance'. *Philosophical Topics*, 15, 23-34.
- P. Bádenas, [1984], *La estructura del diálogo platónico*. Madrid, CSIC.
- E. Barker [1959], *The political Thought of Plato and Aristotle*. New York, Russell and Russell.
- S. Bernardete, [1991], *The rhetoric of morality and philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*. Chicago, University.
- L. Bescond, [1986], 'La doctrine eschatologique dans le mythe du Gorgias', en *Politique dans l'Antiquité*. Université, Lille.
- P. Bonagura, [1989], 'Platón , filósofo educador; el valor alusivo de la escritura'. *Anuario filosófico*, Universidad Católica de Milán, 22 (2).
- Th. Brickhouse (and N. Smith), [1990], 'What Makes Socrates a Good Man? *Journal of the History of Philosophy*, 28.
- Th. Brickhouse (and N. Smith), [1994], *Plato's Socrates*. Oxford, OUP.
- L. Brisson, [1974], *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris, Klincksieck.
- L. Brisson, [1982], *Les Mots et les Mythes* Paris, F. Maspero.
- G. Bueno [1980], 'Análisis del Protágoras de Platón', en Platón, *Protágoras*. Oviedo, Pentalfa.
- J. Burnet [1914], *Greek Philosophy*. London, Mac Millan.
- G. Calogero, [1957], 'Gorgias and the socratic Principle Nemo sua sponte peccat', *The Journal of Hellenic Studies*, 77/1.
- T. Calvo, [1986], *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid, Cincel.

- A. Cappelletti, [1979], 'Sobre la estructura dramática del Gorgias de Platón', *Revista Venezolana de Filosofía*, 1979/11.
- F. Châtelet, [1969], *Platón*. Barcelona, Labor.
- F. Châtelet, [1976], 'Platón', en *Historia de la filosofía. I. La filosofía pagana*. Madrid, Espasa Calpe.
- H. Cherniss, [1945], *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley, University of California Press.
- F.M. Cornford, [1980], *Antes y después de Sócrates*. Barcelona, Ariel.
- F.M. Cornford, [1982] *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona, Paidós.
- P. Courcelle, [1966], 'Le Corps-tombeau. Platon, Gorgias 493a...' *Revue d'Etudes anciennes*, 1966/47.
- I.M. Crombie, [1979], *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid, Alianza.
- J. Derrida, [1975], 'La farmacia de Platón', en *La diseminación*. Madrid, Fundamentos.
- A. Díaz Tejera [1961], 'Ensayo de un método lingüístico para la cronología de Platón'. *Emérita*, XXIX, 1961
- A. Diès, [1928], *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire*. Paris, Les Belles Lettres.
- I. Dilman, [1979], *Morality and the inner Life. A Study in Plato's Gorgias*. London, McMillan.
- E.R. Dodds [1980], *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza.
- A. Domènech, [1989], *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona, Crítica.
- R. Duncan [1974], 'Philia in the *Gorgias*'. *Apeiron*, 1974/8
- E. Dupréel, [1980], *Les sophistes*. Neuchâtel, Éditions du Griffon.
- G. Droz [1993], *Los mitos platónicos*. Barcelona, Labor.

M.A.Durán López, [1991] *El vocabulario de la moral en Platón; en torno al Gorgias*. Madrid, Universidad Complutense.

C. Eggers Lan, [1974], *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires, Eudeba.

B. Farrington [1979], *Ciencia griega*. Barcelona, Icaria

M. Fernández Galiano, [1972], 'Platón hoy'. *Estudios clásicos*, XVI, 1972.

A.J.Festugière, [1975], *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, Vrin.

G.C.Field, [1969], *The philosophy of Plato*. Oxford, University Press.

J.N.Findley, [1974] *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*. London, Routledge and Kegan.

P. Friedländer [1954-1960], *Platon*. Berlin, Walter de Gruyter.

H.G.Gadamer, [1983], *Platos Dialektische Ethik*. Hamburg, Meiner Verlag.

H.G.Gadamer,[1977 y 1992]. *Verdad y método. I y II*. Salamanca, Sígueme.

A. García Calvo, [1973], *Sermón de ser y no ser*. Madrid, A. Corazón Editor.

J.M.Garrido, [1962] *Vernunft und Katharsis bei Plotin*. München, (Universidad)

C.G^aGual, [1985], 'Platón, nostalgia, historia y utopía'. *Taula*, 1985/3.

C.G^aGual, [1987], *La secta del perro*. Madrid, Alianza.

C.G^aGual, [1990], 'Introducción general' a *Tratados hipocráticos I*. Madrid, Gredos.

E. G^a Maynez [1984], *Teoría sobre la justicia en los diálogos de Platón*. México, UNAM.

- C.G.Geyer, [1988], *Einführung in die Philosophie der Antike*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- O. Gigon, [1972], *Studien zur antiken Philosophie*. Berlin, Walter de Gruyter.
- V. Goldschmidt, [1971] *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. Paris, PUF.
- Th. Gomperz, [1951], *Pensadores griegos*. Buenos Aires, Guaranía.
- G. Grote, [1865], *Plato and the other companions of Socrates*. London, Murray.
- J. Gould, [1955], *The Development of Plato's Ethics*. Cambridge, University Press.
- G.M.A.Grube [1973], *El pensamiento de Platón*. Madrid, Gredos.
- H. Gundert, [1977], *Platonstudien*. Amsterdam, Grüner.
- H. Gundert, [1977], 'Los primeros vestigios de la doctrina de las Ideas'. *Estudios clásicos, XXII/ 1977*.
- W.K.C.Guthrie [1984-1993], *Historia de la filosofía griega*. Madrid, Gredos.
- E.A.Havelock [1978], *The Greek Concept of Justice*. Cambridge, Harvard U.P.
- E.A.Havelock [1994], *Prefacio a Platón*. Madrid, Visor.
- M. Heidegger, [1954], *Vorträge und Aufsätze*. Pullingen, Neske.
- K. Hildebrandt, [1959], *Plato. Logos un Mythos*. Berlin, Walter de Gruyter.
- T.H.Irwin, [1977], *Plato's Moral Theory, The Early and Middle Dialogues*. Oxford, Clarendon P.
- T.H.Irwin, [1989], 'Socrates and Athenian Democracy', *Philosophy and Public Affairs*, 18.
- Isócrates [1979], *Discursos*. Madrid, Gredos.

S. Isseling, [1976] 'Rhétorique et philosophie', *Revue Philosophique de Louvain*, 1976/74.

Isnardi-Parente, [1966], *Techne. Momenti del Pensiero greco da Platone a Epicuro*. Firenze, Olschki.

W. Jaeger, [1967], *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México, FCE.

R.Joly, [1961], 'Platon et la médecine', *Bulletin de l'Association G. Budé*, XX, 1961/4.

J. Jouanna, [1977], 'La colección hipocrática y Platón', *Estudios clásicos*, XXI, 1977.

C. Joubaud, [1991] *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude a partir du Timée*. Paris, Vrin.

Ch. Kahn, [1988], 'On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*', *Oxford Studies in Ancient Ohilosophy*, 6.

G.B. Kerferd, [1987], 'Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait', en *Positions de la sophistique*. Paris, Vrin.

G. Klosko, [1986], *The Development of Plato's Political Theory*. London, Methuen.

G. Klosko, [1984] 'The refutation of Callicles in Plato's *Gorgias*', *Greece Rome*, 1984 / 31.

W. Kraus, [1976], 'Bemerkungen und Vorschläge zu Platons *Gorgias*', *Wienen Studien*, 1976 / 10-

Y.Lafrance, [1969], 'La problématique morale de l'opinion dans le *Gorgias* de Platon', *Revue Philosophique de Louvain*, 1969 / 67.

J. Lasso de la Vega, [1967], 'Notas al *Gorgias*'. *Emérita*, XXXV-XXXVI, 1967.

J. Lasso de la Vega, [1977], 'Platón en su XXIV centenario', *Estudios clásicos*, XXI, 1967.

- P. Laín, [1976], Estudio preliminar a *La medicina hipocrática*. Madrid, CSIC.
- R. Laufer, [1986], 'Rhétorique et politique', en *Politique dans l'antiquité*. Université de Lille.
- E. Lledó, [1961], *El concepto poésis en la cultura griega*. Madrid, CSIC.
- E. Lledó, [1984], *La memoria del Logos*. Madrid, Taurus.
- G.E.R.Lloyd, [1987], *Polaridad y analogía*. Madrid, Taurus.
- W. Lutoslawski, [1867], *Sur une nouvelle méthode pou déterminer la chronologie des dialogues de Platon*. Paris.
- A. McIntyre, [1988], *Historia de la ética*. Barcelona, Paidós.
- M.Mackenzie [1982], 'A Pirric Victory: *Gorgias* 474b-477a. *Class. Quart.*, 1982 / 76.
- M.McPherran, [1991], 'Socratic Reason and Socratic Revelation', *Journal of the History of Philosophy*. 1991 / 29.
- K. McTyghe, [1984], 'Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: *Gorgias* 466a-468e'. *Phronesis*, 1984 / 29.
- A. Martínez Lorca, [1988], *Átomos, hombres y dioses*. Madrid, Tecnos.
- H.I.Marro, [1976], *Historia de la educación en la antigüedad*. Buenos Aires, Eudeba.
- E. Méron, [1979], *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse*. Paris, Vrin.
- R. Mondolfo, [1968], *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires, Eudeba,
- J. Moreau, [1967] *Le sens du platonisme*. Paris, Les Belles Lettres.
- A. Motte, [1981], 'Persuasion et violence chez Platon', *L'Antiquité classique*, 1981 / 50.
- M.P.Nilsson, [1953], *Historia de la religiosidad griega*. Madrid, Gredos.

Olympiodori In Platonis Gorgiam Commentaria, [1970], Leipzig, Tenbauer Verlagsgesellschaft.

D. Plácido, [1985], 'Platón y la guerra del Peloponeso', *Gerión*, 1985 / 3.

P. Peñalver, [1986], *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*. Universidad de Murcia.

P. Peñalver, [1991], 'La dialéctica platónica y la forma del saber', *ER*, 1990-91 / 11.

J. Pigeaud, [1981], *La maladie de l'âme, Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris, Les Belles Lettres.

Ch. Perelman, [1970], *Le champ de l'argumentation*. Bruxelles, Presses universitaires.

Ch. Perelman, [1970], *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Editions de l'Université.

J. Pieper [1984], *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona, Herder, 1984.

K. Popper, [1967], *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires, Paidós.

G. Reale, [1987], *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano, Vita e Pensiero.

M.D. Richard, [1986], *L'enseignement oral de Platon*. Paris, Les Éditions du Cerf.

P. Ricoeur, [1982], *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Paris, SEDES.

C. Ritter, [1976/reimp.], *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. New York, Arno Press.

A. Robertson y D. Stevens [1972], *Historia general de la música*. Madrid, Istmo.

L. Robin, [1968], *Platon*. Paris, PUF.

- R. Robinson, [1970], *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, Clarendon Press.
- F. Rodríguez Adrados, [1964], 'La interpretación de Platón en el siglo XX'. *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos*. Madrid.
- F. Rodríguez Adrados, [1969], 'El Banquete platónico y la teoría del teatro'. *Emérita*, 1969 / 37.
- F. Rodríguez Adrados, [1983], *La Democracia ateniense*. Madrid, Alianza.
- D. Ross, [1986], *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid, Cátedra.
- Ch. Rowe, [1979], *Introducción a la ética griega*. México, FCE.
- E. Ruiz Yamuza, [1986], *El mito como estructura formal en Platón*. Sevilla, Universidad.
- E. Ryan, [1979], 'Plato's Gorgias and Phaedrus and Aristotle's Theory of Retic', *Atheneum*, 1979 / 57
- G. Santas, [1979], *Socrates Philosophy in Plato's early Dialogues*. London, Routledge and Kegan.
- A.W.Saxonhouse, [1983], 'An unspoken theme in Plato's Gorgias: war'. *Interpretation*, 1983 / 11.
- R. Schaerer, [1969], *La question platonicienne*. Paris, Vrin
- P.M.Schuhl, [1947], *Essai sur la fabulation platonicienne*. Paris, PUF.
- P. Shorey, [1903] *The Unity of Plato's Thought*. Chicago.
- P.M.Schuhl, [1960], 'Platon et la médecine', *Revue des Etudes Grecques*, LXXIII/ 344.
- B. Simon, [1984], *Razón y locura en la antigua Grecia*. Madrid, Akal.
- R.K.Sprague, [1977], 'Reflexiones sobre la teoría de las Formas', *Estudios clásicos*, XXI, 1977.
- A.E.Taylor, [1978], *Plato. The Man and his Work*. London, Methuen.
- H. Teloh, [1986], *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*. Indiana, Notre Dame University.

- M. Untersteiner, [1961], *Sofisti. Testimonianze e frammeti*. Firenze, La nuova Italia.
- A. Vallejo, [1993] 'Conflicto en torno al logos. El concepto de techne y la crítica filosófica de la retórica', *ER*, VIII / 15
- A. Vallejo, [1993], *Mito y persuasión en Platón*. Sevilla, Suplementos de ER.
- M. Vanhoutte, [1957], *La notion de liberté dans le Gorgias de Platon*. Leopoldville, Université.
- F.L. Vatai, [1984], *Intellectuals in Politics in the greek World*. London, C. Helm.
- J.P. Vernant, [1973], *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel.
- J.L. Villacañas, [1991], *Los caminos de la reflexión*. Universidad de Murcia.
- J. Vives, [1961], 'Episteme y doxa en la ética platónica', *Convivium*, 1961 / 11, 12.
- J. Vives, [1970], *Génesis y evolución de la ética platónica*. Madrid, Gredos.
- G. Vlastos, [1964], 'La paradoja de Sócrates', *Revista de Occidente*, 1964/1.
- G. Vlastos [1967], 'Was Polus Refuted?', *American Journal of Philology*, 1967.
- G. Vlastos, [1974], 'Socrates on Political Obedience and Disobedience', *Yale Review*, 1974 / 63.
- G. Vlastos, [1983], 'The Historical Socrates and Athenian Democracy', *Political Theory*, 1983 / 2.
- F.C. White, [1990], 'The Good in Plato's Gorgias'. *Phronesis*, 1990 / XXXV2.

W. Wieland, [1982] *Platon und die Forme des Wissens*. Gottingen, Vandehoeck.

W. Wieland, [1989], 'Estado y autoconciencia. Apunte a la *República* de Platón', en *Historia, lengua, sociedad. Homenaje a E. Lledó*. Barcelona, Crítica.

U.v. Wilamowitz, [1962], *Platon, seinen Leben und seinen Werke*. Berlin, Weidemann.

G. Zeigler, [1979], 'Plato's Gorgias and psychological egoism', *Personalist*, 1979 / 60.

E. Zeller, [1884], *La philosophie des Grecs*. Paris, Hachette.

GUIA PARA LA LECTURA DEL CAPITULO VI

I. PRIMER ARGUMENTO: EL ORADOR CONOCE LA JUSTICIA Y OBRA JUSTAMENTE (449D-461B)

- (1) La retórica tiene como objeto los discursos y capacita a los hombres para hablar y pensar (449d-450a).
- (2) Estos discursos tienen como objeto los asuntos humanos más importantes y los que les procuran a los hombres el mayor bien: ser capaces de persuadir en cualquier reunión en que se trate de asuntos públicos (451d, 452d-e)
- (3) Esta persuasión es la que se produce en los tribunales sobre lo justo y lo injusto y es de la que nace la creencia sin el saber, también sobre lo justo y lo injusto. Requiere ser utilizada con justicia (454b-e, 455a, 456e-457b).
- (4) El orador no necesita conocer los objetos en sí mismos, sino poseer el procedimiento de la persuasión (459b-c)
- (5) El orador puede enseñar lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo (460a)
- (6) El que ha aprendido lo justo es justo y quiere actuar justamente (460b-c)
- (7) El orador, por tanto, querrá actuar justamente

II. SEGUNDO ARGUMENTO: HACER LO QUE ME PARECE MEJOR/HACER LO QUE QUIERO (466b-468e)

- (1) Cuando se hace una cosa en razón de algo, los hombres no quieren aquello que hacen, sino aquello por lo que lo hacen (467c-e)
- (2) Todo es bueno o malo; lo intermedio se reduce unas veces a lo bueno y otras a lo malo (467e)
- (3) Lo intermedio se hace buscando lo bueno (468a)
- (4) El agente siempre quiere lo bueno, no lo intermedio ni lo malo (468c)
- (5) El que hace determinadas cosas creyendo que es lo mejor para él, hace lo que le parece (468d)
- (6) Pero si esas cosas fuesen un mal para él, entonces no hace lo que quiere (paso 4)
- (7) Si el poder es un bien para quien lo posee, el hombre que hace estas cosas no tiene poder (468d)
- (8) Es posible, por tanto, que alguien haga en la ciudad lo que le parece sin que eso signifique que tiene un gran poder y que hace lo que quiere

SUBARGUMENTO DE LA PREMISA 7:

- (1) El poder es un bien para quien lo tiene (466b, 468e)
- (2) El poder consiste en hacer lo que a cada uno le parece mejor (466d-e)
- (3) Ser castigado es un mal (470a)
- (4) Hay ocasiones en las que si se hace lo que parece mejor, se es castigado (469e-470a)
- (5) Hay ocasiones en las que al hacer lo que parece mejor no le sigue un bien (por pasos 4 y 3)
- (6) Hacer lo que parece mejor no es tener poder

III. TERCER ARGUMENTO: COMETER INJUSTICIA ES PEOR QUE RECIBIRLA (474B-475E)

- (1) Recibir injusticia es peor que cometerla (474c, afirmación de Polo)
- (2) Cometer injusticia es más feo que recibirla (ibíd.)
- (3) Lo bello se define por la utilidad o el placer (474e)
- (4) Lo feo se define por el dolor y el mal (475a)
- (5) Cometer injusticia es o más doloroso o más dañino o más doloroso y dañino que recibirla (475b)
- (6) Cometer injusticia no es más doloroso ni más doloroso y dañino que recibirla (475c)

- (7) Cometer injusticia sí es más dañino (475c)
- (8) Cometer injusticia es peor que recibirla, porque es más dañino (475c)

IV. CUARTO ARGUMENTO: SUFRIR EL CASTIGO, MEJOR QUE NO SUFRIRLO (476A-477A)

A. PRIMERA PARTE:

- (1) Tal como produce la acción lo que obra, la sufre lo que la recibe (476d)
- (2) Sufrir un castigo es recibir algo por parte del que castiga (ibíd.)
- (3) El que castiga con razón castiga con justicia (476e)
- (4) El que es castigado, al recibir el castigo, recibe lo que es justo (ibíd.)
- (5) Lo justo es bello y bueno, es decir, agradable y útil (ibíd.)
- (6) El que paga la pena recibe un bien y obtiene un beneficio (477a)

B. SEGUNDA PARTE

- (7) La maldad del alma es el mayor mal (477a-b)
- (8) La maldad del alma es lo más feo por el daño desmesurado que causa (477d-e)
- (9) El arte de la justicia libra del mal del alma (478a)
- (10) Es el arte más bella por producir la mayor utilidad (478b)
- (11) El que es castigado con justicia y paga su culpa se ve libre de la maldad del alma (478d)

C. TERCERA PARTE

- (1) El que nunca ha estado enfermo es más feliz que el que está en curación (478c)
- (2) La felicidad no consiste en curarse de un mal, sino en no haberlo adquirido (ibíd.)
- (3) Entre dos que tienen un mal es más desgraciado el que no se somete a curación y menos desgraciado el que sí se somete (478d)
- (4) La retórica sirve para defender la propia injusticia y la de los allegados y amigos (480b)
- (5) La retórica contribuye a la desgracia de los hombres que la practican y no a su felicidad

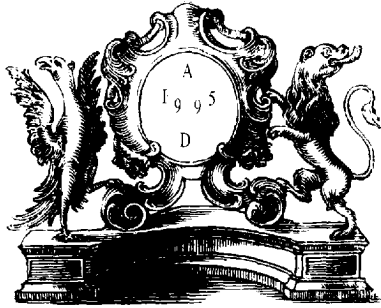
V. QUINTO ARGUMENTO: EL PLACER Y EL BIEN NO SON LA MISMA COSA (495A-496B)

A. PRIMERA PARTE

- (1) Los bienes y la felicidad y sus contrarios se toman y se pierden alternativamente (96b-c)
- (2) Toda necesidad y todo deseo es penoso (496d)
- (3) Si beber es agradable, entonces se tiene dolor y placer al mismo tiempo, pues también es penoso (496e y paso 2)
- (4) Es imposible ser al mismo tiempo feliz y desgraciado (496e)
- (5) Sentir placer no es ser feliz ni sentir dolor ser desgraciado. El placer y el bien no son la misma cosa (497a)

B. SEGUNDA PARTE

- (1) Los sensatos son buenos y los insensatos y cobardes malos (497e)
- (2) Sufren y se alegran los sensatos y los insensatos, los cobardes y los valientes de manera aproximada (498b-c)
- (3) Los buenos lo son por la presencia de bienes y los malos por la de males (498d)
- (4) Los bienes son placeres y los males son dolores (ibíd.)
- (5) Los que gozan tienen gozanas y los que sufren, males (ibíd.)
- (6) Son buenos los que gozan y malos los que sufren (498e) (contradicción con paso 2)
- (7) El malo es tan malo y tan bueno como el bueno (449d).



Se terminó de componer este libro
en los talleres de Repeto, impresores en Cádiz,
el día 3 de noviembre.

festividad de San Orestes, mártir
capadocio que sufrió vejaciones y fue
torturado hasta la muerte en la represión
del gran Diocleciano. Mártir oscuro de
destino fatal (como puede suponerse), no debe
confundirse con *Un hombre que se parecía a Orestes*
del que hablara el vate Cunqueiro.
Es también homónimo de un joven que
fue perseguido por las furias por su
intervención parricida en un desgraciado
asunto familiar aqueo.