

¿ES PREFERIBLE SUFRIR INJUSTICIA QUE COMETERLA? EL *GORGIAS*, OBRA CUMBRE DE LA FILOSOFÍA JURÍDICO-POLÍTICA

Venustiano Reyes Reyes*

¿Qué es la justicia? Parece increíble que después de tantos siglos no haya acuerdo. Es más, algunas corrientes de la filosofía del derecho ni siquiera se interesan en ella por considerar que no representa un objeto digno y serio de estudio. Pero la pregunta exige respuesta, no podemos desembarazarnos: ¿qué es la justicia? Se han dicho tantas cosas al respecto que parece no haber solución. En fin, podemos resumir la cuestión en dos rubros: 1) hay quienes sostienen que existe una noción objetiva de la justicia; 2) hay quienes creen que la noción de justicia es forzosamente relativa. Sócrates y Platón suscribieron la tesis de que la justicia era algo objetivo, una suerte de equilibrio, orden o armonía —como veremos en este ensayo— de ciertos elementos; el gobierno de lo que es superior sobre lo que es inferior. Y más vale que su noción de justicia sea buena y esté sustentada adecuadamente, pues, según este conspicuo par de atenienses, la justicia es, de entre todos los bienes, el mayor, por lo que, consecuentemente, la injusticia es el peor de los males. De ahí que propongan que es preferible sufrir la injusticia que cometerla. La postura es radical. Sócrates y Platón están obligados a aportar argumentos sólidos y contundentes.

El *Gorgias* es una de las obras clave para entender la justicia; es, sin duda, pináculo de la filosofía occidental. Es, además, la obra más actual de Platón. Tan actual, que el lector moderno queda sorprendido. En efecto, esta obra describe con tal elocuencia nuestros tiempos que resulta difícil creer que fue compuesta hace tantos siglos. Leer el *Gorgias* no sólo nos permite comprender mejor la filosofía griega, sino que nos permite comprender mejor nuestra propia realidad jurídica y política. La virtud de los clásicos es que no se anquilosan con el tiempo; por el contrario, con el paso de los siglos, estas obras se vuelven *fundamentales*. No es el éxito pasajero de pensadores que durante un par de décadas se convierten en figuras de culto y después quedan relegados. Una obra es fundamental si resiste el paso de los tiempos, si es capaz de decir algo a los hombres y mujeres de otras latitudes y otras épocas. Si de filosofía jurídica y política se trata, son

* Profesor de Derecho Constitucional y Derecho Romano en la Universidad Iberoamericana; profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Anáhuac; socio del despacho Melgar, Ortiz, Araiza, Montes de Oca y Reyes.

muy pocas las obras que podrían considerarse “fundamentales”. El *Gorgias* de Platón es, sin duda, una de ellas. Si bien el diálogo es conocido por tratar la “retórica”, en realidad el asunto principal es la justicia.

Mi propósito con este ensayo es doble: 1) servir de guía al lector que por primera vez aborda este difícil y extenso diálogo; 2) crear una referencia sintética y sucinta de esta obra fundamental que resulte útil al lector experimentado. Empleo dos tamaños de fuente: el mayor para el discurso principal, y el menor para un discurso secundario que, no por ello, deja de ser importante, o bien para citar pasajes de ciertas obras. Sé que las pretensiones son ambiciosas y que el espacio disponible es breve, de modo que, sin mayor preámbulo, invito al lector a que abordemos directamente la cuestión.

1. Trascendencia del diálogo. Posición que ocupa en la Platonis Opera

Algunos autores han dicho que la filosofía jurídico-política de Platón se encuentra en la *República*, el *Político* y las *Leyes*, y que el segundo de dichos diálogos sería algo así como “el puente de paso” entre los otros dos¹. ¿Qué decir, entonces, de las obras de juventud? En ellas, desde luego, se abordan tópicos de filosofía jurídico-política; pero, en lo estrictamente filosófico, no se trata tanto de la voz platónica cuanto de la socrática, aunque desde el plano literario es sólo el genio del filósofo de las ideas el que resplandece. Por supuesto, Platón está forjando su pensamiento, pero la base ha sido puesta por el maestro. Ahora bien, ¿en que consiste ese *punto de partida* para Platón que al mismo tiempo caracteriza el pensamiento de Sócrates? Se trata de la preocupación ética, no sólo en lo individual, sino también en el ámbito social, es decir, la política. No hay un planteamiento político-filosófico acabado en los primeros diálogos, y, no obstante, con ellos el pensamiento de Platón en este rubro se ha visto ya trazado: la política, que es parte de la moral, es ciencia, saber que versa sobre el bien y el mal, y tiene como fin que los ciudadanos sean virtuosos². Esta es una de las tesis fundamentales en el *Gorgias*. La diferencia entre Sócrates y Platón está, por tanto, en la metafísica. Sócrates no la desarrolló, ni él se consideraba un metafísico. A él le interesó el hombre, la ética, la política, cómo ser virtuoso, cómo vivir mejor, cuestiones que discutió con los sofistas, y que Platón recogió con inigualable arte en sus primeros diálogos, sobre todo en el *Gorgias*, exponiendo más bien las posturas del hoplita que las suyas, de tal suerte que, en cuanto a filosofía jurídico-política se refiere, a partir de la *República*, no antes, será la voz de Platón la que más se escuche; estaremos en presencia de su propia filosofía e inmersos en sus territorios y dominios³.

1 Cfr. BRUNELLO, Bruno, *Politica e diritto nel pensiero ellenico*, en *Grande Antologia Filosofica, volume secondo: Il Pensiero Classico*, Carlo Marzorati Editore, Milano, 1954, p. 615. Este autor italiano, según él mismo manifiesta, sigue las conocidas tesis de GOMPERZ y RHODE.

2 Cfr. GRUBE, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1987, p. 396.

3 “Cronológicamente, la República fue escrita durante el periodo intermedio de la vida de Platón, y con respecto a la temática representa el momento de equilibrio, por así decirlo, entre el predominio de la ética y el interés metafísico”.

NIETZSCHE se proclamó como aquel que transmutaría todos los valores, pero la verdad es que Sócrates se adelantó. Hizo una revolución. Los griegos decían: “primero los bienes, luego la virtud”; Sócrates, por el contrario: “primero la virtud, después los bienes”; “lo más valioso para el hombre es la justicia, equilibrio que perfecciona el alma y le da salud, no el poder ni la riqueza, no la fama ni el placer”. “La injusticia lleva implícita su propia pena, que es la inútil reyerta exterior y la dolorosa fractura interior en quien comete injusticia.”⁴ Así, el ateniense puso las cosas de cabeza y sacudió los cimientos del *establishment*. Por eso le odiaron y lo condenaron. El *Gorgias* es testimonio de esta transmutación y de esta condena, crónica de la irritación que el filósofo causó entre los atenienses.

Es clara la importancia del *Gorgias* dentro del *Platonis Opera*. Permítame el lector una metáfora musical: si lo que estuviera aquí tratando fuese la forma *sonata*, podría decirse que este diálogo equivaldría a la *coda* de la *exposición*; el *desarrollo*, corazón, centro y clímax de la forma, sería la *República*; por último, el *Político* y las *Leyes* constituirían ese gran final esperado: *allegro* al principio, *rallentando* al final; sereno, pero indiscutiblemente sublime. FRIEDLÄNDER ha dicho que “La *República* transforma la estructura simple del *Gorgias* –el contraste entre justicia e injusticia– en un nuevo y gran diseño. El mito escatológico del final del *Gorgias* es reconstruido de forma novedosa: de la misma manera en que la justicia y la injusticia se construyen en la estructura del Estado, el destino del alma se construye en el universo.”⁵ Así, pues, en el *Gorgias* encontramos ya el material *expuesto* que se *desarrollará* en el que quizá sea el pasaje filosófico más grande de todos los tiempos, aquel en el cual *el destino del alma se construye en el cosmos*: la *República*. En suma, el *Gorgias* cierra el primer período de la actividad intelectual de Platón⁶, es preámbulo de la *República*⁷ y es compendio, acaso el mejor, de las doctrinas socráticas⁸.

Por lo demás, se trata de un diálogo lleno de pasión, líricamente escrito, cualidades que muchos han reprochado, pues, se piensa, le restan rigor científico. Pero nadie en su sano juicio se atrevería a decir que el *Gorgias* y en general los diálogos de Platón, no son escritos filosóficos. Por el contrario, tales cualidades deberían considerarse como un *plus*, porque, además de lo estrictamente filosófico, Platón nos dona su maravilloso genio literario. ¡Qué más se puede pedir! Platón fue uno de los primeros pensadores en comprender y demostrar que no hay razón alguna para que la filosofía sea aburrida. Es esta una gran deuda de la que no podemos desembarazarnos.

CROMBIE, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón, tomo I: El hombre y la sociedad*; Alianza Universidad, Madrid, 1979, p. 85.

4 Cfr. BILBENY, Norbert, *Sócrates, el Saber como Ética*, Ediciones Península, Barcelona, 1998, p. 90.

5 FRIEDLÄNDER, Paul, *Plato*, Pantheon Books, New York, 1958, p. 184.

6 Cfr. VLASTOS, Gregory, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca, 1991, p. 46.

7 Cfr. GARCÍA GUAL, C., *Introducción, Traducción y Notas al Protágoras*, en *Diálogos de Platón, tomo I: Apología, Critón, Eutífrón, Ion, Lisís, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques y Protágoras*, volumen 37 de la Biblioteca Clásica Gredos, Gredos, Madrid, 1990, p. 491. En sentido similar, Cfr. FRIEDLÄNDER, *op. cit.*, p. 184 y siguientes.

8 Cfr. GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega, tomo IV, Platón. El hombre y sus diálogos. Primera época*; Gredos, Madrid, 1990, p. 287.

2. Personajes, estructura y contenido

En este diálogo, uno de los más extensos de la producción platónica, aparecen Sócrates, Querofonte, Gorgias, Polo y Calicles. Querofonte es el viejo amigo de Sócrates a quien se atribuye la famosa pregunta al oráculo de Delfos sobre la sabiduría del hoplita, según consta en la *Apología*⁹. Su papel es secundario, más el de un espectador que el de un interlocutor.

Al famoso Gorgias de Leontino, uno de los más grandes sofistas, conocido en toda la Hélade por su sabiduría y dominio de la retórica, se le atribuye una postura radical y nihilista en la cual no existe el ser, si existiera sería incognoscible, y si pudiera conocerse no podría comunicarse¹⁰. No creo que Gorgias se haya creído realmente esto ni que fuera un relativista incurable. Más bien, se trata de un juego para demostrar su habilidad al razonar, como el *Encomio de Helena*, uno de cuyos fragmentos dice así:

Todos los que tienen que persuadir a la gente lo hacen a través de un falso argumento. Pues si todo el mundo tuviera memoria de las cosas pasadas, conciencia de las que están sucediendo en el presente y previsión de las futuras, el discurso no sería como es. Pero, tal como están las cosas, no hay manera fácil ni de recordar el pasado ni de examinar el presente ni de adivinar el futuro, de tal forma que, sobre la mayoría de las cuestiones, los hombres sólo tienen a la opinión para ofrecerla a la mente como consejera, y la opinión es resbaladiza e insegura.¹¹

Podría objetarse la aserción: *todos los que tienen que persuadir a la gente lo hacen con un falso argumento*, aunque sabemos que el arte de la persuasión no es precisamente el arte de llegar a la verdad; pero *que la opinión es resbaladiza e insegura*, de ello no hay la menor duda. Siendo la opinión *consejera de la mente*, el hombre está a merced del que persuade, está en terrenos *resbaladizos*. Por eso Gorgias es capaz de convencer que Helena es inocente, sea que haya abandonado a Menelao por amor, por designio de la divinidad, por la fuerza del destino, por el poder de los discursos o por padecer violencia¹². No cabe duda, el poder de la palabra (*logos*) es enorme. Pero el poder de la verdad, verdadero *logos* es todavía mayor, como lo demostrarán Sócrates y Platón.

En cuanto a los otros dos personajes, en realidad es poco lo que se tiene que decir: Polo fue un sofista más o menos conocido, autor de algún tratado sobre oratoria¹³, disci-

9 21a.

10 En el *Diccionario de Filosofía* de FERRATER MORA se expone una síntesis de la famosa tesis del leontino: "1. Nada existe, pues si algo existiera debería proceder de algo o ser eterno. No puede proceder de algo, pues en este caso debería proceder del ser —entendido, como en los eleáticos, a modo de realidad inmutable— o del no ser; no puede ser eterno, pues debería ser infinito. Mas lo infinito no está en parte alguna, pues no está en sí ni en ningún otro ser. 2. Aunque hubiera un ser sería desconocido, pues si hubiera conocimiento del ser debería ser pensado. Pero lo pensado es distinto de lo que es (de la realidad pensada). 3. Aunque hubiese conocimiento del ser, sería incommunicable a causa de la diferencia entre lo que se mienta y lo mentado, en efecto, no pueden entrar por los oídos las cualidades que corresponden a los ojos."

11 DIELS-KRANZ, fragmento 11, 11.

12 DIELS-KRANZ, 82 B, 11, 6.

13 *Gorgias*, 462b.

pulo del eminente Gorgias¹⁴ y, como éste, siciliano. Por su parte, la existencia histórica de Calicles se ha puesto en duda, pues su nombre, dentro de la obra platónica, sólo figura en el *Gorgias* y entre los autores de esa época ni siquiera es mencionado, de tal suerte que, en efecto, podría tratarse de una ficción, un personaje meramente literario en donde Platón expone algunas de las ideas más radicales de la época. Tanto en Polo como en Calicles se distingue una tesis que sobrecoge a cualquiera: *la justicia como el derecho del más fuerte*.

El *Gorgias* presenta una estructura compuesta por las siguientes partes: 1) Encuentro de los personajes después de una disertación de Gorgias: 447a-449a; 2) Sócrates y Gorgias discuten sobre la retórica: 449a-461b; 3) Sócrates y Polo debaten en torno a la retórica y la justicia: 461b-481b; 4) Sócrates y Calicles dialogan sobre la justicia: 481b-522e; 5) Sócrates expone el mito del juicio de los muertos y la salvación del alma: 523a-527e.

“Los distintos temas que se tratan en *Gorgias* –según la explicación de SERRANO CANTARÍN y DÍAZ DE CERIO DÍEZ– pueden agruparse en tres núcleos temáticos principales: retórica, presupuestos y contenido de una teoría ética y elección existencial; a estos núcleos temáticos centrales se adjuntan dos temas adicionales: crítica a la política ateniense contemporánea y vaticinio del destino de Sócrates. El diálogo muestra, sin embargo, una profunda unidad conceptual que procede del encadenamiento lógico del pensamiento de cada unidad temática y de la existencia de una relación profunda entre los temas tratados.

El diálogo está planteado como un debate en torno a la definición de la retórica y su poder: así lo declara el propio Sócrates de forma programática (447c), y así lo indican la elección de Gorgias como participante en el diálogo y la situación dramática en la que tiene lugar el encuentro. La discusión retórica como núcleo temático básico del diálogo, crea la trama sobre la que se engarzan los sucesivos temas: el debate en torno al poder de la retórica conduce de forma espontánea al planteamiento de la dimensión ética de la retórica por parte de Gorgias. A lo largo de la conversación con Polo, la discusión en torno a la dimensión ética de la retórica se generaliza, estructurándose finalmente en una exposición no lineal de la postura ética de Polo, y las teorías éticas de Sócrates y Calicles.

La intervención de Calicles dota a la discusión ética de un contenido existencia radical, que hasta el momento se encontraba implícito; a partir de esa intervención, la discusión ética adquiere las características de un debate en torno a la óptima elección existencial, planteada bipolarmente como la elección entre vida filosófica y vida política; el contenido de las elecciones que se contraponen (vida filosófica y vida política), combinado con el enfoque personal con el que se desarrolla el diálogo, crea las condiciones para un último desplazamiento temático: Platón dedica una sección del diálogo a una crítica de la vida política actual ateniense; el vaticinio sobre el destino de Sócrates es el corolario de la combinación de su elección existencial con las condiciones políticas atenienses.”¹⁵

14 En 462a Sócrates, dirigiéndose a Polo, dice: “Tú afirmas, sin duda, que sabes tanto como Gorgias. ¿no es así?” Una frase tal señala la relación discípulo/maestro. Cfr. SERRANO CANTARÍN, Ramón y DÍAZ DE CERIO DÍEZ, Mercedes. *Edición Crítica, Traducción y Notas del Gorgias de Platón*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000, pp. XL y 50.

15 *Op. Cit.* pp. XLV y XLVI.

3. Sócrates y Gorgias

a) *Encuentro de los personajes después de una disertación de Gorgias (447a-449a)*

El diálogo inicia con el arribo tardío de Sócrates y Querofonte a un discurso del célebre Gorgias. Calicles recibe a los morosos con un leve reproche y les hace ver que se han perdido la magistral disertación del de Leontino. Querofonte desea remediar la cuestión y ofrece que, puesto que Gorgias es amigo suyo, podría, si se lo pidiese, repetir la exposición. Calicles se entusiasma con la idea y de inmediato invita a Sócrates y a Querofonte a su casa, lugar donde se aloja el maestro de retórica, a fin de que puedan recuperar la elocuente disertación. Pero Sócrates, más que *escuchar* para *recuperar*, quiere *dialogar* y *preguntar* a Gorgias “cuál es el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña.” La exposición perdida no le interesa. ¿Estará dispuesto el sofista a conversar? Querofonte pregunta y obtiene respuesta afirmativa, pero el inquieto Polo interviene, él es quien desea contestar y así evitar ulteriores fatigas a Gorgias; no importa quién conteste mejor, lo importante es responder con suficiencia. Habiéndole pedido Sócrates a Querofonte que preguntara al de Leontino “qué es”, Querofonte dirige la cuestión a Polo: si ha de llamarse al que conoce el arte de la medicina *médico* y al experto en el arte pictórico *pintor*, ¿cuál es el arte de Gorgias y cómo hay que llamarlo? La respuesta de Polo es ambigua: “cultiva la más bella de las artes”; tanto que Sócrates reprocha: “Parece, Gorgias, que Polo está bien preparado para pronunciar discursos, pero no cumple lo que prometió a Querofonte.” “Pues interrógale tú”, responde Gorgias. Pero Sócrates no quiere hablar con Polo, así que será el retórico quien deberá responder qué es en razón de qué arte.

b) *Conversación sobre la retórica (449a-461b).*

¿Qué arte podría ser sino la *retórica* y qué otra cosa podría ser Gorgias sino un *orador*, es decir, *ρητορ*, experto de la *ρετορικη τεχνη*? Y no uno cualquiera, sino uno bueno, capaz de hacer oradores a otros.

La discusión entre Sócrates y Gorgias se centra en tres cuestiones principales: primera, en qué consiste el arte de la retórica; segunda, qué persuasión produce y sobre qué objeto; y, tercera, determinar si dicho arte implica el conocimiento de lo justo y de lo injusto. Entre las cuestiones segunda y tercera hay un interludio en el cual Gorgias intenta terminar el diálogo, pero el entusiasmo de los presentes se lo impide. ¿Cuáles son las respuestas del célebre sofista a estas cuestiones? En primer lugar, la retórica es el arte de los discursos, en concreto, de la persuasión; su poder se extiende a los asuntos humanos más importantes, procura libertad a los hombres y les permite dominar a los demás. En segundo lugar, la persuasión que produce la retórica recae sobre lo justo y lo injusto y origina creencia, no conocimiento. Finalmente, el arte de la retórica implica el conocimiento de lo justo y de lo

injusto, es decir, el orador es experto en justicia del mismo modo en que el médico es experto en medicina. Como Sócrates refuta esta postura, lo veremos ahora mismo.

Antes de entrar de lleno en la discusión, nuestro filósofo impone una condición: que el interlocutor conteste con brevedad, nada de largos discursos como los de Polo. No hay problema, pues, según Gorgias, nadie como él para decir las mismas cosas en menos palabras; brevedad, exactitud y concisión son otras de sus muchas virtudes. Tarde o temprano Sócrates tendrá que reconocerlo.

α) Primera cuestión: ¿en qué consiste el arte de la retórica? (449d-453a)

El sofista puntualiza que los discursos son el objeto de la retórica.

Contra la concisión y vanidad gorgianas Platón aplica un humor que, como siempre, es delicioso: ¿el arte de tejer se ocupa de vestidos? “Sí”, responde el filósofo de la Magna Grecia; ¿el arte de la música se ocupa de la composición de melodías? “Sí”, confirma. “Me admiran tus respuestas, pues contestas con increíble brevedad”, ironiza Sócrates.

¿Qué discursos? ¿Los que capacitan a los hombres para hablar y pensar sobre las cuestiones que tratan, según ha dicho Gorgias? Si la respuesta es sí, entonces la retórica no se distingue en nada de las demás artes, ya que todas ellas se ocupan de los discursos que se refieren a sus respectivos objetos y capacitan a los hombres a hablar de ellos. Curioso que el experto en retórica no haya sido más claro desde el principio. Es menester replantear la cuestión: el conocimiento de algunas artes se refiere a operaciones manuales, mientras que en otras la actividad y la eficacia dependen de la palabra. Gorgias declara que la retórica pertenece a este segundo grupo y su respuesta no puede ser suficiente; también la aritmética, el cálculo y la geometría satisfacen las anteriores pautas y nadie estaría dispuesto a llamar *retórica* a la aritmética o a la geometría. Entonces, ¿sobre qué objeto ejerce eficacia la retórica a través de la palabra? ¿Sobre “los más importantes y excelentes asuntos humanos” como dice el siciliano? La respuesta sigue imprecisa y vaga, pues ¿acaso no se considera de gran valor la salud, la hermosura y la riqueza¹⁶? En tal caso, el arte del médico, del maestro de gimnasia y del banquero serían causa de bienes mayores que los que procura el arte de Gorgias. ¿De qué bien estamos hablando? De aquel que es verdaderamente el mayor bien: la libertad. La retórica procura libertad a los hombres y les permite dominar a los demás en la ciudad, puesto que el poseedor de este arte es capaz de persuadir al tribunal, al Consejo, a la Asamblea y hacer sus esclavos al médico, al maestro de gimnasia y al banquero. Así las cosas, la retórica es el artífice de la persuasión; su potencia sólo se extiende a producir la persuasión en el ánimo de los oyentes.

¹⁶ Sócrates cita (451e) al efecto un escolio o canción: “lo mejor es tener salud; lo segundo, ser hermoso, y lo tercero, adquirir riquezas sin fraude.” Dado que estos escolios eran del conocimiento público, no es difícil suponer que reflejan lo que el ciudadano común en Atenas consideraba valioso.

β) Segunda cuestión: ¿qué persuasión produce la retórica y sobre qué objeto? (453a-457c)

La respuesta de Gorgias, a juicio de Sócrates, es ambigua: ¿sólo la retórica produce persuasión o también la producen otras artes? En última instancia la pregunta quiere dilucidar “si el que enseña cualquier cosa consigue convencer de lo que enseña o no.” Si a esto respondemos que sí, como parece evidente, el maestro de aritmética, al enseñar lo relativo al número, también convence de ello, de tal suerte que la aritmética sería también artífice de la persuasión. Lo mismo podría decirse de otras artes y, en consecuencia, la retórica no sería el único artífice de la persuasión. Gorgias se percata de la vaguedad de sus respuestas y define con claridad que la persuasión de que él habla recae sobre lo justo y lo injusto.

Ahora bien, ¿se trata de una persuasión que produce creencia o de una que produce saber? Es claro que las creencias pueden ser falsas o verdaderas, pero el auténtico saber, la ciencia, no podría ser falso, pues de ser así no sería ni ciencia ni saber. Empero, Gorgias sostiene que la retórica versa sobre la persuasión que produce creencia, no verdadera enseñanza sobre lo justo y lo injusto. (Este será uno de los graves errores que posteriormente le harán caer en una contradicción insuperable). Sócrates objeta que si es menester elegir a determinada persona para que lleve a cabo ciertas tareas que le asigne el Estado (médicos, constructores de naves o de murallas y generales), no se debe elegir a cualquiera, sino a quien sea experto en la materia, y no se debe escuchar la opinión del orador, sino el consejo de los expertos. No obstante, Gorgias hace ver a Sócrates que la construcción del Muro Interior, la fortificación del Pireo y el traslado de los arsenales a este último puerto no se debieron al consejo de expertos, sino a las opiniones de Temístocles y Pericles. Así, pues, “son los oradores los que dan su consejo y hacen prevalecer su opinión”. La ironía de Sócrates no se hace esperar: “Por la admiración que ello me produce, Gorgias, hace tiempo que vengo preguntándote cuál es, en realidad, el poder de la retórica. Al considerarlo así, me parece de una grandeza maravillosa.” Ceder, aunque sea un poco, ante el presuntuoso, desencadena toda suerte de soberbias: “Si lo supieras todo [como sólo yo, Gorgias, sé], Sócrates, verías que, por así decirlo, [la retórica] abraza y tiene bajo su dominio la potencia de todas las artes.” En realidad nuestro filósofo está a punto de derribar los argumentos de su interlocutor. Pero antes de esto, Gorgias toma ciertas precauciones.

Dado que la decadencia de Atenas se atribuyó, en su momento, a los sofistas, Gorgias afirma la necesidad de usar el arte de la retórica con *justicia*, pues del mismo modo en que no sería lícito odiar y desterrar a los maestros de gimnasia y esgrima porque sus pupilos hayan usado injustamente el arte aprendido golpeando a sus padres, madres, parientes o amigos, tampoco sería lícito odiar ni desterrar al maestro de retórica porque sus pupilos hayan empleado su arte injustamente. (Decir que los pupilos del maestro de retórica pueden usar su arte injustamente será otro de los errores que conducirán a Gorgias a la contradicción). No son los maestros los malvados, ni sus artes son perversas. Es justo, entonces, odiar y desterrar a los malos pupilos,

pero no a los maestros. El tema de la justicia se sitúa en el centro del debate, y Gorgias deja ver su postura: la justicia consiste en hacer bien al amigo y mal al enemigo.¹⁷

γ) Interludio (457c-458e)

Sócrates no está convencido del todo. Desea refutar, pero teme que Gorgias entienda la refutación como manifestación de una supuesta rivalidad y no como un camino que los conduzca a la verdad. Si el interés de Gorgias es la verdad, entonces Sócrates está dispuesto a proseguir. En realidad el sofista ya no quiere continuar, a pesar que él mismo da a entender lo contrario; “quizá nos extendamos demasiado”, alega, y pone la decisión no en él ni en Sócrates, sino en los presentes. Tanto Querofonte como Calicles arden en deseos de seguir escuchando la conversación. “Ya oís, Gorgias y Sócrates –exclama Querofonte–, el clamor de todos éstos, que desean oírlos si continuáis; en cuanto a mí, ojalá no se me presente una ocupación tan imperiosa que me obligue a abandonar conversaciones de tanta importancia y llevadas de tal modo para dar preferencia a otro asunto.” “Por los dioses, Querofonte –enfática Calicles–, también yo me he encontrado en muchas discusiones y no sé si alguna vez he sentido tanto placer como ahora; por consiguiente, me daréis gran satisfacción, aunque estéis dispuestos a conversar durante todo el día.” Es notable cómo Calicles habla en términos de *placer*, lo que de alguna manera muestra hacia dónde dirigirá su postura cuando converse con Sócrates. En fin, Gorgias no puede desembarazarse del diálogo y se dispone sin mucha gana a continuar.

δ) Tercera cuestión: ¿el arte de la retórica implica el conocimiento de lo justo y de lo injusto? (458e-461a)

Quien posee el arte de la retórica es capaz de persuadir sobre cualquier cuestión, pero ¿será capaz de instruir? Parece que no. En todo caso, ¿a quién o a quiénes persuade? ¿A los que saben sobre la cuestión o a los que no saben? Un *ρητωρ* puede ser más persuasivo en lo relativo a la salud que un médico; sí, frente a los ignorantes, pero no frente a los médicos. En suma, el orador no necesita conocer los objetos de las diversas artes (no necesita saber de medicina o de arquitectura, por ejemplo), sino sólo manejar ciertos procedimientos persuasivos que le permitan convencer a los ignorantes y le hagan parecer más sabio que los que saben; dicho en otros términos, un orador persuade sobre cierta cosa sin tener un conocimiento de ella.

Sócrates pregunta si respecto de lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, la retórica se encuentra en la misma situación que respecto a la salud y los objetos de las otras artes, es decir, pregunta si el arte de la retórica implica el conocimiento de estas cuestiones. La pregunta podría formularse así: ¿para persuadir sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, es necesario conocer dichos objetos o aún ignorándolos alguien puede persuadir y aparentar que sabe lo que en realidad no sabe?

17 En general, la moral de la época se resumía en hacer bien a los amigos y mal a los enemigos. Esta es la postura de Gorgias. En 456e no duda el sofista en afirmar que las artes se enseñan con intención de que se empleen “*justamente* contra los enemigos y malhechores”. Similar aserción se encuentra en 457b. Más explícito es lo que Gorgias afirma en 457c: “Así pues, es de justicia odiar, desterrar o condenar a muerte al que hace *mal uso* [de la retórica], pero no al maestro.” “Mal uso” significa: hacer bien al enemigo y mal al amigo.

La respuesta de Gorgias implica que del mismo modo en que el médico es experto en medicina, el orador es experto sobre lo justo y lo injusto. Gorgias aprovecha la ocasión para desplegar un derroche de soberbia y vanidad: “Yo creo, Sócrates, que, si acaso [quien quiera aprender el arte de la retórica] las desconoce [la verdad sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo], las aprenderá también de mí”. La jactancia del sofista llega al máximo, justo antes de perder la disputa. Las usuales analogías socráticas lo dejarán fuera de combate: quien aprende un arte adquiere la cualidad que le proporciona su conocimiento, y así quien ha aprendido la construcción, la música o la medicina es, respectivamente, constructor, músico o médico¹⁸. “Siguiendo el mismo razonamiento, el que conoce lo justo, ¿no es justo?” Y, ¿no el justo obra justamente? (si el justo obrase injustamente no sería justo). A Gorgias no le queda otra que asentir, lo cual significa que acepta la tesis socrática: *quien hace el mal obra por ignorancia*. Ahora bien, Gorgias había dicho en 456d que no era lícito odiar y desterrar al maestro de retórica cuyo pupilo se hubiese servido de dicho arte con un fin injusto, sino, en todo caso, habría que odiar y desterrar al pupilo. La contradicción en que ha caído el de Leontino es evidente:

Al oírte decir esto —expone Sócrates— concebí la idea de que la retórica no podía ser nunca algo injusto, puesto que sus discursos tratan siempre sobre la justicia; cuando poco después dijiste que el orador podía también emplear su arte injustamente, entonces, sorprendido y considerando que no había concordancia en tus palabras, dije aquello de que, si tú estabas de acuerdo conmigo en que es provechoso ser refutado, era conveniente seguir la conversación; en el caso contrario, abandonarla. Después, al examinar la cuestión, tú mismo ves que de nuevo nos resulta imposible que el orador haga uso injusto de la retórica y que quiera obrar injustamente.¹⁹

Así pues, Sócrates ha mostrado que Gorgias poco o nada sabe sobre la retórica. No es posible que quien ha aprendido este arte lo use injustamente, como había dicho el *ῥητωρ*.

4. Sócrates y Polo

a) Debate en torno a la retórica y la justicia (461b-481b)

Más que entrar en la discusión, Polo irrumpe con ferocidad en ella reprochando a Sócrates sus argucias para hacer caer a Gorgias en una contradicción. Según Polo, la postura de Sócrates —el que conoce lo justo no puede obrar injustamente; en consecuencia, quien conoce la *ῥητορικὴ τέχνη* arte que a su vez implica el conocimiento de lo justo y de lo injusto, no puede obrar con iniquidad²⁰— es un disparate y no puede sustentarse, menos

18 GUTHRIE al respecto explica: “El griego emplea adjetivos con idénticas raíces, diciendo que ‘el conocimiento de la arquitectura hace a un hombre arquitectural’, etc.” *Historia de la Filosofía Griega, tomo IV...*, p. 280.

19 460e-461a.

20 Lo cual significa que virtud y conocimiento son una y la misma cosa.

aún partiendo de la vergüenza que sintió Gorgias al verse cogido. Con su característica ironía, el filósofo invita a su interlocutor a rectificar los errores que se cometieron, mas le ruega abstenerse de pronunciar largos discursos. Podrán preguntarse, contestarse y refutarse alternativamente para de este modo llegar a la verdad.

El diálogo entre Sócrates y Polo se centra en las siguientes cuestiones: ¿Es o no un arte la retórica? Si tener poder es un bien, ¿son poderosos los oradores? ¿Es preferible sufrir la injusticia que cometerla? ¿El castigo que recibe el que obra injustamente es un bien o un mal para él? ¿Es la injusticia el mayor de los males? ¿Qué beneficio obtiene el injusto con el castigo? La postura de Sócrates, ya la podemos imaginar, es esta: la retórica es un simulacro de una parte de la política, y por tal motivo no es un arte, sino un *pseudo* arte; los oradores o políticos²¹ no tienen poder; es preferible sufrir una injusticia que cometerla; el castigo que recibe el injusto es un bien para él; la injusticia es el mayor de los males; y, del mismo modo en que la medicina libera al enfermo de la enfermedad, el castigo libera al injusto de la injusticia. Ya no será la retórica el tema principal del diálogo, sino la justicia y la vida justa. La postura inicial de Polo, que es del todo opuesta a la de Sócrates, se irá modificando en la medida que los argumentos del filósofo ateniense se vayan imponiendo a la razón como verdaderos. Al final, el sofista tendrá que aceptar, aunque le parezca absurdo, la postura de nuestro pensador, que tanto repudiaba y vilipendia al principio de la conversación.

α) Primera cuestión: ¿Es o no es un arte la retórica? (462b-465e)

En esta ocasión será Polo quien haga las preguntas: “Contesta, Sócrates, qué es la retórica en tu opinión.” El sofista de Agrigento se queda perplejo cuando el ateniense le responde que, a su juicio, la retórica no es ningún arte. En todo caso es una práctica que tiene como finalidad producir “cierto agrado y placer”, una parte o forma de adulación, como la culinaria, la cosmética y la sofística, y, por tanto, en modo alguno bella; con mayor precisión, la retórica es “un simulacro de una parte de la política”.

Polo y Gorgias no dan crédito a lo que sus oídos escuchan y exigen, por boca de este último, una explicación que Sócrates ofrece a través de una serie de analogías: aceptada por todos la tesis de que existen el cuerpo y el alma y que éstos pueden encontrarse en un “estado saludable verdadero” o bien en un “estado saludable aparente”, Sócrates no tiene dificultad para asentar, siendo el alma y el cuerpo dos objetos, que existen cuatro artes que procuran su salud: por un lado, la *política*, que se divide en *legislación* y *justicia*, procura la salud del alma; por otro lado, la *gimnasia* y la *medicina* velan por la salud del cuerpo. Estas son las verdaderas artes. Más aún, lo que es la *gimnasia al cuerpo* lo es la *legislación al alma*, y lo que es la *medicina para el cuerpo* lo es la *justicia para el alma*. Quedan así integrados dos binomios virtuosos: *legislación-gimnasia* y *justicia-medicina*. Ahora bien, a estas cuatro artes que procuran la salud del cuerpo o del alma corresponden igual número de formas de adulación que producen engaño y procuran

21 Del mismo modo en que la retórica es un simulacro de la justicia, los oradores son un simulacro de los verdaderos políticos. En este punto descansa la crítica de Platón a quienes en su época se hacían llamar políticos cuando en realidad no lo eran. Los oradores atenienses no fueron otra cosa que *pseudo* políticos.

sólo lo más agradable: la *culinaria*, que se oculta bajo la medicina; la *cosmética*, simulacro de la *gimnástica*; la *sofística*, forma de adulación oculta bajo la legislación; y la *retórica*, simulacro de la justicia.

La razón por la cual no son consideradas artes la retórica, la sofística, la culinaria y la cosmética descansa en este punto: qué es un arte, en qué consiste la *τηχη*. En 465a Sócrates pone sobre la mesa una definición: “digo que no es arte [la retórica], sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni saber cuál 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.” Se habla aquí de *fundamentos, naturaleza, causas y racionalidad*. En consecuencia, la *τηχη* es un conocimiento real, obtenido por la razón, de la naturaleza de las cosas, sus causas y sus fundamentos. Es necesario recordar que el antiguo concepto griego de arte o *τηχη* equivale, más o menos, a lo que hoy en general se entiende por ciencia.

Siguen las analogías: la *cosmética* es a la *gimnástica* lo que la *sofística* es a la *legislación*; la *culinaria* es a la *medicina* lo que la *retórica* es a la *justicia*. Así las cosas, tenemos ahora cuatro binomios viciosos: *cosmética-gimnástica, sofística-legislación, culinaria-medicina y retórica-justicia* que a su vez pueden reducirse a dos binomios que expresan las relaciones entre las *pseudo artes: cosmética-sofística y culinaria-retórica*: “Así pues –habla Sócrates–, ya has oído lo que es para mí la retórica: es respecto al alma lo equivalente de lo que es la culinaria respecto al cuerpo.”

Las analogías entre la salud del cuerpo y del alma, la medicina y la justicia, etcétera, no son invención de Sócrates ni de Platón; esta idea es mucho más vieja y se remonta a tiempos prefilosóficos. Hay, como ha de suponer el lector a estas alturas, una *feedback* entre el lenguaje médico y el jurídico. Vale la pena decir unas cuantas palabras al respecto.

JAEGER da cuenta de la influencia que paulatinamente fue cobrando la idea de justicia desde los tiempos homéricos hasta los inicios de la filosofía jónica. El genio griego pudo ver las relaciones entre la justicia y el ser mismo, y así Anaximandro, por ejemplo, concibió el ser y el dejar de ser en términos de *retribuciones y penalidades*. Los médicos, por su parte, descubrieron las causas de algunas enfermedades y sus remedios o curas; a éstos se refirieron también en términos de *retribución*. Tanto la salud del cuerpo como la de la sociedad consisten en un equilibrio de varios elementos. La salud, sea del cuerpo o del alma, supone “una evidente aplicación del concepto de justicia, que los griegos definían generalmente como lo igual (*ison*)”, de tal suerte que la enfermedad se presentaría si sucumbiera o se perturbara el equilibrio de los elementos: la “recta armonía” del cuerpo es la salud corporal; “la esencia de todo mal en el mundo social es la tendencia al exceso”, “los trastornos y las dolencias resultan de la dominación unilateral de un elemento demasiado poderoso sobre los demás.”²²

Unos siglos después, asimilando estas ideas, Sócrates y Platón podrán decir en el *Gorgias*, la *República* y el *Banquete*, entre otros, que la justicia es la salud del alma.

22 Cfr. JAEGER, Werner, *Opúsculo La Alabanza de la Ley. Los orígenes de la Filosofía del Derecho y los griegos*; Madrid, 1982, pp. 26 y siguientes.

β) Segunda cuestión: Si tener poder es un bien, ¿son poderosos los oradores? (466a-469a)

Polo no está dispuesto a aceptar que la retórica no sea un arte, y menos aún que sea una parte de la adulación. Arguye que los buenos oradores son los hombres más poderosos en las ciudades y que tener poder es un bien: pueden condenar a muerte, despojar de sus riquezas a los ciudadanos y desterrar a quienes les plazca. ¿Cómo con un poder semejante no iban a ser poderosos?

El fondo de la argumentación de Sócrates radica en el verdadero sentido del bien y del poder. He aquí la inquietante paradoja que nuestro filósofo plantea: *hacer lo que a uno le parece mejor no equivale a hacer lo que uno quiere*. Polo comienza a perder la paciencia y la tensión dramática del diálogo se intensifica: “Dices cosas sorprendentes y absurdas, Sócrates”. A través del esbozo de una ética teleológica expresada en analogías, Sócrates inicia la destrucción de la postura de Polo: del mismo modo en que los que toman medicina no lo hacen por la medicina misma, sino para recobrar la salud, y los navegantes no navegan por navegar, sino que navegan para obtener riquezas, así, “cuando se hace una cosa en razón de algo, no se quiere lo que se hace, sino aquello por lo que se hace”; dicho en otros términos, no se desean los medios, sino los fines, lo cual significa que el bien útil (el medio) está supeditado a un bien mayor (el fin). Además, todo hombre obra buscando el bien:

Por tanto –concluye Sócrates–, no deseamos simplemente matar, desterrar de las ciudades ni quitar los bienes; deseamos hacer todas estas cosas cuando son provechosas, y cuando son perjudiciales, no las queremos. En efecto, queremos, como tú dices, lo bueno, y no queremos lo que no es ni bueno ni malo, ni tampoco lo malo.²³

Polo acepta esta tesis sin mayor problema, lo cual implica que si alguien mata, destierra o quita bienes bajo la falsa creencia de que ello le reportará un verdadero bien, en realidad no está haciendo lo que quiere (su verdadero bien), sino lo que mejor le parece; dicho de otro modo, quien mata, destierra o quita bienes y este obrar le procura un mal, no hace lo que en realidad quiere, y así la tesis de Sócrates queda demostrada: hacer lo que a uno le parece mejor no equivale a hacer lo que uno quiere. Polo está en un callejón sin salida y admite que no es posible que un orador o un tirano sea poseedor, bajo estos supuestos, de un gran poder, si tener un gran poder es un bien, como él mismo había dicho en 466b.

Aún acorralado, Polo no está dispuesto a dimitir. Reacciona como un genuino sofista, en el sentido peyorativo de la palabra, no respondiendo con argumentos, sino buscando la empatía, mediante recursos emocionales, de los oyentes: “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.” Desde luego, esto no es una refutación. Más aún, Polo puntualiza que quien

23 468c.

mata, despoja o encarcela, sea que lo haga justa o injustamente, es, a todas luces, un “hombre envidiable”. Sócrates amonesta: “no se debe envidiar a los que no son envidiables ni a los desgraciados, sino compadecerlos”. Polo apenas puede creer que los hombres de los que habla deban ser compadecidos. Aquí inicia la célebre discusión sobre la desconcertante tesis de Sócrates que dice: *es mejor sufrir una injusticia que cometerla*.

γ) Tercera cuestión: ¿Es preferible sufrir la injusticia que cometerla? (469b-476a)

La postura de Sócrates representa la transmutación de todos los valores: el mayor mal es cometer injusticia, luego es preferible sufrirla que cometerla. Parece que este genuino *Talk Show* ateniense –los *pseudo talk shows* de nuestros días, siguiendo con las analogías, serían al diálogo platónico lo que la culinaria es a la medicina, la cosmética a la gimnástica, la retórica a la justicia y la sofística a la legislación– está a punto de degenerar, en el mejor de los casos, en risas o, en el peor, en golpes: ¿cómo va a ser preferible sufrir la injusticia que cometerla! (¡Qué clase de hombre puede creer esto!). La tensión dramática que alcanza el *Gorgias* en este punto es expresión de la revolucionaria inversión axiológica que llevaron a cabo Sócrates y Platón. A los ojos de Polo, lo que dice el ateniense no puede ser sino ridículo, no tiene ningún sentido. El furioso sofista sin duda aceptaría, según sugiere Platón en 469c, ejercer la tiranía, matar, desterrar y obrar sin otro límite que su propio arbitrio, más allá del bien y del mal, como diría NIETZSCHE, más allá de lo justo y de lo injusto. Pero Sócrates insiste en que tener un gran poder no es hacer lo que a uno le parece: cualquiera podría, en última instancia, matar, herir, robar, incendiar o causar daños si en un momento dado le place; ser un vulgar criminal no es cosa del otro mundo. Polo admite que no en todos los casos hacer lo que a uno le parece equivale a tener un gran poder, menos aún si por ello es castigado. El paradigma del sofista de Agrigento no es el delincuente común, sino el criminal a gran escala, el tirano.

Sócrates y Polo llegan a un acuerdo provisional: en algunos casos es mejor matar, desterrar y quitar bienes, mientras que en otros es peor. Nuestro filósofo afirma que es mejor cuando se obra justamente, y peor cuando se obra injustamente. El de Agrigento vuelve con los malos modos sofistas: “Por cierto que es difícil refutarte, Sócrates; ¿no te probaría incluso un niño que no dices la verdad?” No hace falta mucha imaginación para visualizar las risas de Calicles y de Gorgias, y, por qué no, hasta del mismo Querofonte. Mas Sócrates está hecho de una madera dura: “Mucho le agradecería a ese niño e, igualmente, te agradeceré a ti que me refutes y me liberes de mi tontería. No te canses de hacer bien a un amigo; convénceme [con argumentos] de mi error.” Polo está dispuesto a demostrar que muchos hombres injustos son felices, y para ello se vale de Arquelaos, rey de Macedonia. ¿Cómo determinar si un hombre es feliz? Para nuestro filósofo, la cuestión depende del “grado de instrucción y justicia”: es feliz quien es bueno y honrado, infeliz el malvado e injusto, de tal suerte que si Arquelaos es injusto, es infeliz; el ejemplo de Polo no ha impresionado a Sócrates. He aquí el manifiesto del superhombre que Polo exclama, fuego contra fuego, haciendo uso de la *contra-ironía*:

No tenía [Arquelao] ningún derecho al reino que ocupa, ya que es hijo de una esclava de Alcetas, el hermano de Perdicas, y con arreglo al derecho sería esclavo de Alcetas, y si hubiera querido obrar en justicia estaría sometido a él y sería feliz, según tu opinión. Pero la verdad es que se ha hecho increíblemente desgraciado, puesto que ha cometido las mayores injusticias. En primer lugar, llamó a Alcetas, su dueño y tío, con el pretexto de devolverle el reino del que le había despojado Perdicas; lo hospedó y lo embriagó a él y a su hijo Alejandro, primo de Arquelao y casi de su misma edad; los metió en un carro y, sacándolos durante la noche, degolló a ambos y los hizo desaparecer. Habiendo cometido este crimen, no advirtió que se había hecho completamente desgraciado, ni se arrepintió de él, sino que, poco después, renunció a la felicidad de educar, como era justo, a su hermano, el hijo legítimo de Perdicas, niño de unos siete años, y devolverle el reino que le correspondía en justicia; por el contrario, lo arrojó a un pozo, lo ahogó y dijo a su madre, Cleopatra, que, al perseguir a un ganso, había caído en el pozo y había muerto. Por consiguiente, puesto que, entre los que habitan en Macedonia, él ha cometido los mayores crímenes, es el más desgraciado de todos los macedonios y no el más feliz; y quizá algún ateniense, comenzando por tí, aceptaría ser un macedonio cualquiera antes que Arquelao.²⁴

Este *pseudo* argumento no demuestra que el injusto no sea feliz. Se trata de una falacia *ad populum*, apelación a la mayoría. Aunque Sócrates reconoce que muchos, atenienses y extranjeros, apoyarían lo dicho por Polo, advierte que la verdad no es cuestión de cantidad: “Aunque no soy más que uno, no acepto tu opinión”. Platón no desaprovecha la ocasión para despreciar la opinión mayoritaria²⁵ y criticar a algunos políticos famosos como Nicias, Aristócrates, los hijos de Pericles y los miembros de las familias importantes de Atenas, quienes sin duda darían razón a un Polo que no ha dado razón alguna y zaherirían a Sócrates.

El diálogo ha dado un giro. Comenzó con una discusión sobre la retórica, pero el tema ya ha quedado casi en el olvido. Ahora Sócrates plantea la pregunta fundamental:

Pues, precisamente, las cuestiones que discutimos no son mínimas, sino, casi con seguridad, aquellas acerca de las cuales saber la verdad es lo más bello, e ignorarla lo más vergonzoso. En efecto, lo fundamental de ellas consiste en conocer o ignorar quién es feliz y quién no lo es. Empezando por la cuestión que ahora tratamos, tú crees posible que el hombre que obra mal y es injusto sea dichoso, si realmente estimas que Arquelao es injusto por una parte y por la otra es feliz. ¿Debemos pensar que es esta tu opinión?²⁶

Así pues, lo que estos filósofos van a discutir es en qué consiste la buena vida, cómo ha de vivir el hombre para ser feliz, lo cual necesariamente implica una ética de fines. Las posturas son claras: Polo cree que se puede ser feliz en la injusticia y Sócrates piensa que la felicidad sólo se obtiene siendo justo. Pero, ¿en realidad la justicia, la vida justa, retribuye? *Does justice really pay?* ¿Merece la pena vivir alejado de los placeres

24 471a-d.

25 Más adelante, en 474b, Sócrates exclamará: “con la multitud ni siquiera hablo.”

26 472c-d.

que el mundo ofrece? ¿En eso consiste la buena vida? ¿No será mejor procurar la propia satisfacción sensual? A fin de cuentas, estas preguntas se pueden resumir en una: ¿por qué es mejor sufrir la injusticia que cometerla? Sócrates está obligado a darnos argumentos muy sólidos.

Estas interrogantes son elementos fundamentales de la filosofía política de Platón, y aparecen en toda su obra. De hecho, estas cuestiones constituyen el tema principal de la *República*. Tanto en este diálogo como en el *Gorgias*, la tesis ética platónico-socrática es la misma: el justo vive mejor, aún en medio de la peor adversidad, que el injusto, aunque éste goce de bienes, riqueza y prestigio social. Si bien en el *Gorgias* aparecen argumentos que quieren probar esta sorprendente postura, es en la *República* donde alcanzan su máximo desarrollo. El *Gorgias* es, pues, el preámbulo de la *República*; dicho de otro modo, para no dejar las analogías, el *Gorgias* es a la *República* lo que en la sonata clásica la *introducción lenta* es al *allegro*.

Platón expone en la *República* al menos cuatro argumentos trascendentales para probar su tesis:

“En primer lugar, al final del libro IV, aprendemos que la justicia es un cierto arreglo armonioso de las partes del alma, y en vista de que no vale la pena vivir si la salud está arruinada, es mucho mayor la importancia de mantener la justicia del alma (444c-445c). En segundo lugar, en el libro IX, Platón compara las cinco clases de hombre que ha venido retratando en los libros intermedios —el gobernante filósofo, el timócrata, el oligarca, el demócrata y el tirano— y declara que el más feliz de ellos es el filósofo, dado que él mismo se gobierna a la manera de un rey (580a-c). Tercero, el libro IX procede de inmediato a argumentar que la vida filosófica es más placentera que cualquiera otra, pues el filósofo está en la mejor posición para comparar los varios placeres disponibles a las diferentes clases de hombres, y prefiere los placeres filosóficos (580c-583a). Y en cuarto lugar, los placeres de la vida filosófica se muestran como más reales y, por tanto, mayores que los placeres de otras vidas.”²⁷

La mayor parte de estos argumentos, como veremos, están ya planteados en el *Gorgias*.

Para Sócrates, al ser la justicia el mayor de los bienes, la injusticia es el peor de los males y por ello “el injusto es totalmente desgraciado”. No obstante, su desgracia es aún mayor “si no paga la pena y obtiene el castigo de su culpa.” Es interesante observar que el castigo no es un mal, sino un bien para el injusto. A Polo todo esto le parece absurdo; él sostiene que el injusto es feliz precisamente porque evade el castigo. En la confrontación, Sócrates exclama con solemnidad en 473b el principio rector de toda ciencia: “la verdad jamás es refutada”.

Por esto la filosofía es ciencia y no mera interpretación subjetiva de la realidad. Negar este principio es irracional, y quien lo haga habrá caído en una contradicción insuperable. El relativismo, que nuestro filósofo combate, es una fruslería; y no me refiero al relativismo de la época en que Sócrates vivió, sino a cualquier relativismo en cualquiera

27 KRAUT, Richard, *The defense of justice in Plato's Republic*, en *The Cambridge Companion to Plato*, varios autores, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 312.

de sus formas. Distinta cosa es creer erróneamente que uno es poseedor de la verdad, pues entre esta actitud y el fanatismo casi no hay línea divisoria. Quien pretende poseer la verdad debe probarlo, está compelido a confrontar, con espíritu crítico y abierto, sus razones con otras razones, no replegarse en un *ghetto* donde su pensamiento halle una especie de seguridad o tranquilidad, digámoslo así, *burguesa*, y se anquilese provocando su propia destrucción. La verdad no se esconde; la verdad se muestra. Creo que Sócrates coincidiría en este punto.

Según sostiene nuestro pensador, la verdad sobre lo que se discute es que no sólo él, sino cualquiera, preferiría recibir injusticia que cometerla. A partir de 474d expone un argumento en virtud del cual habría una identidad entre lo bello, lo bueno y lo justo, por un lado, y lo feo, lo malo y lo injusto, por otro lado. ¿Será esto un esbozo de los trascendentales del ser? Tal vez. Pero volvamos al punto: Sócrates sostiene que algo es bello, sea en función de “su utilidad, con relación a lo que cada uno de ellos es útil”, sea por el deleite que ése algo causa. Ahora bien, no debemos caer en un error por creer que Sócrates considera la utilidad sin tomar en cuenta la idea de bondad, lo cual no sería otra cosa que un rústico utilitarismo. El ateniense aclara esta cuestión en 475a al celebrar que Polo da “una buena definición al definir lo bello por el placer y el bien”, de tal suerte que el sofista se ve forzado a aceptar que lo feo se define “por el dolor y el mal”. Polo se ha metido en un problema que todavía ni siquiera puede ver, toda vez que, justo antes, había declarado que es *peor* sufrir una injusticia, pero es más *feo* cometerla. ¿Cómo *B* puede ser más feo que *A* y al mismo tiempo no ser peor que *A*? Parece que el orador tiene serias dificultades en la aplicación del principio de no contradicción. Este será su gran error.

Si lo bello se define por el *placer* y el *bien*, y lo feo se define en razón del *dolor* y el *mal*, un objeto *X* será más bello que un objeto *Y* bajo cualquiera de estos supuestos: porque *X* causa más placer o es más útil que *Y*, o bien porque *X* supera en ambas cualidades a *Y*. Análogamente, un objeto es más feo que otro porque lo supera en dolor o en daño o en ambas cosas. Si esto es cierto –toda indica que Sócrates tiene razón–, Polo ha caído en una contradicción. Si cometer injusticia es más feo que recibirla, como dijo Polo, ello obedece a que produce mayor dolor o daño, o ambas cosas. ¿Por cuál de estos tres supuestos es más feo cometer injusticia? Polo dice que no porque produzca mayor dolor, y así quedan descartadas dos hipótesis: la injusticia no es más fea porque cause más dolor ni porque a la vez cause más dolor y más daño; luego, cometer injusticia es más feo porque causa mayor daño.

–Entonces –concluye Sócrates–, si lo supera en daño, cometer injusticia es peor que recibirla.

–Es evidente.

–¿No es cierto que la mayoría de los hombres reconocen, y también tú lo reconocías hace poco, que es más feo cometer injusticia que recibirla?

–Sí.

–Y ahora resulta evidente que es más dañoso.

–Así parece.

—¿Preferirías, entonces, lo más dañoso y lo más feo a lo menos? No vaciles en responder, Polo; no vas a sufrir ningún daño. Entrégate valientemente a la razón como a un médico y responde; di sí o no a lo que te pregunto.

—Pues no lo preferiría, Sócrates.

—¿Lo preferiría alguna otra persona?

—Me parece que no, al menos según este razonamiento.

—Luego era verdad mi afirmación de que ni yo, ni tú, ni ningún otro hombre preferiría cometer injusticia a recibirla, porque es precisamente más dañoso.

—Así parece.²⁸

En conclusión: puesto que lo justo es bello y bueno, y lo injusto es feo y malo; lo bello causa deleite, lo feo, dolor; lo bueno es útil y lo malo dañoso; toda vez que, según se ha dicho, es más feo cometer injusticia que sufrirla, luego es preferible sufrir una injusticia que cometerla. ¿Hay aquí *gato encerrado*? Son varios los elementos oscuros. Creo que se aclararán con lo que queda de la conversación entre Sócrates y Polo, y con el diálogo que están próximos a sostener aquél y Calicles²⁹.

δ) Cuarta cuestión: ¿El castigo que recibe el que obra injustamente es un bien o un mal para él? (476a-477a)

De las consideraciones anteriores se desprende que lo justo, en cuanto justo, es bello. Sócrates se dispone a probar a Polo que el castigo que recibe el inicuo es un bien para él a partir de este principio (476d): “tal como produce la acción lo que obra la sufre lo que lo recibe”, y así, si alguien golpea, es preciso que alguien reciba los golpes; si el que golpea lo hace con violencia, el que los recibe es golpeado violentamente; si alguien quema, algo es quemado; si el que quema lo hace violenta y dolorosamente, lo quemado es quemado violenta y dolorosamente; si alguien corta, algo es cortado; si el que corta produce una cortadura grande, profunda o dolorosa, la cortadura recibida es también grande, profunda y dolorosa en quien la recibe. Del mismo modo —en todos los casos, como obre el agente, así padece el paciente—, sufrir el castigo significa recibirlo en la medida, modalidades y proporciones con las cuales es aplicado, de tal suerte que, si el que castiga lo hace justamente, el castigado recibe lo que es justo y por tanto, siendo que lo justo es bello y bueno, el castigo no es ningún mal para el injusto.

Polo ha quedado impresionado con el argumento de Sócrates. No obstante, aún no se ha dicho en qué consiste el beneficio que obtiene el castigado con el castigo. Esta pregunta halla respuesta en el siguiente punto.

ε) Quinta cuestión: ¿Es la injusticia el mayor de los males? (477a-477e)

Desde 477a nuestro filósofo expondrá un argumento que supone que el bien es un cierto orden y el mal un cierto desorden y, consecuentemente, al librar el castigo al castigado

²⁸ 475c-e.

²⁹ Más adelante, en el apéndice, expondré las opiniones de algunos eruditos en el sentido de que Sócrates fracasa en refutar a Polo. De acuerdo con SANTAS y VLASTOS, como veremos, sí hay *gato encerrado*.

de la maldad de su alma (desorden) se restablecería el orden de la misma. Veamos: si se trata de la disposición de la riqueza, el mal para el hombre es la pobreza; si hablamos del orden del cuerpo, el mal sería la debilidad, la enfermedad, la deformidad y otros defectos semejantes. Ahora bien, según se dijo en 464a, el cuerpo y el alma pueden o no encontrarse en un estado saludable. La salud de uno u otro depende del orden o armonía en que se encuentran; cuando este orden se quebranta surge la enfermedad. ¿Qué enfermedad es peor? ¿La del cuerpo? ¿Acaso la del alma? Polo afirma que es más fea la enfermedad del alma, o sea la injusticia, pero se muestra reacio a admitir que también sea más mala. Sócrates enuncia en 477c un principio ya aceptado por el sofista de Agrigento: “siempre lo más feo es tal porque produce el mayor dolor o el mayor daño o ambos juntos.” En consecuencia, una vez que se admite que es más fea la injusticia o defecto del alma que la enfermedad del cuerpo o la pobreza, sea porque aquélla supera a éstas en dolor o en daño o en ambas cosas, resulta evidente que el peor mal para cualquier hombre es la injusticia; y no tanto porque sea más dolorosa, sino porque causa el mayor daño, y aquello que causa el mayor daño no puede ser otra cosa que el mayor mal.

§) Sexta cuestión: *Analogía medicina/justicia.*

¿Qué beneficio obtiene el injusto con el castigo? (477e-479c)

Del mismo modo en que el arte de los negocios y la medicina libran de la pobreza y la enfermedad, así la justicia libra al hombre de la injusticia y el desenfreno. Aún más, así como los enfermos son llevados ante el médico para que los cure, los injustos son puestos ante los jueces para recibir el castigo. ¿Cuál de las artes mencionadas es más bella y noble? Una vez aceptadas las premisas socráticas, será imposible, como ocurre ahora con Polo, no decir que el arte de la justicia. Además, si se dice que este arte es más bello, habrá que concluir que esto sería en función del placer o utilidad que produce, o ambas cosas.

Así como la curación que practica el médico es dolorosa para el paciente, pero al mismo tiempo es útil porque le hace recobrar la salud, el castigo vendría a ser una cierta medicina o remedio contra la maldad. Pero en última instancia Sócrates desea saber, por un lado, quién se encuentra mejor, y por ende más feliz: el que se ha curado de la enfermedad del cuerpo o el que nunca ha estado enfermo; y, por otro lado, quién es más desgraciado: el que teniendo un mal se somete a una curación y se libera de él o el que no se somete y sigue teniendo el mal. Las respuestas son evidentes: en lo referente al cuerpo está mejor el que nunca se ha enfermado que el que se ha sometido a una curación y se ha curado; respecto a quién es más desgraciado, no hay duda que aquél que padeciendo un mal, sea del cuerpo o del alma, no se somete a curación. En todo caso, aplicando estas analogías, estará en un mejor estado aquél que nunca ha tenido maldad en el alma que quien se ha curado en virtud del castigo. En conclusión: “vive en mayor desgracia el que conserva la injusticia y no se libera de ella.” Temer al castigo sería tan *naïf* como huir de una inyección por el dolor que ésta pueda producir, y perder por este motivo la vida.

En efecto –habla Sócrates–, es muy probable, Polo, según lo que ahora hemos acordado, que hagan algo semejante los que tratan de evitar el castigo; ven la parte dolorosa, pero están ciegos

para la utilidad e ignoran cuánta mayor desgracia es vivir con el alma malsana, corrompida, injusta e impía, que vivir con el cuerpo enfermo. Por lo cual hacen todo lo posible para no pagar sus culpas y para no librarse del mayor mal, procurándose riquezas y amigos y tratando de hacerse lo más persuasivos en hablar. Si lo que nosotros hemos convenido es verdadero, Polo, ¿te das cuenta de lo que se deduce de la conversación o quieres que lo meditemos juntos?³⁰

b) Corolario: La verdadera retórica (479c-481b)

Lo que se deduce de la conversación que han sostenido Sócrates y Polo es: que el mayor mal es la injusticia y ser injusto, que el medio para liberarse de la injusticia es el castigo, que no pagar la culpa es permanecer en el mal, que el mayor de todos los males es cometer injusticia y no purgarla mediante la pena, que Arquelao es desgraciado, que es preferible sufrir una injusticia que cometerla y que, en todo caso, la verdadera utilidad de la retórica sería persuadir al injusto para que comparezca ante la justicia y se libere del mal. A Polo esto le parece absurdo, pero reconoce las razones que ha dado Sócrates. En fin, para el justo la retórica no tiene gran utilidad.

5. Sócrates y Calicles

a) La revolución moral de Calicles. Convergencias filosóficas: Nietzsche y Freud

La sección que se extiende desde 481b a 522e es, sin duda, la parte más importante y trascendente del diálogo. Tal vez hubiera sido mejor titular esta obra el *Calicles* y no el *Gorgias*. En efecto, lo que ahora se plantea es de mayor envergadura que lo que en su momento plantearon Gorgias y Polo. Calicles representa también una revolución, una completa inversión y transmutación de todos los valores, una nueva ética que viene a ser la antítesis de la postura socrática y el primer esbozo de lo que con los siglos será el *superhombre*. El tono de la discusión dista mucho de ser especulativo; ahora el énfasis es existencial: ¿cómo ha de vivir el hombre?

SERRANO CANTARÍN y DÍAZ DE CERIO DÍEZ enfatizan el carácter existencial de esta parte del diálogo. Según estos autores, “la elección existencial es la implicación vital de las posturas éticas que se discuten”. Es más, señalan que no es Sócrates quien introduce este elemento, sino el propio Calicles al formular en 481c las implicaciones existenciales de la postura socrática.³¹

¿Qué clase de vida o elección existencial está implícita en lo dicho por Sócrates y Calicles? Se trata aquí de dirimir cuál vida es mejor, si la del filósofo o la del político.

Calicles acepta la dicotomía *φύσις/νόμος* y sostiene la superioridad del primero con base en la observación de la vida animal y la guerra, donde prevalece la fuerza. Los

30 479b-c.

31 Cf. Op. Cit., p. LXVIII.

datos así obtenidos serán a su vez el material o la base a partir de la cual Calicles construirá un radical concepto de justicia:

Pero según yo creo —dice Calicles—, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más. En efecto, ¿en qué clase de justicia se fundó Jerjes para hacer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas, e igualmente, otros infinitos casos que se podrían citar? Sin embargo, a mi juicio, estos obran con arreglo a la naturaleza de lo justo, y también, por Zeus, con arreglo a la ley de la naturaleza.³²

Estamos en presencia de un sofista que se anticipa en más de veinte siglos a NIETZSCHE:

¿Qué es lo bueno? Todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de potencia, la voluntad de potencia, la potencia en sí. ¿Qué es lo malo? Todo aquello cuyas raíces residen en la debilidad. ¿Qué es la dicha? La sensación que experimentamos cuando la potencia crece, cuando nos percatamos de que hemos vencido una resistencia. No el contento, sino la potencia también; no la paz a toda costa, sino la guerra; no la virtud, sino el valor (virtud en el sentido del renacimiento, *virtud desprovista de moralina*). ¡Que los débiles y los fracasados perezcan!, primer principio de nuestro amor por los hombres. Y que se les ayude a morir.³³

Y también a FREUD:

“La verdad oculta tras todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. *Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la Historia? Por regla general, esta cruel agresión espera para desencadenarse a que se la provoque, o bien se pone al servicio de otros propósitos, cuyo fin también podría alcanzarse con medios menos violentos. En condiciones que le sean favorables, cuando desaparecen las fuerzas psíquicas antagonicas que por lo general la inhiben, también puede manifestarse espontáneamente, desenmascarando al hombre como una bestia salvaje que no conoce el menor respeto por los seres de su propia especie. Quien recuerde los horrores de las grandes migraciones, de las irrupciones de los hunos, de los mongoles bajo Gengis Khan y Tamerlán, de la conquista de Jerusalén por los pí-

32 483c-d.

33 *El Anticristo*, II.

os cruzados y aun las crueldades de la última guerra mundial, tendrá que inclinarse humildemente ante la realidad de esta concepción.³⁴

Es notable cómo FREUD no sólo obtiene un concepto de naturaleza humana a partir del aspecto biológico del hombre, o, mejor dicho, mediante la reducción de la naturaleza humana al aspecto instintivo, sino también, como Calicles, observando situaciones de violencia y guerra a lo largo de la historia.³⁵ Si bien los ejemplos bélicos parecen contundentes, debe decirse que no son suficientes ni idóneos para comprender la naturaleza humana, pues además de hacer la guerra, ¿no el hombre también ha hecho música y poesía; acaso no ríe? Y sin embargo, cuando se dice que el hombre es un animal guerrero, musical, poético o risible, la referencia es a un aspecto secundario o accidental que sólo puede llegar a ser en virtud de una naturaleza principal o sustancial. Es decir, si el hombre no fuera racional no haría música ni poesía ni reiría; tampoco haría la guerra. El hombre del que habla FREUD es peor que una bestia porque las bestias no se hacen la guerra, simplemente siguen sus instintos.

En la inquietante tesis de Calicles, el *vouros* no es otra cosa que una medida de seguridad adoptada por los hombres inferiores para protegerse de los fuertes, el medio a través del cual los débiles viven como si fueran superiores, el instrumento en cuya virtud los débiles tienen la posesión y el control de los bienes que por naturaleza deben pertenecer a los mejores. Es sorprendente cómo esta postura coincide no solo con el *superhombre* de un NIETZSCHE o las conjeturas de un FREUD, sino también de algún modo con el planteamiento de MARX según el cual el derecho es un medio de sometimiento, una *superestructura* que permite conservar a unos cuantos el control y la posesión de los medios de producción. (Desde luego, esta interpretación debe ser tomada con las debidas reservas y ajustes).

La postura de Calicles puede ser atacada desde dos frentes con relativa facilidad: primero, señalando la incongruencia lógica que implica el hecho de que los inferiores dominen a través de la ley a los superiores, pues en tal caso parece que los inferiores son superiores; segundo, no es válido aplicar *irracionalmente* lo que *razonablemente* se observa en la naturaleza y en la vida animal (que el fuerte se sirve del débil) al plano antropológico, ya que con ello se estaría dejando de lado lo que distingue al hombre de las bestias, es decir, la razón. Sócrates esgrimirá estos y otros argumentos, como veremos más adelante.

La conversación con Calicles constituye la parte más larga y densa del *Gorgias*. Por sí misma es más extensa que varios diálogos socráticos. La abordaremos en distintos episodios: *primero*, una Introducción en donde Sócrates especulará sobre el alcance de la verdad del filósofo y la verdad del político, Calicles invalidará las contradicciones de Gorgias y Polo, expondrá su tesis y lanzará un feroz ataque en contra de la filosofía;

34 FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, México, 1997, pp. 52 y 53.

35 Cuando el doctor de Viena habla de la "última guerra mundial" se refiere, desde luego, a la primera gran conflagración. *El malestar en la cultura* fue publicado en 1930. Si FREUD hubiese visto los horrores de la segunda guerra mundial, sin duda su visión hubiera sido más demoledora.

segundo, la discusión sobre el poder; *tercero*, el debate en torno al placer y la felicidad; *cuarto*, el diálogo sobre la elección existencial del hombre, donde se precisará qué es la justicia; *quinto*, una nueva reflexión sobre el castigo; *sexto*, ataque a las pseudoartes y crítica a los políticos atenienses; y, *finalmente*, el discurso donde Sócrates opta por la justicia y la virtud profetizando su propio destino.

b) Filosofía versus política (481b-488b)

α) La verdad de la filosofía y la verdad de la política (481c-482c)

Calicles no puede creer lo que ha dicho Sócrates a Polo. ¿Cómo podría tomarse esto en serio? Si así fuera, todo sería al revés, pues queda claro que los hombres hacen lo contrario de lo que deben. ¿Cómo explicar este peculiar fenómeno? Sócrates ama la filosofía y Calicles la política. A su vez, la política, dice el hoplita, arrastra a Calicles y éste no puede oponerse a lo que dice su amor, de tal suerte que si sostiene un punto de vista estará dispuesto a cambiarlo si su amor así lo requiere. En cambio, Sócrates ama la filosofía y ésta dice “siempre lo mismo”. Como se observa, entran en tensión dos elementos, uno voluble que va de un lado a otro, podría decirse sin dirección, y otro constante y perenne que versa sobre la verdad. Sócrates invita a Calicles a un desafío: si el político se ha extrañado con lo que ha oído, deberá demostrar que el filósofo está equivocado, y si fracasa, la extrañeza que experimente disonará en su interior, lo que equivale a decir que no habrá congruencia entre aquello que se presenta a su razón como claro y la forma en que obra. Lo peor no radica en que muchos hombres no estén de acuerdo con lo que uno sostiene, sino en que uno mismo esté en desacuerdo y se contradiga *interiormente* (principio de no contradicción).

β) Las contradicciones de Gorgias y Polo (482c-482e)

Calicles no se deja amedrentar. En 482c-e reprocha a Sócrates el haberse conducido como un auténtico orador popular, un demagogo, e invalida el aparente triunfo sobre Gorgias y Polo. La contradicción del sofista de Leontino se debe a que primero concedió por vergüenza que sería capaz de enseñar lo justo a quien se lo pidiese y luego no pudo refutar que el que sabe lo justo es incapaz de cometer injusticia. “En esta ocasión, expone Calicles, Polo se rió de ti con razón”. Pero Polo ha incurrido en el mismo error que Gorgias al conceder que cometer injusticia es más feo que sufrirla. En estas concesiones se funda la aparente victoria de Sócrates.

γ) Tesis de Calicles y ataque en contra de la filosofía (482e-488b)

Calicles no está dispuesto a caer en el mismo error y deja ver a Sócrates su postura (483a-d), la cual implica esa ética revolucionaria a la que me he referido: En la mayor parte de los casos existen discrepancias entre la naturaleza y la ley. Por un lado la naturaleza establece que el fuerte tenga más que el débil, pero por otro lado la ley dice que es feo e injusto adquirir más que los otros, de modo que los inferiores posean como si fueran superiores. Calicles va más lejos todavía al exponer un retrato del *superhombre*:

Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada³⁶, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto, y pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño este nuestro esclavo, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza.³⁷

Así pues, del mismo modo en que Heracles se apoderó de las vacas de Gerión³⁸, todos los bienes de los inferiores deben pertenecer al superior; esto es lo que la naturaleza dispone como justo.

Pero, ¿de dónde y cómo obtiene Calicles su concepto de naturaleza? Si se observa con atención, esta justicia se identifica con el instinto natural del hombre, instinto que comparte con las bestias, fuerza pura que prescinde de la razón, aunque bien podría tratarse, como algunos autores han señalado, de una *realista sensibilidad política*³⁹. Tucídides en este punto es claro: “En las cuestiones humanas se observa la justicia cuando las fuerzas son iguales [...] pero los más fuertes hacen aquello que es propio de los que tienen el poder.” Las ideas de justicia e igualdad (o, si se prefiere, desigualdad), aún en el iusnaturalismo biológico, están emparentadas.

La labor de un Calicles o un Trasimaco no quedó en el pasado. Por el contrario, el iusnaturalismo biológico experimentó un importante auge a partir del siglo XIX. Baste recordar *El Origen de las Especies*⁴⁰, de DARWIN, piedra angular de la biología moderna, o los escritos de NIETZSCHE. Según el biólogo inglés, en el proceso evolutivo los aptos sobreviven y permanecen, los no aptos perecen y desaparecen. Por su parte, NIETZSCHE asegura que el bien se encuentra en la potencia, en la voluntad de poder, y que los débiles deben desaparecer.

DARWIN perteneció al *naturalismo*, corriente que imperó gran parte del siglo XIX no sólo en el terreno biológico sino también en el científico y filosófico, y que implica, sumariamente, la no aceptación de otra realidad que el mundo perceptible. El descubrimiento de DARWIN, la *selección natural*, sin duda revolucionó la ciencia y cimbró los cimientos sobre los cuales descansaba la civilización europea. Este hallazgo consiste en lo siguiente: Los organismos vivientes procrean muchos seres de los cuales, en principio, se espera que alcancen la madurez. Sin embargo, la población de dichos seres se mantiene estable. La razón es que entre los miembros individuales de una especie existen diferencias, de tal suerte que algunos poseen determinadas características que se traducen en ventajas (por ejemplo: características o cualidades que permiten a unos desenvolverse

36 La edición crítica de SERRANO CANTARÍN y DÍAZ DE CERIO DÍEZ traduce “un hombre con índole apropiada”, que es la expresión que aparece en la traducción de CALONGE RUIZ, conio “un hombre suficientemente dotado por naturaleza”. La sutileza no es baladí, pues el texto griego reza: “εαν δε γε σιμαι φουσιν ικανην γενηται εχων ανηρ...”

37 484a.

38 Para reforzar su tesis, Calicles cita un pasaje (484b), hoy perdido, de Píndaro, en el cual Heracles es loado por sus trabajos.

39 FASSÓ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Tomo I: Antigüedad y Edad Media*; Pirámide, Madrid, 1982, p. 33.

40 El título original en inglés es: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. El título de esta obra resume en gran medida la teoría evolucionista de DARWIN. La primera edición se publicó en Londres, en 1859.

mejor como predadores, o bien, características o cualidades que capacitan mejor a otros para escapar, etcétera). De este modo, los mejores dotados sobreviven y los demás perecen, dando lugar a lo que se conoce como *descendencia con modificación*, y así se mantiene estable el número de la población. Esta *descendencia con modificación* es causa del advenimiento de nuevas especies.

Parece increíble que un filósofo presocrático haya considerado una tesis *evolucionista* varios siglos antes de Cristo. Me refiero a Empédocles: "Primitivamente —explica GUTHRIE— deben haber existido las criaturas más extrañas: hombres con cabeza de animales con ramas como las de los árboles en vez de patas. Pero en la lucha por la existencia, los peor dotados perecieron, y sólo sobrevivieron aquellos cuyos miembros resultaron más eficaces."⁴¹ Pero los paralelismos apenas empiezan. En efecto, DARWIN quiso hacer algo parecido a lo que algunos filósofos presocráticos hicieron: explicarse la realidad no mediante mitologías o creencias religiosas y especulaciones *a priori*, sino a través de la experimentación. Por ello DARWIN desafió la concepción que en sus tiempos se tenía de la *Creación*, acorde a los relatos del *Génesis*. Dicha concepción resultaba afín a las posturas de Platón y de Aristóteles: el primero afirmaba que las *ideas* preexistían a las imágenes, que aquellas eran eternas, inmutables, perfectas y que constituían un mundo diferente de este. Por su parte, Aristóteles supuso que la naturaleza de las cosas no cambia, que no hay mutaciones en las especies. Así las cosas, estos filósofos, fueron sustento científico de la noción cristiana de creación *ex nihilo*. Sus argumentos fueron empleados por algunos pensadores medievales como San Agustín de Hipona, San Basilio, Máximo el Confesor, Juan Damasceno, Santo Tomás de Aquino y muchos más. Siguiendo a Platón, se afirmó que Dios ha tenido desde la eternidad preconcebidas en su mente todas las cosas y sucesos, tanto pasados, presentes y futuros, que Él está fuera del tiempo y que la *presciencia* es uno de sus atributos. Nadie puede negar la afinidad de estas afirmaciones con la metafísica de Platón. DARWIN intentó demostrar que esto era incorrecto: todos los seres vivos, incluido el hombre, descienden de formas de vida anteriores; la evolución de las especies se da por *selección natural*. Esto parece refutar la creencia de que Dios creó las diversas especies en un momento determinado. En una obra posterior, *La Descendencia Humana (Descent of Man)*, escrita en 1871, el biólogo afirmó que los humanos y los monos antropoideos derivan de un mismo progenitor, y con ello los relatos bíblicos de la creación fueron mortalmente heridos.

En suma, el naturalista inglés concluye: los individuos de las distintas especies luchan por la vida, y aquellos que mejor se adaptan al entorno sobreviven y llevan la raza adelante, pues de los incontables individuos procreados sólo una reducida parte llega a la madurez. Las condiciones del medio cambian y los que no son capaces de adaptarse desaparecen. Se trata de una competencia feroz y despiadada en la cual *la naturaleza selecciona a las mejores*.⁴²

41 *Los Filósofos Griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 65.

42 Si las similitudes entre Empédocles y DARWIN son motivo de sorpresa, el lector quedará aún más sorprendido con las siguientes observaciones, que vinculan capitalismo, freudianismo y darwinismo: "Las ideas de FREUD sufrieron en parte la influencia del espíritu del siglo diecinueve, en parte se hicieron populares a través de las tendencias predominantes en los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial. Algunos de los factores que influyeron tanto so-

Una interpretación de las teorías jurídicas y políticas de Calicles a la luz de la obra de DARWIN, escrita veinticuatro o veinticinco siglos después, podría quedar en estos términos: el iusnaturalismo biológico deja de lado la cualidad principal del hombre, la *razón*, que le distingue de cualquier otro ser; el hombre modifica el entorno a través del derecho positivo para evitar la acción de la *selección natural*. Sin duda son válidas las observaciones de Calicles en lo que toca al aspecto estrictamente biológico (incluso se podría conceder que tiene razón, desde el punto de vista fáctico/experimental, en lo relativo a la guerra y las relaciones interestatales). En efecto, cualquiera puede constatar que en la naturaleza y aún en las relaciones políticas los fuertes someten a los débiles y éstos de alguna manera tienen que protegerse en esa lucha por la supervivencia. Si no lo logran, perecen. Pero también resulta evidente que de lo que es (el *ser*) no se sigue necesariamente lo que debe ser (el *deber ser*), y en consecuencia las afirmaciones de un Calicles, un Trasímaco o un DARWIN son perfectamente válidas para seres irracionales, mas no para el hombre, pues éste, además de los instintos, posee discernimiento. Reducir el derecho natural a mero instinto o fuerza natural primordial me parece exagerado, aunque de hecho así haya ocurrido a lo largo de la historia humana. Y mucho más peligroso es confundir lo que es *mejor* con la *fuerza*.

Finalmente, en un largo y enérgico discurso (484c-486d) Calicles lanza un ataque contra la filosofía sustentado en dos argumentos. Veamos.

En primer lugar, "la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud; pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la perdición de los hombres." Según el político, filosofar después de la juventud impide al hombre conocer lo que debe conocer: las leyes, las relaciones públicas y privadas, los placeres, las pasiones, las costumbres. En consecuencia, un hombre así no sólo es inexperto e ingenuo sino, lo que es peor, ridículo (*καταγελαστοί*). Esto explica por qué los filósofos (en este caso Sócrates) desprecian la política: no la entienden, no son aptos ni hábiles para ella, y la rechazan. Este rechazo se traduce en un supuesto amor a la filosofía que en realidad es un amor propio.

En segundo lugar, filosofar después de joven es signo de inmadurez y cobardía. De inmadurez si consideramos a la filosofía como medio de educación. En efecto, un hombre se educa mientras es joven, de modo que la filosofía es útil y loable en estas circunstancias, pero resulta ridícula si se insiste en ella cuando se es adulto. Del mismo modo, es propio y adecuado que un niño juegue y balbucee, tanto que es motivo de alegría; pero un hombre que se comporta así es "digno de azotes". Calicles no deja pasar la oportunidad de insultar a Sócrates. De lo anterior resulta que es adecuada la filosofía para los

bre el concepto popular como sobre el freudiano, fueron, en primer término, una reacción contra las estrictas normas de la era victoriana. El segundo factor determinante de las teorías de FREUD reside en el concepto de hombre prevalente, concepto que se basa en la estructura del capitalismo. A fin de demostrar que el capitalismo corresponde a las necesidades naturales del hombre, había que probar que el hombre era por naturaleza competitivo y hostil a los demás. Mientras los economistas 'demostraban' esto en función del insaciable deseo de beneficios económicos, y los darwinistas en función de la ley biológica de la supervivencia del más apto, FREUD llegó a idéntico resultado partiendo de la suposición de que el hombre está movido por un insaciable deseo de conquista sexual de todas las mujeres, y que sólo la presión de la sociedad le impide obrar de acuerdo con sus deseos. Como resultado, los hombres son necesariamente celosos los unos de los otros, y los celos y la competencia recíprocos subsistirían aunque todas sus causas sociales y económicas desaparecieran." FROMM, Erich, *El Arte de Amar*, Paidós, México, 1994, p. 91.

jóvenes, pero indigna en los adultos y que Sócrates merece ser azotado. Más aún, filosofar después de la juventud también es signo de cobardía, pues en última instancia el filósofo huye de la vida pública, evade “las asambleas donde los hombres se hacen ilustres” y se oculta “en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovencuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente.”

Pero Calicles no se conforma con esto, sino que enuncia las consecuencias existenciales que caerían sobre aquél que ha optado por la vida filosófica, y no de un modo general, sino para el caso concreto de Sócrates: “no podrías expresar la frase adecuada en las deliberaciones de justicia, no dirías con firmeza algo convincente y persuasivo ni tomarías una decisión audaz en favor de otro.” Tan pueril e inmaduro es Sócrates que no podría defenderse ante una acusación abiertamente falsa, por torpe que sea el acusador. “A un hombre así, advierte Calicles, aunque sea un poco duro decirlo, es posible abofetearlo impunemente.” (El sofista profetiza el destino que le espera a nuestro pensador).

Queda claro que no hay punto de comparación entre la vida del filósofo y la del político. El primero es una especie de oveja asustada o animal abyecto que merece ser pisoteado. El político es el dominador. Haciendo valer su voluntad, o sea ejercitando su poder, obtiene riqueza, estimación y muchos otros bienes. La filosofía es despreciable, pues ¿qué clase de sabiduría es aquella que convierte a un hombre bien dotado en un ser inferior? La filosofía es nociva porque *debilita* al hombre y lo deja imbécil. *Debilitar* significa incapacitar al hombre para ejercer el poder; un hombre incapaz de ejercer el poder estará más preocupado de los demás que de sí mismo; un hombre que no se preocupa de sí mismo es compasivo; el hombre compasivo es cobarde. La voz de Calicles bien podría ser la de NIETZSCHE:

¿Hay algo más perjudicial que cualquier vicio? Si; la compasión que experimenta el hombre de acción hacia los débiles y los idiotas: el cristianismo.⁴³

Después del largo discurso de Calicles, Sócrates (487e-488a) subraya la importancia de los asuntos tratados: “cómo debe ser un hombre y qué debe practicar y hasta qué grado en la vejez y en la juventud [para ser feliz]”. Advierte el filósofo, reiterando así su postura, que si ha errado ha sido por ignorancia, pues no es posible errar intencionadamente. Un poco de ironía agudiza la tensión dramática: “Y 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 (*βλακα*) y no me des ya más consejos, en la seguridad de que yo no soy digno de nada.” Finalmente, Sócrates resume la tesis de Calicles (488b): lo justo con arreglo a la naturaleza consiste en “que el más poderoso arrebathe los bienes del menos poderoso, que domine el mejor al inferior y que posea más el más apto que el inepto.” El sofista asiente.

Las cartas están echadas. Habrá que iniciar la partida. En principio parece que Sócrates tiene pocas posibilidades de salir airoso.

43 *El Anticristo*, II.

c) Discusión sobre el poder (488b-491d)

Si bien la medida de lo justo por naturaleza está en el hombre poderoso, cabe preguntar si ser poderoso significa ser fuerte y mejor, o, como dice Sócrates en 488d, si es una misma cosa o son cosas distintas ser más poderoso, mejor y más fuerte. Para Calicles, se trata de una y la misma cosa. Viene aquí la refutación a esta tesis: según se ha dicho, la multitud impone leyes, de modo que, al parecer, la multitud es más poderosa y más fuerte que un solo hombre. Si esto es cierto, las leyes de la multitud son las leyes de los más poderosos y, consecuentemente, de los mejores y más fuertes. Ahora bien, la multitud considera justo conservar la igualdad; también estima que es más vergonzoso cometer injusticia que sufrirla. Por tanto, concluye Sócrates (489a-b), “no sólo por ley es más vergonzoso cometer injusticia que recibirla y se estima justo conservar la igualdad, sino también por naturaleza.”

Este era el argumento obvio para refutar al sofista. En efecto, la incongruencia lógica es evidente. Sin embargo, Calicles protesta y hace ver enérgicamente a Sócrates que no está dispuesto a aceptar que una “chusma de esclavos” o “gentes de ningún valer” digan algo y eso sea ley. La ventaja de una chusma sobre un hombre es numérica y por ello son más fuertes, pero de ahí no se sigue que dos sean mejores que uno, o, como dice Sócrates en 489d, que los esclavos de Calicles sean mejores que Calicles por el hecho de que, al ser más, sean más fuertes. Entonces el sofista está obligado a rectificar su aserción inicial, pues ahora resulta que los mejores no son necesariamente los más fuertes.

El sofista hace una nueva propuesta (489e): los mejores son los más aptos. ¿Pero qué se entiende por “más aptos”? Ante la vaguedad de Calicles, Sócrates sugiere que los más aptos son los de “mejor juicio”. En 490a el político establece una segunda tesis: “Sin duda, creo que eso es lo justo por naturaleza, que el mejor y de más juicio gobierne a los menos capaces y posea más que ellos.” Nuestro filósofo se dispone a refutar esta tesis, y lo hará mediante la aplicación analógica de este principio y su reducción al absurdo (490b-e): Puesto que es preciso que el de mejor juicio tenga más, es mejor y más poderoso un médico (aunque físicamente sea más débil) en lo que concierne a alimentos y bebidas, del mismo modo en que es mejor y más poderoso el tejedor respecto a los vestidos, el zapatero, tratándose de calzado, y el agricultor en lo que toca al cultivo de la tierra; por tanto al médico le corresponde mayor parte en los alimentos, al tejedor los mantos más grandes y los vestidos más numerosos y bellos, al zapatero más calzado y de mayor tamaño, y al agricultor más parte en las semillas y terrenos más grandes para cultivarlas. “Por los dioses —objeta Calicles—, no cesas, en suma, de hablar continuamente de zapateros, cardadores, cocineros y médicos, como si nuestra conversación fuera acerca de esto.” No obstante, la crítica que ha hecho Sócrates a la tesis de Calicles es válida. El sofista tendrá que precisar “acerca de qué cosas el más poderoso y de mejor juicio tiene con justicia mayor parte que los demás.”

Obligado a rectificar, Calicles expone una nueva tesis (491c-d): “Ya he dicho que a los de buen juicio para el gobierno de la ciudad y a los decididos. A éstos les corresponde regir las ciudades, y lo justo es que ellos tengan más que los otros, los gobernantes más que

los gobernados.” Así pues, la superioridad de un hombre consiste en una cierta capacidad o habilidad política que permite a su tenedor dominar y poseer más que los otros.

d) Disputa en torno al placer y la felicidad (491d-500d)

Desde luego Sócrates va a refutar la opinión de Calicles sobre la superioridad de un hombre. En esta tarea el filósofo se adentrará en el tema de la felicidad y utilizará varios argumentos.

En primer lugar (491d-494b), Sócrates examina si es necesario que el paradigma de Calicles no sólo domine a los demás, sino que se domine a sí mismo. El filósofo entiende por autodomínio la moderación y el sofista no desaprovecha la ocasión para burlarse: “¡Qué amable eres, Sócrates! Llamas moderados a los idiotas.” Para Calicles –y en esto nos vuelve a recordar el *superhombre*–, la excelencia y la felicidad se identifican con la satisfacción de los deseos; cuanto mayor sea el deseo y uno sea capaz de satisfacerlo, tanto mejor: “la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad; todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necesidades y cosas sin valor.” La represión del deseo, la temperancia o sensatez son alabadas por la multitud a causa de su propia debilidad e impotencia.

En este punto, la voz de Calicles nos vuelve a recordar no sólo la voz de NIETZSCHE, sino también la de FREUD:

“Como último, pero no menos importante rasgo característico de una cultura, debemos considerar la forma en que son reguladas las relaciones de los hombres entre sí, es decir, las relaciones sociales que conciernen al individuo en tanto que vecino, colaborador u objeto sexual de otro, en tanto que miembro de una familia o de un Estado. He aquí un terreno en el cual nos resultará particularmente difícil mantenernos al margen de ciertas concepciones ideales y llegar a establecer lo que estrictamente ha de calificarse como cultural. Comencemos por aceptar que el elemento cultural estuvo implícito ya en la primera tentativa de regular esas relaciones sociales, pues si tal intento hubiera sido omitido, dichas relaciones habrían quedado al arbitrio del individuo; es decir, el más fuerte las habría fijado a conveniencia de sus intereses y de sus tendencias instintivas. Nada cambiaría en la situación si este personaje más fuerte se encontrara, a su vez, con otro más fuerte que él. La vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de éstos. El poderío de tal comunidad se enfrenta entonces, como ‘Derecho’, con el poderío del individuo, que se tacha de fuerza ‘bruta’. Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones.”⁴⁴

44 *El malestar en la cultura*, pp. 38 y 39.

Así, la cultura sería represión de los instintos y el orden jurídico sería la médula de dicha represión, tal y como lo dice Calicles. Por eso el psicoanalista encuentra imposible que el hombre sea feliz en la sociedad. Por el contrario, habla de un malestar insuperable.

Así pues, el paradigma que sugiere Sócrates es para Calicles un hombre desgraciado. ¿Cómo persuadir al político de que está en un error? En este punto Sócrates hace uso de una alegoría (493a-d): La parte del alma a la que corresponden las pasiones es, en los insensatos, como un tonel agujereado; en otros términos, del mismo modo en que no puede ser llenado un barril con agujeros, tampoco llega a saciarse un alma desenfrenada. Es más, el tormento que sufren los desenfrenados en el Hades consiste en llevar agua a un tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado. En consecuencia, “es mejor una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene.” Una vida de desenfreno es, pues, absurda. Calicles no se deja convencer. Ampliando la alegoría, Sócrates insiste (493d-494a): Supónganse dos hombres, uno moderado y otro disoluto, ambos poseedores de toneles, los del primero en buen estado, los del segundo agujereados y podridos. Los toneles están llenos, sea de vino, de miel o de leche, líquidos escasos y difíciles de conseguir. ¿Qué pasará? El hombre moderado “ni echaría a más líquido en ellos, ni volvería a preocuparse, sino que quedaría tranquilo”. El hombre disoluto, “teniendo sus recipientes agujereados y podridos, se vería obligado a estarlos llenando constantemente, de día y de noche, o soportaría los más graves sufrimientos.” ¿Cuál de los dos hombres es más feliz? Viendo las cosas así, cualquiera diría que el hombre moderado. Pero Calicles no ve las cosas así (494a-b): “No me persuades, Sócrates. Para el de los toneles llenos, ya no hay placer alguno, pues eso es precisamente lo que antes llamaba vivir como una piedra; cuando los ha llenado, ni goza ni sufre. Al contrario, el vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible.”

En segundo lugar, toda vez que las alegorías fracasaron, Sócrates ataca con un argumento más serio (494b-e). La pauta de conducta que alaba Calicles significa “tener deseos y, al tenerlos y ser capaz de satisfacerlos, gozar y vivir felizmente.” Sócrates aplica el principio contenido en el postulado, lo reduce al absurdo y así ridiculiza a su interlocutor: “Dime, en primer lugar, si tener sarna, rascarse, con la posibilidad de rascarse cuanto se quiera, y pasar la vida rascándose es vivir felizmente.”

En tercer lugar, nuestro filósofo argumentará en torno al placer aplicando el principio de no contradicción (495a-497e). Sócrates demostró que no cualquier modo de gozo hace feliz al que goza, lo cual implica que hay placeres buenos y malos. En principio parece que el placer y el bien no son la misma cosa, ni tampoco el dolor y el mal, como cree Calicles. En efecto, los que viven felizmente experimentan lo contrario que los desgraciados. Ahora bien, la salud y la enfermedad son situaciones contrarias y es evidente que “un hombre no está sano y enfermo al mismo tiempo, ni tampoco al mismo tiempo sale del estado de salud y del de enfermedad.” Así, los ojos de quien padece oftalmía no pueden estar al mismo tiempo sanos como tampoco pueden estar enfermos si se han curado. En otras palabras, estas situaciones se dan alternativamente, pero nunca de manera copulativa. Este principio es cierto no sólo en lo relativo a la salud y la enfermedad; puede ser aplicado a cualquier situación: fuerza y debilidad, velocidad y lenti-

tud, el bien y el mal, la felicidad y la desgracia; alternativamente se dan, alternativamente se pierden. Aceptado esto, resulta obvio que si hay dos cosas que se pueden perder y tener al mismo tiempo, éstas no podrían ser el bien y el mal, puesto que son contrarios. Calicles está de acuerdo con Sócrates, y este acuerdo le hará caer en una contradicción. Considerada en sí misma, el hambre no es agradable. Quien la padece, padece dolor, cuanto mayor el hambre mayor el dolor, y para muestra están los habitantes de países con problemas de desnutrición. Si padecer hambre es penoso, también lo es padecer sed, etcétera. He aquí el principio que Sócrates propone en 496d y que Calicles acepta: toda necesidad y todo deseo son penosos. Pero Calicles insiste en que el placer radica en el hecho de satisfacer esa necesidad: comer cuando se tiene hambre (comer teniendo hambre) o beber cuando se tiene sed (beber teniendo sed) es placentero. La incongruencia de Calicles salta a la vista, pues la fórmula “teniendo hambre” o “teniendo sed” significa “sufriendo dolor”, “sufriendo pena”; en otras palabras, de lo dicho por Calicles se sigue que es posible *experimentar placer sufriendo dolor*, a pesar de que había admitido que es imposible ser al mismo tiempo feliz y desgraciado. “Luego –concluye Sócrates– sentir placer no es ser feliz, ni sentir dolor ser desgraciado; por consiguiente, resulta el placer distinto del bien.” Si uno no tiene sed, ¿qué tan placentero sería beber? Si uno no tiene hambre, ¿qué tan placentero sería comer? El sofista está desconcertado, pues ciertamente ha sido cogido. Desesperado e irritado, Calicles toma por loco a Sócrates, “No sé que estás diciendo”, alega, pero de inmediato Gorgias interviene para reprochar su evasión. Calicles se queja del filósofo: “Siempre es Sócrates el mismo, Gorgias; pregunta pequeñeces sin valor y pone a uno en evidencia.” Esta es la primera vez que el feroz sofista se ve disminuido.

En cuarto lugar Sócrates esgrime un argumento que puede formularse así: de un objeto *X* se predica la cualidad *Y* si efectivamente está presente el elemento o cualidad *Y* en el objeto *X* (497e-499b). Este argumento no es otro que el de la *participación*; se trata de un esbozo de la teoría de las ideas: “¿no llamas buenos a los buenos –pregunta Sócrates– por la presencia de bondades, como bellos a aquellos en los que está presente la belleza?” Calicles llama buenos a los decididos y a los de buen juicio, es decir, a los hombres superiores, aquellos que por su habilidad política son capaces de dominar y poseer más que los otros. A continuación, nuestro filósofo procede por inducción: Sin duda la experiencia revela que los insensatos y los sensatos gozan y sufren en igual medida. Ahora bien, cuando en la guerra el enemigo se retira, tanto los cobardes como los valientes se alegran, pero si el enemigo se acerca, ambos sufren; no obstante, parece que los cobardes se alegran más que los valientes cuando los enemigos se retiran, y sufren más cuando el enemigo se acerca. Así pues (498b-c), sensatos e insensatos, valientes y cobardes sufren y se alegran de manera aproximada, pero más los cobardes que los valientes. No cabe duda que, en este contexto, los buenos serían los sensatos y los valientes, y los malos los cobardes y los insensatos, de tal suerte que buenos y malos gozan casi en la misma medida. Pero Calicles había afirmado, por un lado, que los bienes son placeres y los males dolores, y, por otro lado había convenido que los buenos son buenos por la presencia de bienes, y los malos son malos por la

presencia de males. La contradicción es evidente (499a-b): Calicles afirma que el sensato y el valiente son buenos, que el insensato y el cobarde son malos, que es bueno el que goza y malo el que sufre y, no obstante, acepta que buenos y malos gozan y sufren de manera aproximada, incluso más el malo. “Por consiguiente –concluye Sócrates–, ¿no resulta el malo tan malo y tan bueno como el bueno o mejor aún que el bueno? ¿No son éstas y aquéllas de antes las conclusiones que se deducen cuando se afirma que son la misma cosa los placeres y los bienes? ¿No es forzoso esto, Calicles?” El sofista no tiene otra opción que aceptar lo que Sócrates había propuesto desde antes: que unos placeres son mejores y otros peores.

En quinto lugar, nuestro filósofo se dispone a mostrar cuáles son los buenos placeres, y lo hará considerando el bien como causa final de la conducta (499b-500e). Son buenos los placeres útiles, porque producen algún bien, y malos los perjudiciales, porque causan un daño. Así, en lo relativo al cuerpo son buenos los placeres que le procuran salud y fuerza, y malos los que producen lo contrario. Asimismo, unos dolores son buenos y otros malos. Sin duda, puesto que al ser útiles producen un bien, es preferible practicar los placeres y dolores buenos y evitar los malos. En consecuencia, “*por el bien se debe hacer lo agradable y las demás cosas, pero no el bien por el placer*”, lo cual significa que el bien es causa final del obrar, que al bien último están supeditados los bienes intermedios y que invertir este orden (como lo hace Calicles) sería fuente de ignominia e injusticia. Empero, se necesita en cada caso un hombre experimentado para distinguir los placeres buenos de los malos. Por eso Sócrates insistió, durante la conversación con Polo, que hay ciertas prácticas que procuran el placer por el placer, sin distinguir qué es lo mejor y lo peor: “Entre las conducentes al placer –apunta Sócrates– coloqué la culinaria, rutina y no arte, y entre las conducentes al bien, el arte de la medicina.” Y con esto la intención dramática se intensifica; hay que investigar directamente qué modo de vida debe seguirse: el del político o el del filósofo. A propósito Sócrates no hace mención expresa (está a punto de hacerlo en la siguiente sección) de la relaciones espurias *sofística/legislación, cosmética/gimnasia, ni retórica/justicia*, aunque es obvio que estas relaciones se hallan implícitas y que su aparente ocultamiento agudiza la tensión dialogal. En suma, el argumento de Sócrates señala que lo bueno es distinto de lo agradable, “que hay una práctica de cada uno de ellos y un procedimiento de adquisición, por una parte la búsqueda del placer, por otra la del bien...”. Sócrates está preparando el terreno donde desplegará las analogías que en su momento expuso a Polo.

Con estos cinco argumentos Sócrates ha refutado la tesis del *superhombre* de Calicles. En efecto, parece falso que el bien y el placer sean una sola cosa, y que la virtud y la felicidad consistan en satisfacer los deseos; también parece falso lo que asentó Calicles en 491c-d: “Ya he dicho que a los de buen juicio para el gobierno de la ciudad y a los decididos. A éstos les corresponde regir las ciudades, y lo justo es que ellos tengan más que los otros, los gobernantes más que los gobernados.”

e) Elección existencial: qué es la justicia y cómo ha de vivir el hombre (500e-504d)

Examinemos en primer lugar las relaciones entre las artes y las pseudoartes. Una importante distinción entre ellas, como ya se ha dicho, es que las artes pueden dar cuenta de todos sus actos y penetrar racionalmente en la naturaleza de sus objetos, mientras que las pseudoartes no son más que rutinas dirigidas al placer, incapaces de dar cuenta en torno a la naturaleza y las causas de sus objetos, o, como dice Sócrates refiriéndose a la culinaria, “completamente irracionales y sin cálculo”. Una pseudoarte “guarda por rutina y práctica el recuerdo de lo que habitualmente suele suceder, por medio del cual procura los placeres.” Respecto al alma también hay actividades semejantes, unas sistemáticas y otras no; las primeras se preocupan por lo que en realidad es mejor para el alma, en tanto las segundas sólo se ocupan del placer que le puedan procurar, sin considerar si tal placer es beneficioso o perjudicial. Ahora bien, puesto que las pseudoartes procuran solo el placer, son meras formas de adulación (*κολακεία*). Sócrates pide al enfadado Calicles su asentimiento y éste contesta con desdén y frustración: “No [estoy de acuerdo], pero lo acepto a fin de que termines esta conversación y para complacer también a Gorgias.”

Nuestro filósofo intentará demostrar que aquella retórica de la que tanto se precian los políticos, no es un arte (*τέχνη*) sino una práctica (*εμπειρία*) (501a-c), y para ello empleará una serie de analogías (501d-503a). Este argumento desembocará en una aguda crítica hacia los políticos (503a-503d), que a su vez nos conducirá a la definición de justicia que tanto hemos esperado (504d). Probablemente estos sean los momentos más importantes, no sólo de la conversación con Calicles, sino también del diálogo. Veamos.

¿Por qué la retórica es *εμπειρία* y no *τέχνη*? De manera forzada Calicles ha aceptado la propuesta de Sócrates en cuanto a la distinción entre las artes y las prácticas, de modo que cuando el filósofo le pregunta si la adulación de la que ha estado hablando recae en una sola alma o en muchas, el sofista admite que se da en ambos casos, y en consecuencia es posible agradar a muchas almas “sin preocuparse de lo que es mejor para ellas.” Ahora Sócrates procede inductivamente: Tocar la flauta y la cítara, componer ditirambos o tragedias son actividades que se dirigen “al placer y a dar gusto a los espectadores.” Una actividad así, según se ha dicho, es adulación. Si la poesía es privada de ritmo, medida y melodía, sólo quedan palabras que se pronuncian ante la multitud. Por ello la poesía es una especie de “oratoria popular” de tipo retórico, pues los poetas se comportan como oradores en el teatro. Del mismo modo, otro tipo de retórica está dirigido a niños, mujeres, hombres libres y esclavos; esta es la oratoria de los sofistas, que también es adulatoria, por penoso que resulte reconocerlo. Esta retórica dirigida al pueblo tiene como finalidad complacer a los ciudadanos, pero no está interesada en hacerlos mejores, del mismo modo en que la culinaria se ocupa del placer corporal, no de la salud. Estos oradores “se comportan con los pueblos como con niños, intentando solamente agradarlos, sin preocuparse para nada de si, por ello, les hacen mejores o peores.” Así pues, en realidad hay dos clases de retórica: la adulatoria y aquella que “procura que las

almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que los oyen.”

Ahora bien, ¿será posible mencionar a alguien que ejerza el segundo tipo de oratoria? La respuesta de Sócrates es contundente: no existen ni han existido tales personas. Esta es la aguda crítica en contra de los políticos. Asombrado, Calicles da ejemplos de hombres que, según él, han hecho mejores a quienes los han escuchado: Temístocles, Cimón, Milciades y Pericles.

—Si es una virtud verdadera, Calicles, la que tú decías antes, la de saciar las propias pasiones y las de los demás, en ese caso tienes razón; pero si no es eso, sino lo que a continuación nos vimos obligados a reconocer, a saber, que el arte es satisfacer los deseos cuyo cumplimiento hace mejor al hombre y no los que, satisfechos, le hacen peor, ¿crees que alguno de los que citas ha reunido estas condiciones?

—No sé qué decir.⁴⁵

La crítica de Sócrates es dolorosa, mas cierta (y no sólo es aplicable a los políticos de la antigüedad griega, sino a los políticos en general). Los políticos de Atenas no se han distinguido por ser hombres justos; por el contrario, han sido hombres cuyo interés primordial se puede resumir en la satisfacción de las pasiones, en la desmesura, en el desorden del alma. Ahora la argumentación en torno al orden nos conducirá a la justicia, pues es precisamente “el orden del alma” lo que Sócrates entiende por justicia. A esta conclusión llegará por inducción: El hombre bueno habla teniendo en cuenta el mayor bien y por ello sus palabras no se dicen al azar. Lo mismo sucede en el caso de los artesanos, pues la forma en que proceden no es azarosa, sino ordenada. Todo artesano, sea pintor, arquitecto, constructor de naves o cualquier otra cosa, “coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras, hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada.” Análogamente, los maestros de gimnasia y los médicos ordenan y conciertan el cuerpo. Una casa con orden y proporción es buena, pero sin orden es mala; lo mismo ha de decirse de una nave y del cuerpo. Aplicando este principio, Sócrates sugiere en 504b que el alma buena es la que está en “orden y concierto”, cuestión que Calicles se ve obligado a admitir. Ahora bien, si lo que resulta del orden del cuerpo y la proporción es la salud y la fortaleza —en otros términos, el orden del cuerpo es la fuente de su salud y bienestar—, ¿qué se produce en el alma a consecuencia del orden y la proporción?

—Y al buen orden y concierto del alma (*κοσμησθαι*) se le da el nombre de norma y ley (*νομος*), por las que los hombres se hacen justos y ordenados; en esto consiste la justicia (*δικαιοσύνη*) y la moderación (*σωφροσύνη*). ¿Lo aceptas o no?

—Sea.⁴⁶

45 503c-d.

46 504d.

La justicia es, pues, *el orden del alma*. Estamos frente a una interiorización de tal concepto. Al hablar de justicia, Sócrates se refiere principalmente a una *dimensión interior* del hombre, y no tanto a una *dimensión exterior* que relaciona y vincula a los hombres. No se trata tanto de un *dar a cada uno lo suyo*, cuanto de un *equilibrio interno* que se identifica con la felicidad; no es la justicia de Sócrates (y Platón) una virtud esencialmente social (*virtus ad alterum*), digamos *jurídica*⁴⁷, como sucede en Aristóteles y sus seguidores, sino la *perfecta armonía de los elementos del alma*. Siendo el alma inmortal y suponiendo una vida futura (donde se halla la verdadera felicidad), resulta evidente la importancia de mantener el alma en armonía; esto es lo esencial. Cualquier otro aspecto de la justicia será secundario.

El sabio es capaz de ver que la *elección existencial* a todas luces es por la justicia y la moderación, por una vida ordenada y pacífica, por una vida recta y honesta, nunca por el desenfreno y la molicie; el sabio comprende que el orden del alma es el único camino de la felicidad y que los injustos son siempre desgraciados y dignos de la más sentida compasión. Por ello el sabio preferirá siempre sufrir una injusticia que cometerla. Sufrir la injusticia no implica el desorden en el alma del sufriente; por el contrario, cometer injusticia necesariamente significa romper la armonía del alma y, en consecuencia, alejarse de la senda que conduce a la felicidad. Por ello Sócrates afirma que sobre el hombre verdaderamente bueno el mal es impotente, a pesar de que las apariencias nos hagan suponer lo contrario⁴⁸. En efecto, el hombre bueno está en comunión con el Bien Absoluto, estrechamente vinculado a Él. Las tinieblas nada pueden en contra de la Luz. Sócrates y Platón estaban convencidos de ello.

f) De nuevo crimen y castigo (504e-513c)

Así pues, volviendo a la cuestión retórica, el verdadero orador dirigirá todos sus esfuerzos para que la justicia nazca en las almas de los hombres y se erradique la injusticia (504e).

Sócrates se propone reafirmar, mediante una analogía entre el alma y el cuerpo (504e-505b), lo que ya había aceptado Polo, a saber: que el mayor mal es la injusticia y que es peor para el injusto no recibir el castigo que cura su alma. En suma, Sócrates va a comparar la salud tanto del cuerpo como del alma: Del mismo modo en que no es ventajoso para un hombre vivir con un cuerpo en mísero estado (lo cual significa vivir miserablemente) y que un médico priva de sus deseos a un cuerpo enfermo, también, tratándose del alma, mientras esté enferma (es decir, en desorden o injusticia) será necesario privarla de sus deseos. Privarla de sus deseos significa castigarla o reprenderla, y así “la represión es mejor para el alma que el desenfreno.”

Es en este momento (505c) cuando Calicles pierde la cabeza y decide retirarse de la conversación. En 506c nuestro sofista dobla las manos y dice, no sin una buena dosis de

47 Cfr. FASSÓ, Guido, *Op. cit.*, pp. 50-51 y 60-61.

48 “Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad, que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, y que los dioses no se desentienden de sus dificultades.” *Apología*, 41c-d. Análoga afirmación la encontramos también en *Gorgias* 527c-d.

enfado y frustración: “Habla tú solo, amigo, y termina.” A continuación Sócrates esboza un resumen de la discusión (506c-507c): *Primero*, lo agradable y lo bueno no son lo mismo; *segundo*, debe hacerse lo agradable a causa de lo bueno, no viceversa; *tercero*, lo agradable es aquello cuya presencia nos agrada y bueno aquello con cuya presencia somos buenos; *cuarto*, algo es bueno por la presencia de cierta cualidad; *quinto*, la condición propia de cada cosa no se encuentra en ella por azar sino en virtud del orden, la rectitud y el arte que ha sido asignado a ella; *sexto*, la condición propia de cada cosa es, pues, algo que está dispuesto y concertado por el orden; *séptimo*, es un orden o concierto connatural propio de cada cosa lo que la hace buena; *octavo*, por tanto, el alma que mantiene el concierto que le es propio es mejor que el alma desordenada; *noveno*, el alma que conserva el concierto es concertada; *décimo*, el alma bien concertada es moderada; *undécimo*, un alma moderada es buena; *duodécimo*, si el alma moderada es buena, la insensata y desenfrenada es mala; *décimo tercero*, el hombre moderado obra convenientemente pues no sería sensato si hiciera lo que no se debe hacer; *décimo cuarto*, si obra convenientemente respecto a los hombres, obra con justicia, y respecto a los dioses, con piedad; *décimo quinto*, quien obra justa y piadosamente es justo y piadoso; *décimo sexto*, un hombre moderado también es decidido porque no busca ni rehuye lo que no debe buscarse ni rehuirse; *décimo séptimo*, un hombre así, busca lo que debe buscar, evita lo que debe evitar y se mantiene con firmeza donde es necesario mantenerse con firmeza; *décimo octavo*, el hombre moderado es, pues, justo, decidido y piadoso, es decir, completamente bueno; *décimo noveno*, es forzoso que el hombre bueno actúe bien y convenientemente; *finalmente*, es necesario que quien obra bien sea feliz y afortunado, y quien obra mal sea desgraciado. Así la situación, Sócrates propone el principio *winners take all*: si el alma está en armonía, el hombre será moderado (*σωφρον*), justo (*δικαιον*), piadoso (*οσιον*), decidido (*ανδρειον*), bueno (*αγαθον*) y feliz (*ευδαιμονα*). Por el contrario, si el alma no está en armonía, el hombre será desenfrenado, injusto, impío, cobarde, malo y desgraciado. En consecuencia, no puede haber un hombre que siendo moderado sea insensato o injusto, por decir algo, o que siendo justo y piadoso sea malo, o, menos aún, que siendo bueno sea infeliz. La unidad de la virtud y la felicidad es más que manifiesta. Por otro lado, si se aceptan estas premisas es imposible que un hombre perverso sea feliz.

Lo que Sócrates propone no es tanto la existencia de una virtud única, sino la unidad de las virtudes en la vida virtuosa. En efecto, si bien es posible hacer distinciones entre las diversas virtudes, el verdadero orden exige perfección y plenitud. El orden espurio se contenta con fragmentos inconexos e incongruentes. Por ello, el hombre que alcanza el orden en su alma, es decir, que ha actualizado el orden connatural y propio de ella, es en cierto modo un hombre perfecto y superior, y vive una vida virtuosa. El orden del alma no es otra cosa que la justicia, en el sentido más preciso del término. Obrar convenientemente respecto a los hombres, cuestión que Sócrates también llama justicia, o respecto a los dioses, cuestión que recibe el nombre de piedad, supone intersubjetividad, lo cual podría dar lugar a pensar que, después de todo, la justicia es una *virtus ad alterum*; empero, tal obrar es una consecuencia de la armonía interior u orden del alma.

Con todo lo anterior, el lector pensará razonablemente que el hombre propuesto por Calicles padece la más terrible enfermedad y necesita una curación. El castigo es la curación y representa su pasaporte a la felicidad (507d). Pero la situación puede llegar a límites insospechados, pues no sólo un individuo es susceptible de ser castigado, sino también la ciudad entera. En efecto, si preguntáramos a Sócrates por el fin que cada hombre debe perseguir, nos diría (507e) que tal fin es la felicidad, lo cual, como sabemos, requiere el orden del alma, es decir, la vida virtuosa. Pero el Estado tiene esa misma finalidad y por ello debe procurar todo lo que esté a su alcance, primero para educar a los ciudadanos y hacerlos virtuosos, y luego para impedir que los deseos desordenados de algunos se desborden de tal modo que vivan como bandidos y pongan en riesgo a los demás. Un hombre desenfrenado, dice Sócrates, “no puede ser grato ni a otro hombre ni a ningún dios, porque es incapaz de convivencia, y el que no es capaz de convivencia tampoco lo es de amistad.” El símil siguiente (507e-508a) confiere un rango *cósmico* a este principio: “Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia (*συννεχειν*), la amistad (*φιλιαν*), el buen orden (*κοσμοιτητα*), la moderación (*σωφροσυνην*) y la justicia (*δικαιοτητα*), y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto ‘cosmos’ (*κοσμον καλουσιν*) y no desorden (*ακοσμιαν*) y desenfreno (*ακολασιαν*).” Resulta evidente la unidad de la ética, el derecho y la política en el planteamiento filosófico de Sócrates.

Así las cosas, cometer injusticia es peor que sufrirla (508b), como se había ya establecido en la conversación con Polo, y el verdadero orador ha de ser justo y conocedor de lo justo (508c), según la conclusión alcanzada en la discusión con Gorgias. Calicles había descalificado y ridiculizado estos acuerdos y ahora no ha sido capaz de refutarlos con argumentos. Por el contrario, es él quien ha quedado en ridículo (509a). Después de estas hostiles discusiones, parece que la verdad de Sócrates brilla con mayor intensidad; y no sólo eso: lo que nuestro filósofo pregona en cierto modo se aproxima a la doctrina cristiana:

Niego, Calicles, que ser abofeteado injustamente sea lo más deshonroso, ni tampoco sufrir una amputación en el cuerpo o en la bolsa; al contrario, es más vergonzoso y peor golpear o amputar mi cuerpo o mis bienes, y también robarme, reducirme a la esclavitud, robar en mi casa con fractura y, en una palabra, hacer algún daño a mi persona o a mis bienes es peor y más vergonzoso para el que lo comete que para mí que lo sufro.⁴⁹

“Bienaventurados seréis cuando os injurien y persigan y digan con mentira toda clase de mal contra vosotros por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos; pues de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros.”⁵⁰

“Sin devolver a nadie mal por mal; procurando el bien ante todos los hombres; en lo posible y en cuanto de vosotros dependa, en paz con todos los hombres; no tomando la justicia por cuenta vuestra, queridos míos, dejad lugar a la ira, pues dice la Escritura: Mía es la venganza; yo daré el pago merecido, dice el Señor. Antes al contrario: si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si

49 508d-e.

50 Mt 5, 11-12.

tiene sed, dale de beber; haciéndolo así, amontonarás ascuas sobre su cabeza. No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien.”⁵¹

Al no haber sido refutada la máxima socrática *es peor cometer una injusticia que sufrirla*, ésta se mantiene cierta, de donde se seguirá que es peor para el injusto no sufrir castigo que recibirlo (509b). La conversación toma ahora un giro muy interesante: ¿qué debe hacer un hombre, de qué medios debe valerse, para apartarse de cometer injusticia y librarse de sufrirla? (509c-d). ¿El solo deseo será suficiente? Si es verdad que *nadie obra mal voluntariamente*, también debe ser verdad que, en el caso que nos ocupa, se requiere cierto poder y cierto arte.

Si de lo que se trata es no sufrir la injusticia, ¿cuál será tal poder y tal arte? Sócrates mismo responde (510a): “o es preciso gobernar uno mismo en la ciudad o tener el poder absoluto o ser amigo del gobierno existente.” Por fin las palabras de nuestro filósofo resultan razonables y gratas a los oídos de Calicles. No obstante, este gusto le durará poco, pues enseguida el hoplita esgrime el argumento de lo semejante (510b-511a): Los que son semejantes son amigos en la medida en que son semejantes. Calicles no tiene problemas con esto. Ahora bien, un tirano feroz e inculto no podría ser amigo de alguien mucho mejor que él, ni tampoco amigo de alguien mucho peor que él, pues en ambos casos se trataría de desemejantes, de tal suerte que el tirano sólo sería amigo de alguien como él, alguien que censure y alabe lo que él mismo censura y alaba, alguien que esté dispuesto a dejarse mandar y someterse a él. Tal persona sería poderosa en la ciudad y nadie osaría dañarlo. Calicles no tiene objeción alguna. Lo que resulta de todo esto es terrible: “Así pues, si en esa ciudad algún joven meditara: ‘¿De qué modo alcanzaría yo gran poder y quedaría a cubierto de toda injusticia?’, tendría, según parece, este camino: acostumbrarse ya desde joven a alegrarse y disgustarse con las mismas cosas que su dueño y procurar hacerse lo más semejante a él.” ¿Será este el camino que lo libre de sufrir injusticia? La opinión general, incluido Calicles, sería que sí, pues los amigos del poderoso son a su vez poderosos. Pero, ¿cuál es el precio que hay que pagar para escapar de la injusticia y ser poderoso? ¿Acaso cometer injusticia? Este hipotético joven sólo se salvaría de sufrir injusticia si fuera amigo del gobernante, y esta relación de amistad le conferiría gran poder en la ciudad, pero siendo semejante a su dueño y siendo éste injusto, el joven estaría en una situación tal que podría cometer el mayor número de injusticias sin sufrir castigo. Y si esto fuera así, a este hipotético joven le sobrevendría el mayor mal.

El amigo del tirano matará y despojará al que no imita al tirano, es decir, a quien no es semejante; en el mejor de los casos mataría y despojaría de sus bienes a alguien que es peor, pero en el peor de los casos mataría y despojaría de sus bienes a quien es mejor, es decir, a un hombre honrado. Ya he subrayado que para Sócrates lo importante no es vivir el mayor tiempo posible, sino vivir bien, y que vivir bien significa vivir justamente. Sócrates vuelve a tocar el punto en 512a-b, y más explícitamente en 512e, después de

51 Rm, 12, 17-21.

declarar la banalidad de artes como la retórica, cuya función es salvar al hombre de sucesivos peligros, como si lo importante fuera en realidad vivir el mayor tiempo posible (511b-c). Para apoyar estas afirmaciones, el filósofo ofrece un símil a la vez fascinante y terrible entre la retórica, que tanto ensalza Calicles, y la navegación, que tanto menosprecia (511d-512e): Como la retórica, la navegación salva vidas, cuerpos y bienes, pero, a diferencia de aquélla, no asume una actitud jactanciosa, sino más bien modesta. (¡No hay comparación entre lo que cobra un navegante y lo que cobra un orador!). Al evitar que el barco se hunda y salvar la vida de los pasajeros, el navegante no sabe en realidad a quiénes ha beneficiado y a quiénes ha dañado. En efecto, si uno de los viajeros padecía enfermedades graves e incurables del cuerpo, hubiese sido mejor para él haberse ahogado. Con mayor razón, si alguno de los pasajeros sufría males incurables en el alma, llegar sano y salvo a puerto no es para él ningún beneficio. Del mismo modo, si alguien padece males incurables en el alma, no le conviene salir sano y salvo de un juicio o de cualquier otro peligro, pues “para un hombre malvado no es lo mejor vivir, ya que es forzoso que viva mal.” La supuesta superioridad de la retórica sobre todas las artes, según Gorgias, Polo y Calicles, no tiene ningún sentido. Lo importante no es preservarse uno mismo o a los demás de los peligros. Tampoco vivir mucho tiempo. El verdadero hombre no se apega excesivamente a la vida. El verdadero hombre ha de examinar “de qué modo llevará la vida más conveniente durante el tiempo que viva” y obrar en consecuencia. Ahora bien, el modo más conveniente de vivir es la justicia, es decir, vivir preservando la armonía del alma. Si el precio del poder significa perder lo más querido ypreciado para el hombre, no hay duda, se trata de una mala operación (513a), tan absurda como procurarse el mal uno mismo.

g) Nuevo ataque a los políticos. En qué consiste la verdadera política (513d-520e)

Las principales tesis de Sócrates en este episodio son tan bellas como desconcertantes. Afirmará que la verdadera política consiste en hacer mejores a los hombres. En la misma línea y como consecuencia de lo anterior, dirá con energía que no ha habido en Atenas político ni sofista alguno que haya ejercido la verdadera política, sino, por el contrario, que todos ellos no han sido otra cosa que aduladores. Ninguna de estas afirmaciones es nueva en el diálogo, pero es en esta recta final donde adquieren pleno sentido, es aquí donde se alzan imponentes y majestuosas. La figura disminuida de Sócrates al principio de la conversación con Calicles va en aumento; la del sofista disminuye tanto que se hunde bajo la tierra. Sócrates se levanta y crece como un gigante, deviene héroe, profeta y mártir, muy próximo a la transfiguración, casi cristiano. Mas no es conveniente adelantarnos ni permitir que el entusiasmo nos ofusque. Mejor veamos con qué argumentos nuestro filósofo pretende demostrar la verdad de aquellas dos afirmaciones.

En primer lugar, Sócrates lleva a la memoria de su interlocutor el acuerdo al que habían llegado en 500b: hay dos clases de procedimientos que se ocupan del alma y del cuerpo; unos les procuran placer y otros el mayor bien (513d). No hace falta decir que en

su momento Gorgias y Polo también admitieron tal distinción⁵², y esto obsequia al feroz Calicles un atisbo extra de necedad, *cortesía* de Platón, quien de por sí ha sido todo menos amable con nuestros tres sofistas. Ahora bien, los procedimientos que sólo buscan el placer son mera adulación. Si esto es cierto, toda vez que la actividad de los gobernantes se dirige a la ciudad y a los ciudadanos, este quehacer debería tender a hacerlos mejores (513e), no a agradecerlos. He aquí el verdadero arte de la política.

En segundo lugar, para dejar claro quién debe ejercer este arte, Sócrates ofrece dos analogías (514a-e): por un lado, el arte de la construcción, y, por otro lado, el arte de la medicina. ¿Quién debe encargarse de las edificaciones públicas? ¿Cualquiera? No, desde luego. Tendría que ser una persona que domine el arte de la construcción y que haya demostrado este dominio con obras loables. Por el contrario, si dicha persona no pudiera nombrar a su maestro ni mostrar edificios admirables porque ignora el arte o es incompetente en él, resultaría aberrante que se encargara de las edificaciones públicas. ¿Quién puede objetar esto? Creo que nadie. Por otro lado, si ejercer el arte de la medicina fuera el caso, no habría razón para no aplicar el mismo principio. Ni qué decir respecto de quienes pretenden ocuparse de los asuntos públicos:

—Pues ahora, excelente amigo, puesto que tú has empezado hace poco a ocuparte de los negocios públicos, y puesto que me invitas a mí a ello y me censuras porque no lo hago, ¿no nos examinaremos uno a otro preguntándonos? Veamos, ¿ha hecho ya Calicles mejor a algún ciudadano? ¿Hay alguno que, habiendo sido antes malvado, injusto, desenfrenado e insensato, por intervención de Calicles se haya hecho bueno y honrado, sea forastero o ciudadano, esclavo o libre? Dime, si te preguntan esto, Calicles, ¿qué responderás? ¿A quién dices que has mejorado con tu compañía? ¿Por qué no te decides a contestar, si en realidad tienes alguna obra de cuando aún eras particular, antes de dedicarte a la política?

—Eres discutidor, Sócrates.⁵³

Así pues, el deber del verdadero político consiste en hacer a los ciudadanos lo mejor posible. ¿Quién puede, entonces, llamarse verdadero político? Parece que nadie, al menos en la Atenas socrática. ¿Cuáles son las razones que permiten al pensador tan osada sentencia? Porque para Calicles y la gente *normal* la cuestión no es tan clara; he ahí a Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles, por mencionar algunos. ¿Acaso no han sido buenos políticos, al menos *de l'avis général*? Pero sabemos que con la muchedumbre Sócrates ni siquiera habla. Nuestro filósofo se vale únicamente de la razón. Su argumento, que tampoco es nuevo en la conversación será: quien conoce lo justo no puede ser injusto.

En efecto, si Pericles, Cimón, Milcíades o Temístocles han sido buenos políticos, como cree Calicles, sería necesario, con base en las premisas socráticas, que cada uno de ellos hubiera hecho mejores a los ciudadanos de lo que eran antes. Centrémonos en Peri-

52 464b y siguientes.

53 515a-b. La frase "Eres discutidor" no es tan dramática como "Te gusta vencer", expresión esta última con la que SERRANO CANTARÍN y DÍAZ DE CERIO DÍEZ traducen las palabras griegas *Φιλονικος ει, ω Σωκράτης*.

cles, pues lo que de él se diga será válido para los demás. Si Pericles gozó de buena reputación en un principio, cuando los ciudadanos eran malos (o por lo menos no tan buenos), ¿por qué al final fue condenado por malversación? Es más, poco faltó para que el político ateniense sufriera la pena de muerte, precisamente después de que, por obra suya, los ciudadanos se hicieron buenos y honrados. ¿Por qué? Porque entonces los atenienses consideraron que, a pesar de todo, Pericles era un mal ciudadano. Del mismo modo en que se considera malo todo guardián de animales que habiendo tomado a su cuidado bestias mansas las deja cerriles, así Pericles, que tuvo a los hombres de Atenas bajo su cuidado, habiéndolos dejado más irritables que cuando los tomó, debe ser considerado un mal político. Ahora bien, de lo acordado en 506c-507c se sigue que el hombre justo no es ni irritable ni violento; estos adjetivos deben predicarse más bien del desenfrenado. Si los ciudadanos se hicieron más irritables cuando los dejó Pericles, en realidad éste político no los hizo mejores; todo lo contrario, parece que los dejó peores. Entonces, ¿cómo es posible decir que Pericles fue un buen político? A un buen político, en el pleno sentido de la palabra, jamás le hubiera ocurrido esto. He aquí otro símil (516 e): los buenos aurigas no se caen una vez que ellos mismos se han hecho mejores conductores y han domesticado a los caballos. “Esto no sucede ni en la conducción de carros ni en ningún otro ejercicio.” Empero, los políticos que ha ofrecido Calicles han caído. Es más, las cosas llegan al ridículo, pues, según Sócrates, lo que ha hecho Calicles al decir que Pericles, Cimón, Temístocles y Milciades han sido buenos y preclaros políticos es tanto como decir que el panadero Tearión, el cocinero Miteco o el Tabernero Sarambo han sido sabios y hábiles en lo que al cuidado del cuerpo se refiere, como si se tratase de grandes maestros de gimnasia (518a-c). Pero lo triste del caso apenas comienza: quienes enferman a causa del exceso, no culpan ni dañan al verdadero autor de sus padecimientos, sino a aquél que tiene la mala suerte de estar cerca de ellos para aconsejarlos bien (518d). Los políticos han colmado los deseos de la ciudad; los ciudadanos se regocijan. “La ciudad está hinchada y emponzoñada” (518e). En el momento en que la enfermedad reviente alguien tendrá que pagar la factura; los verdaderos culpables serán elogiados.

Hay una aparente contradicción en estos argumentos: por un lado, sabemos que los atenienses se alzaron en contra de los políticos que mencionó Calicles y, por otro lado, Sócrates nos da a entender que generalmente los verdaderos culpables de los males de la ciudad quedan impunes. Sin embargo Pericles, Temístocles, Milciades y Cimón fueron castigados. La explicación subyace en lo que apunté hace un momento: quien conoce lo justo no puede ser injusto. Criticando a los sofistas Sócrates nos da cuenta del absurdo en que incurrían los políticos (519b-520e): los sofistas dicen de sí mismos que son maestros de virtud, pero al mismo tiempo acusan a sus discípulos de obrar injustamente con ellos, lo cual es absurdo, pues si en efecto el maestro los dejó limpios de injusticia, los hizo justos, no habría la menor posibilidad de que los discípulos quisieran causarles algún daño. En otras palabras, no puede actuar injustamente quien posee el conocimiento de lo justo, lo que equivale a decir que nadie obra mal a sabiendas y que el conocimiento es virtud. Así, sofista y orador son muy parecidos, sofística y retórica muy semejantes; la primera es corrupción de la legislación, la segunda de la administración de justicia, verdaderas artes.

La única vía, entonces, para que alguien evite padecer una injusticia no es el poder político, entendido *alla Calicles*, sino hacer mejores a los hombres; si *X* suprime la injusticia de *Y*, es imposible que *Y* sea injusto, menos aún con *X* (520d).

h) Elección existencial. Sócrates, médico de almas y profeta de su propio destino (521a-522e)

Éste es el final de la disputa. Calicles, que ya había dimitido, se enfrentará a la terrible verdad. Y es terrible porque ha estado siempre ahí, frente a él, y porque, en efecto, los hombres hacen todo lo contrario de lo que deben en un mundo que está al revés. Sócrates ha propuesto una inversión total de los valores que en realidad significa una vuelta a la sensatez, un regreso hacia lo que siempre debió prevalecer. Lo que han discutido nuestros pensadores implica una forma de vida, trátase de un compromiso absoluto con el bien y una adhesión completa a la justicia, como propone Sócrates, o bien de obtener tanto poder como sea posible para satisfacer los deseos, aplastando, de ser necesario, a todos aquellos que obstaculicen el camino, como supone Calicles. ¿Cómo ha de vivir el hombre?, ¿como el filósofo?, ¿como el político?

Para nuestro pensador, el mejor servicio que la ciudad puede recibir de un hombre es que éste luche para que los ciudadanos sean mejores. Calicles cree que lo importante es servirlos y adularlos. En un plano realista, en el mal sentido de la palabra, el sofista insinúa las consecuencias que sufriría quien no siguiera sus consejos, los males a los que estaría expuesto un cordero ingenuo y bien intencionado: “¡Qué impresión me das, Sócrates, de tener una firme confianza en que no te ha de suceder nada de eso! ¡Como si vivieras fuera de aquí y no corrieras el riesgo de ser llevado a juicio por un hombre quizá muy malvado y despreciable!” Calicles en cierto modo tiene razón, pues definitivamente Sócrates no es una persona “de aquí”, como cualquiera otra, que no puede ver más allá de sus ojos o de sus intereses. Pero nuestro filósofo no es ningún ingenuo; sabe los peligros que corre, sabe que si alguien lo acusara ante los tribunales ese alguien tendría que ser malvado, “pues ningún hombre honrado acusaría a un inocente”; de alguna manera ha previsto su destino y por ello es profeta de su propia suerte. Vislumbra que será juzgado, y muy probablemente condenado, por su misión, porque siempre ha buscado el mayor bien, no el mayor placer, y porque siempre se ha negado a ser un adulator. Sabe que sufrirá la suerte de un médico que ha sido acusado por un cocinero ante un tribunal de niños. Escuchemos al cocinero:

Niños, este hombre [el médico] os ha causado muchos males a vosotros; a los más pequeños de vosotros los destroza cortando y quemando sus miembros, y os hace sufrir enflaqueciéndoos y sofocándoos; os da las bebidas más amargas y os obliga a pasar hambre y sed; no como yo, que os hartaba con toda clase de manjares agradables.⁵⁴

¿Qué diría el médico? “Yo hacía todo eso, niños, por vuestra salud.” Pero los jueces no podrían ver más allá de la inmediatez, no podrían apartar su mirada de la superficie, de modo que este médico sufriría la peor suerte. No obstante, Sócrates está convencido que la mejor defensa de la que puede valerse un hombre es la justicia, “no haber dicho ni hecho nada injusto contra los dioses ni contra los hombres.” Esta es su elección existencial. Lo que realmente cuenta no es la vida, mucho menos perderla por falta de adulación, sino la vida justa. Es mucho más temible la injusticia que la muerte, y si ésta es más temida se debe a la irracionalidad y a la cobardía de muchos hombres. “Que el alma vaya al Hades cargada de multitud de delitos es el más grave de todos los males.” ¿Quién podría negar que Sócrates y Platón se dirigen hacia lo Trascendente sobre senderos escatológicos?⁵⁵

i) Fin del Diálogo: el mito del juicio de los muertos

El mito que da fin al *Gorgias* es una de las más bellas páginas escritas por Platón. He aquí un resumen (523a-524a):

De acuerdo con una ley existente desde los tiempos de Cronos, los hombres justos y piadosos van, después de muertos, a las Islas de los Bienaventurados, donde residen libres de todo mal y colmados de felicidad. A los hombres injustos e impíos los aguarda un terrible destino: el Tártaro, cárcel de expiación y castigo.

En un principio los vivos juzgaban a los que iban a morir. Como habría de esperarse, los juicios eran defectuosos; no era raro encontrar en uno u otro lugar hombres que no lo merecían. Zeus decidió intervenir: el hombre fue desprovisto del conocimiento anticipado del momento de su muerte, y juzgado desnudo después de muerto por jueces también desnudos y muertos, para que sólo el alma fuera objeto de examen. Y es que antes de estas disposiciones era posible que un hombre perverso burlara a los jueces, pues podía *recubrir* su alma con un hermoso cuerpo o con riquezas y podía traer testigos para confirmar que su vida había sido justa. Los jueces también estaban vivos y vestidos: “sus ojos, sus oídos y todo el cuerpo [eran] como un velo con que [cubrían] por delante su alma.”

Así pues, Zeus nombró a Minos, Radamantis y Éaco, hijos suyos, como jueces. Desde entonces Radamantis juzga a los de Asia, Éaco a los de Europa y Minos pronuncia sentencia definitiva cuando alguno de los primeros tiene duda, “a fin de que sea lo más justo posible el juicio sobre el camino que han de seguir los hombres.”

55 Al respecto, GUTHRIE comenta en su estudio del *Gorgias*: “Por esta razón es ahí solamente donde vemos que en el proyecto para alcanzar la mayor felicidad hay que tener en cuenta una vida futura donde se invertirán los valores de ésta, y que, en consecuencia, el buen estado de la parte inmortal que hay en nosotros debe ser nuestro interés prioritario, por lo que tendríamos que ser sabios para sufrir la injusticia antes que cometerla y dar la bienvenida al castigo como cirugía del alma. Platón creía en todo esto, pero ni el carácter deliberadamente incompleto del *Protágoras* ni la irritada confrontación del *Gorgias* nos dan a conocer su filosofía madura y reflexiva del placer. Para ello debemos esperar a *Filebo*.” *Historia de la filosofía griega, tomo IV...* p.296.

Este mito señala que la muerte no es otra cosa que la separación del alma y el cuerpo, que el cuerpo es como un “velo” o cárcel que impide a los hombres comprender y que el alma en desorden requiere castigo. Según Sócrates, el estado del alma y del cuerpo después de la muerte es el mismo que cuando estaban unidos: si el cuerpo era deforme, robusto o estaba cicatrizado, también el cadáver muestra deformidad, robustez o cicatrices. Lo mismo sucede con el alma: todas las acciones de un hombre dejan en ella impresiones sus huellas y revelan de manera clara si se trata de un alma justa y ordenada o de un alma marcada por la infamia. De este modo, las almas de los impíos y de los injustos son dirigidas al Tártaro para recibir el castigo adecuado. Pero, ¿cuál es la finalidad de la pena? Ya sabemos que el castigo es la curación de un alma enferma. Ahora bien, la enfermedad del alma puede o no admitir curación dependiendo de la gravedad de las malas acciones cometidas durante la vida. En el primer caso, el castigo es el máximo beneficio para el injusto, pues paulatinamente, expiando su maldad, podrá curarse de la injusticia y restablecer el orden de su alma. Los injustos incurables, aquellos que han cometido los delitos más graves, no pueden obtener ningún beneficio con el castigo. Entonces, ¿es inútil castigarlos? No del todo. El castigo cumple una función ejemplar: el provecho es para quienes ven padecer a estos injustos incurables los suplicios y tormentos más dolorosos. En fin, las similitudes entre este mito, que Platón y Sócrates creían profundamente, y la visión cristiana son más que evidentes. Así las cosas, Sócrates advierte:

En todo caso, Calicles, estoy convencido de estos relatos y medito de qué modo presentaré al juez mi alma lo más sana posible. Despreciando, pues, los honores de la multitud y cultivando la verdad, intentaré ser lo mejor que pueda, mientras viva, y al morir cuando llegue la muerte. E invito a todos los demás hombres, en la medida en que puedo, y por cierto también a ti, Calicles, correspondiendo a tu invitación, a esta vida y a este debate que vale por todos los de la tierra, según yo afirmo, y te censuro porque no serás capaz de defenderte cuando llegue el juicio y el examen de que ahora hablaba; más bien, cuando llegues ante ese juez, el hijo de Egina, y te tome y te ponga ante sí, te quedarás boquiabierto y aturdido, no menos tú allí que yo aquí, y quizá alguien te abofeteará indignamente y te ultrajará de mil modos.⁵⁶

La justicia no es la reina de nuestro mundo, cualquiera puede darse cuenta de esto. Tan atado está el cuerpo a la tierra que para él no existe ninguna otra realidad. Es un *velo*, como dice Sócrates, que impide al hombre ver y comprender que la justicia del alma es determinante para la vida futura; es un *velo* que ciega al hombre y le hace creer que la vida en este mundo lo es todo. Tan vinculado está el hombre al mundo a través de su cuerpo que llega a pensar que sólo en el mundo hallará los bienes que le proporcionarán felicidad. Ya no puede ver más allá de sus ojos; toda trascendencia le parece una ilusión. Cada vez se encuentra más atado al mundo, cada vez más prisionero de su *cárcel*, cada vez más prisionero de la *caverna*. Es como caer en arenas movedizas: la primera impresión es desconcertante, pues de algún modo el hombre sabe que está corriendo

un riesgo; pero conforme desciende, el malestar mengua. Antes de quedar completamente cubierto por el fango, tiene posibilidad de ver la luz; una vez sumergido, es difícil que la vuelva a ver. En la medida en que queda más atrapado en aquellos lodos, comienza a creer que la situación es normal, se va habituando a ella, hasta el punto en que la justicia no es más que una utopía, una buena intención, una ingenua idea, pero nada más. ¡A ese hombre atrapado en la profundidad y la oscuridad le parecerá imposible e increíble que sea mejor sufrir la injusticia que cometerla! En verdad la injusticia es un círculo de ignominia cuya fuerza centrípeta es tan grande como el poder de un agujero negro: ni siquiera los rayos de luz originados en su seno son capaces de escapar. El centro se convierte en todopoderoso. Es fácil caer en estas arenas movedizas, es fácil quedar atrapado en este agujero negro. Basta un acto de injusticia. Y cuando se está adentro, en el fondo, resulta cómodo pensar que esto es lo normal y decir que así es la vida, cuando en realidad aquello no es vida en modo alguno sino muerte. No es tanto que el hombre diga: “así es la vida, injusta y horrible, ¿qué quieres que haga?”, sino que en realidad somos nosotros, los hombres, quienes hacemos esta vida horrible e injusta. Absorbido por estas arenas movedizas, el hombre mismo se hace lodo y es incapaz de ver otra realidad. Vive y muere, pues, en ese único mundo. No habiendo más realidad que la mundana, el hombre se levanta como un dios para venerar a los fetiches.

En fin, aunque resulte duro decirlo, Sócrates tiene toda la razón. Todavía más: aún bajo el supuesto de que no hubiera otra realidad que la mundana, la sentencia: “el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes” (527e) seguiría siendo verdadera. No obstante, cuando el hoplita sostiene que el hombre en verdad bueno y honrado no puede sufrir ningún mal (527d), y no sólo lo sostiene sino además lo vive y entrega su vida para demostrarlo, nuestro Sócrates deja de ser uno más entre los filósofos griegos y deviene apóstol anticipado de la Divinidad.

Apéndice: *El Gorgias* en silogismos

Recurro a SANTAS para dar un sumario, punto por punto, de los argumentos que se desprenden de la conversación entre Sócrates y Polo, por un lado, y entre Sócrates y Calicles, por otro lado. En su magnífico libro *Socrates. Philosophy in Plato's early dialogues* (un *must* para cualquiera que indague sobre Sócrates o Platón), Gerasimos Xenophon SANTAS examina, en el capítulo VIII, el *Gorgias* como pocas veces esta obra ha sido examinada, y hace un desglose de los argumentos. Veamos.

1. Sócrates y Polo

a) Primer argumento: es peor cometer una injusticia que sufrirla

P1 Los cuerpos bellos son llamados bellos sea en función de su utilidad hacia fines determinados, sea por cierto placer si complacen a quienes los contemplan en la contemplación.

P2 De modo similar para cualquier otra cosa como formas y colores, son llamadas bellas por cierto placer o por su utilidad o ambas cosas.

P3 Lo mismo sucede tratándose de sonidos y lo relativo a la música (i.e., estas cosas son llamadas bellas por un cierto placer o utilidad o ambas cosas).

P4 Más aún, en el caso de las leyes y costumbres, su belleza radica en su utilidad o placer o ambas cosas (i.e., las leyes y las costumbres son llamadas bellas por un cierto placer o utilidad o ambas cosas).

P5 Con la belleza de los conocimientos es igual (i.e., el conocimiento es llamado bello por un cierto placer o utilidad o ambas cosas).

C1 En consecuencia, lo bello se define por el placer y el bien (utilidad). (Lo bueno es aquello que es bueno o placentero o ambas cosas.)

P6 (Lo feo es lo opuesto de lo bello.)

P7 (El mal es lo opuesto del bien, y el dolor es lo opuesto del placer.)

C2 Luego, lo feo se define por sus opuestos, el dolor y el mal. (Lo feo es aquello que es doloroso o malo.)

C3 Entonces, cuando uno de dos objetos bellos es más bello, se debe a que supera al otro en uno u otro o ambos de estos rubros: placer o utilidad (beneficio) o ambas cosas.

C4 Luego, cuando uno de dos objetos feos es más feo, se debe a que supera al otro en dolor o maldad [daño] o ambas cosas.

P8 Cometer injusticia es más feo que sufrirla.

C5 Entonces, si cometer injusticia es más feo que sufrirla, se debe a que es más doloroso, lo cual sería más feo, porque la supera [la acción de cometer injusticia] en dolor o maldad [daño] o ambas cosas [al hecho de sufrir injusticia].

P9 Cometer injusticia no supera en dolor a sufrir injusticia.

C6 En consecuencia, cometer injusticia no supera en ambas cosas, dolor y maldad, a sufrir injusticia.

C7 Entonces cometer injusticia supera en maldad [daño] a sufrir injusticia.

C8 Consecuentemente, cometer injusticia es peor (= mayor maldad) que sufrirla.

P10 Nadie preferiría el mal mayor [lo más dañoso] ni lo más feo a lo menos.

C9 En consecuencia, nadie preferiría cometer injusticia a sufrirla.⁵⁷

¿Es esto un argumento? SANTAS, apoyándose en VLASTOS, piensa que no. No niega que el argumento de Sócrates contenga algo de verdad, pero afirma que no es lo suficientemente sólido para probar la conclusión y que, en todo caso, ni siquiera resulta claro que la conclusión sea verdadera.⁵⁸ VLASTOS subraya –aclara SANTAS– que el placer referido en P1 explícitamente se limita al placer que goza en la contemplación el que ve o contempla, y entonces la conclusión inductiva de C1 sería incorrecta⁵⁹. La conclusión correcta (C1) sería esta:

C1.1 Lo bello es aquello que es útil o deleita a quienes lo ven, lo escuchan o lo contemplan.⁶⁰

57 Pp. 233 y 234.

58 P. 240.

59 P. 236.

60 P. 237.

Esto tendría repercusiones –continúa SANTAS explicando a VLASTOS– en C2 y C4, de modo que la pregunta que hace Sócrates en 475b-c (“Examinemos en primer lugar esto; ¿acaso cometer injusticia produce mayor dolor que recibirla, y los que cometen injusticia experimentan mayor sufrimiento que los que la reciben?”) sería ilegítima. La pregunta correcta debería ser:

De estas dos cosas, cometer injusticia o sufrir injusticia, ¿cuál es más dolorosa para aquellos que observan o contemplan estos eventos?⁶¹

Parece que para los mencionados *scholars* el argumento de Sócrates no refuta a Polo. SANTAS concluye:

“Desafortunadamente, aunque nos tomáramos la libertad de dar una respuesta a la pregunta correcta, lo cual sería favorable a Sócrates, el argumento de Sócrates seguiría sin éxito, pues además del error que VLASTOS señaló, hay aún otro error de algún modo paralelo. Lo que Sócrates arguye no es simplemente que cometer injusticia sea más dañoso o malo que sufrirla; más aún, él arguye que cometer injusticia es más dañoso o malo *para el que la comete que sufrirla para quien la sufre*. No obstante, sus definiciones de bello y feo, y las declaraciones que de ellas se derivan, son suficientes para sostener lo primero, pero no lo segundo.”⁶²

GUTHRIE también se pregunta si Polo ha sido refutado por Sócrates; con mayor precisión, el profesor de Cambridge cuestiona la objeción de VLASTOS –que SANTAS, como hemos visto, ha asumido casi en su totalidad– al argumento de Sócrates según el cual es peor cometer injusticia que sufrirla⁶³. GUTHRIE expone⁶⁴ que no está de acuerdo con la pregunta, ya corregida por VLASTOS, que debió formular Sócrates en 475c: “¿Qué es lo más doloroso *para los que observan o contemplan* los dos hechos [el hecho de que se cometa injusticia o el hecho de que se sufra injusticia]?” ¿Cuáles son las razones?

GUTHRIE argumenta que para los que intervienen en el hecho de la injusticia “la acción y la pasión están divididas, ya que uno actúa y el otro sufre, mientras que para el observador no hay dos hechos, sino uno, un único acto de *αδικία*. Nuestro observador no tiene posibilidad de ver a alguien robando sin ver al que le roban, de manera que no tiene mucho sentido preguntar ‘cuál de los dos hechos’ es más doloroso de contemplar.

[...]

Ofrezco este comentario –sigue GUTHRIE– sin pronunciarme acerca de los méritos de la sugerencia de VLASTOS. Estoy inclinado a pensar, sin embargo, que si alguien le hubiese recordado a

61 *Idem*.

62 P. 239.

63 La objeción de VLASTOS al argumento de Sócrates apareció en el artículo *¿Fue refutado Polo?* publicado en el número de *American Journal of Philology* (AJP) correspondiente al año 1967.

64 *Historia de la Filosofía Griega, tomo IV...* pp. 302 y 303.

Sócrates que existe un placer que se puede tener con la *posesión* de un cuerpo bello y con la *ejecución* de una pieza musical, así como con la visión y la audición de éstos, habría asentido sin ningún temor por el efecto que ello tuviera sobre su argumentación.”

Creo que GUTHRIE tiene razón. En todo caso –como él observa–, la pregunta sería “qué aspecto, de un único hecho, es más doloroso para el observador.” Aún así, la objeción de VLASTOS no sería contundente. Sigue luciendo sensata la postura de SANTAS (“la argumentación de Sócrates prueba que es peor cometer una injusticia que sufrirla, pero fracasa para demostrar que cometer una injusticia es más dañoso y malo para el que la comete que sufrirla para el que la sufre”), sin que ello implique contundencia y definitividad. Me parece que si se aceptan las premisas de Sócrates, resulta muy difícil negar que sea peor cometer una injusticia que sufrirla. Continuemos con los desgloses de SANTAS.

b) Segundo argumento: el castigo justo beneficia al malhechor (es mejor para el malhechor recibir el castigo justo que no recibirlo)

P1 Pagar la pena justa y ser castigado justamente son la misma cosa. (476a)

P2 Todas las cosas justas, en cuanto justas, son bellas, loables o admirables. (476b)

C1 En toda acción y pasión el paciente (= aquello sobre lo que se actúa) recibe un efecto de la misma naturaleza que la acción del agente (o sea, el paciente sufre algo similar al modo en que actúa el agente –e.g., si alguien corta algo profundamente, lo cortado es cortado profundamente). (Conclusión alcanzada por inducción, 476b-e)

P3 Pagar la pena justa es sufrir algo a causa del que castiga. (476d-e)

P4 Quienquiera que castiga con razón castiga justamente.

P5 Quienquiera que castiga justamente obra con justicia. (476e)

C2 Consecuentemente, quienquiera que sea castigado y pague la pena justa recibe lo justo. (476e)

C3 Cualquiera que castigue justamente realiza algo bello, loable o admirable; y quienquiera que sea castigado y pague la pena justa recibe lo que es bello, loable o admirable. (476e)

(P6 Lo bello o lo loable o lo admirable es lo que beneficia o lo que complace o ambas cosas.)

(P7 Sufrir la pena justa no complace.)

C4 Luego quien sufre la pena justa recibe un bien. (477a)

(P8 Cualquiera que recibe un bien es beneficiado.)

C5 Entonces, quienquiera que reciba una pena justa (por haber actuado injustamente) es beneficiado. (477a)⁶⁵

Empero, SANTAS descalifica esta argumentación porque, en su opinión, contiene los mismos defectos del primer argumento. Tiene razón en señalar que de este argumento no se sigue que el beneficio que obtiene quien es castigado justamente sea liberar su alma de la maldad. Se trata de un añadido. Sin embargo advierte que aún si todos los

65 Pp. 240 y 241.

argumentos de Sócrates no fueran suficientes para sostener las conclusiones, ello no impide que éstas puedan ser verdaderas y valiosas.⁶⁶

c) Tercer argumento: la injusticia (y el vicio) del alma es el mayor mal que un hombre puede padecer

P1 En lo relativo a la disposición de la riqueza, el único mal es la pobreza. (477b)

P2 En lo relativo a la disposición del cuerpo, el mal consiste en la debilidad, la enfermedad, la deformidad y otras cosas semejantes. (477b)

P3 En lo relativo al alma del hombre, hay una cierta enfermedad o mal que consiste en la injusticia, la ignorancia, la cobardía y otras cosas semejantes. (477b)

C1 En consecuencia, para estas tres cosas, riqueza, cuerpo y alma, hay tres clases de males: pobreza, enfermedad e injusticia. (477c –por adición de P1, P2 y P3)

P4 De estas tres clases de males, pobreza, enfermedad e injusticia, el mal del alma, la injusticia, es el más feo (o lo más ruin y vergonzoso). (477c)

P5 Lo que es más feo (o lo más ruin y vergonzoso) es lo más feo porque produce el mayor dolor o el mayor daño o ambas cosas. (477c –se deriva de la definición de lo feo en el primer argumento)

C2 La injusticia es el más feo de los tres tipos de males (pobreza, enfermedad, injusticia) porque supera a los otros (pobreza, enfermedad) en dolor o en daño o en ambas cosas. (477d)

P6 Ser injusto, desenfrenado, cobarde e ignorante no es más doloroso que ser pobre o más doloroso que estar enfermo. (477d)

C3 Luego la maldad del alma es el más feo de todos porque supera a los otros males en el daño desmesurado o en el daño asombroso que causa. (477e)

P7 Aquello que produce el mayor daño es el mayor mal que existe. (477e)

C4 Consecuentemente, la injusticia, el desenfreno y los otros males del alma son el mayor mal que existe. (477e)⁶⁷

El profesor de California hace las mismas observaciones en cuanto a los defectos de la argumentación que ya he citado respecto a los argumentos primero y segundo, y además formula otra objeción:

“Las tres primeras premisas se refieren a tres tipos de males, y la tercera premisa hace una comparación entre ellos; en consecuencia la palabra “todos” en C3 está limitada a las tres clases de males mencionadas –‘el más feo de todos’ quiere decir ‘el más feo de todos estos tres males’-. Pero en P7 y en la conclusión final, C4, se dice que la injusticia es el mayor mal que existe; y esto desde luego no se sigue, aunque dejáramos de lado los defectos anteriores. Lo que se sigue es que la injusticia es el mayor mal *entre los tres males mencionados*, no que la injusticia sea el mayor mal que existe entre todos los males.”⁶⁸

66 *Cfr.* p. 242.

67 Pp. 243 y 244.

68 P. 245.

2. Sócrates y Calicles

a) Primer argumento: ¿quiénes son los mejores?

Según Calicles, los fuertes son los mejores. Sócrates intentará mostrar al sofista la incongruencia de tal afirmación.

P1 Lo justo por naturaleza consiste en que el más fuerte domine al débil y posea más. (Definición de Calicles: 483d)

P2 Mejor y más fuerte son lo mismo. (488d)

P3 La multitud es por naturaleza más poderosa que un solo hombre. (La multitud = la mayoría que hace las leyes en la democracia). (488d)

C1 Las leyes de la multitud son las leyes de los más poderosos. (488d; a partir de P3)

C2 Las leyes de la multitud son las leyes de los mejores. (488e; a partir de P2 y C1)

C3 Las leyes de la multitud son bellas (admirables, loables) por naturaleza. (488e, a partir, aparentemente, de P3 y C1, bajo el supuesto de que lo justo por naturaleza es bello por naturaleza).

P4 De acuerdo con la multitud (según su opinión o conforme a sus leyes o ambos) (a) es justo conservar la igualdad (no poseer más), y (b) es más feo (más vergonzoso, más despreciable) cometer injusticia que sufrirla. (488e-489a)

C4 No sólo por ley es más feo cometer injusticia que recibirla y lo justo es conservar la igualdad, sino también por naturaleza. (489a-b; a partir, aparentemente, de P1, C1, C2, C3 y P4)⁶⁹

b) Segundo argumento: ¿el placer y el bien se identifican? (595e-497a)

P1 Los que viven felizmente experimentan (posiblemente: están en una condición) lo contrario que los desgraciados.

P2 Si estos (ser feliz y ser desgraciado) son contrarios, lo mismo debe decirse tratándose de la salud y la enfermedad: (a) un hombre no está enfermo y sano al mismo tiempo; (b) ni tampoco al mismo tiempo sale del estado de salud y de enfermedad. Por ejemplo, no se puede estar sano y enfermo de los ojos al mismo tiempo, ni salir de estos estados al mismo tiempo, pues ello sería sorprendente y absurdo; más bien se dan y se pierden alternativamente.

P3 Lo mismo debe decirse de la fuerza y la debilidad, de la velocidad y la lentitud: no se puede tener ambos (de cada par) al mismo tiempo, ni perderlos ni adquirirlos al mismo tiempo, sino alternativamente.

P4 Lo mismo debe sostenerse respecto a los bienes y la felicidad y sus contrarios (los males y la desgracia); (a) no se pueden tener al mismo tiempo, (b) ni se pueden adquirir y perder al mismo tiempo, sino que (c) se adquieren o se pierden alternativamente.

C1 Por tanto, si encontramos cualesquiera dos cosas que (a) un hombre pueda perderlas al mismo tiempo o (b) tenerlas al mismo tiempo, estas dos cosas no podrían ser el bien y el mal. (a partir de P4)

P5 (a) Tener hambre es penoso, comer mientras (cuando) se está hambriento es placentero. (b) De manera similar, tener sed es penoso y beber mientras se tiene sed es placentero. (c) Toda necesidad y todo deseo es penoso (y toda satisfacción de una necesidad es placentero).

C2 Luego, cuando uno bebe mientras está sediento, mientras siente dolor goza al mismo tiempo (¿experimenta placer?). Ocurren los dos (placer y dolor), en el mismo lugar y al mismo tiempo, sea en el cuerpo o en el alma. (a partir de P5)

C3 No es posible que alguien sea al mismo tiempo feliz y desgraciado. (a partir de P1 y P2)

C4 Luego sentir placer no es (no es lo mismo que) ser feliz, ni sentir dolor es ser (no es lo mismo que) desgraciado. Entonces, el placer es distinto del bien. (a partir de P4 (a) y C2 y C3)

P6 Al mismo tiempo cesamos de tener sed y de sentir placer en el beber. Lo mismo ocurre respecto al hambre y otros deseos y placeres.

C5 Por tanto, al mismo tiempo cesan los dolores (de tener sed u otros deseos) y los placeres (de beber u otras satisfacciones). (A partir de P5 (b) y P6)

C6 Luego los bienes no son lo mismo que los placeres, ni son lo mismo los males y los dolores. (a partir de P4 (b) y C5)⁷⁰

c) Argumento contra el hedonismo (497e-499b)

P1 El bien y el placer son lo mismo; el mal y el dolor son lo mismo (o: los bienes y los placeres son los mismo; los males y los dolores son lo mismo). (495a, 497b, 499b)

P2 Los buenos son buenos por la presencia de bondades. (497d-e, 498 d)

P3 Los valientes y los sensatos son buenos; los insensatos y los cobardes malos. (497e, 498c).

P4 Los insensatos y los sensatos experimentan placer o dolor en más o menos la misma medida (o: los insensatos no experimentan mucho más o mucho menos placer o dolor que los sensatos). (497e-498a)

P5 Cuando el enemigo se retira, los valientes y los cobardes se alegran de manera aproximada, o más los cobardes. (498ab) Cuando el enemigo se acerca, los valientes y los cobardes sufren de manera aproximada, o tal vez más los cobardes. (498b)

C1 Así, tanto el insensato como el sensato y el valiente como el cobarde se alegran y sufren de manera aproximada, los cobardes tal vez más que los valientes. (498b-c; inferencia desde P4 y P5 por conjunción)

C2 Entonces los buenos y los malos gozan y sufren de manera aproximada. (498c; inferencia aparentemente de P3 y C1, tal vez bajo el supuesto de que en la visión de Calicles sensatez y valentía son las únicas virtudes, y que sólo los valientes y sensatos son buenos)

C3 Luego son casi igualmente buenos y malos los buenos y los malos, o incluso mejores los malos. (498c; inferencia aparentemente de P1, P2 y C2)

Calicles señala –prosigue SANTAS– que no entiende lo que Sócrates dice; parece que quiere decir que no ve cómo Sócrates llegó a la conclusión, y Sócrates procede a ilustrarlo repitiendo premisas para dejar claro qué infiere de qué, y explicitando algunos pasos.

P2 (repetida)

P1 (repetida)

C4 Entonces los que gozan tienen bienes, esto es, placeres, presentes a ellos cuando gozan. (489d; inferencia al parecer del supuesto de que quienes gozan tienen placeres presentes a ellos y de P1, por substitución)

C5 Luego quienes gozan, teniendo bienes presentes a ellos, son buenos. (498d; inferencia aparentemente de C4 y P2)

C6 Los que sufren tienen males, esto es, dolores, presentes a ellos. (498d, inferencia paralela a C4)

C7 Quienes sufren dolor, teniendo males presentes a ellos, son malos. (498e; inferencia paralela a C5)

C8 Son buenos los que gozan; son malos los que sufren. (498e; inferencia de C5 y C7 por conjunción)

P6 Quienes experimentan más esto (gozo) son mejores; los que menos, menos, y los que igualmente, igualmente. (498e; esto puede sostenerse plausiblemente bajo la base de C8)

C1 (repetida)

En este punto –agrega SANTAS–, Sócrates dice a Calicles:

Reflexiona, pues, conmigo lo que resulta de nuestros razonamientos, pues dicen que es bello repetir y considerar dos y tres veces las cosas bellas.

Luego –concluye el autor–, apropiadamente Sócrates repite lo dicho:

P3 (repetida)

C5 (repetida)

C6 (repetida)

C1.1 Sufren y gozan igualmente el bueno y el malo y, quizá, aún más el malo. (499a; es una versión de C1)

C3.1 El malo resulta tan bueno y tan malo como el bueno, o el malo (resulta) más (bueno y malo) todavía que el bueno. (499a-b; la gran conclusión, pero en realidad sólo una variante de C3; presumiblemente la inferencia es a partir de C1, P3, C5, C6, C1 y P6)⁷¹