



Revista de Artes y Humanidades UNICA
Año 5 N° 10 / Mayo - Agosto 2004, pp. 74-101
Universidad Católica Cecilio Acosta • ISSN: 1317-102X

Ética, retórica y justicia en Platón

PINTO YÉPEZ, Ermila M.

*Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela*

Resumen

En este trabajo se investiga el contenido del diálogo que llevan a cabo Sócrates y tres sofistas de la época: Gorgias, Polo y Calicles, quienes fungen como interlocutores racionales. En el diálogo *Gorgias* de Platón se desarrolla, básicamente, el enfrentamiento entre los objetivos de la retórica con los de la ética. Consecuencialmente esta oposición se inscribe en una oposición más amplia: aquella que se evidencia entre la retórica, como instrumento de persuasión propia del discurso sofista, y la dialéctica como camino de la filosofía hacia la obtención de la verdad.

Palabras clave: Retórica, Ética, Diálogo, Sofística, Platón.

Ethics, Rhetoric and Justice in Plato

Abstract

In this paper, the content of the dialogue undertaken between Socrates and three sophists of his epoch: Gorgias, Polo and Calicles, who pretended to be rationalists, is studied. In the dialogue between Gorgias and Plato a clash of ideas as to the objectives of rhetoric and those of ethics is developed. As a consequence, this opposition becomes part of a greater debate, that in which rhetoric is classified as an instrument of persuasion, which is elemental in sophist discourse, and the dialectic becomes the path that philosophy uses to reach the truth.

Key words: Rhetoric, ethics, dialogue, sophism, Plato.

1. Introducción

Cronológicamente, *Gorgias* fue escrito en el año 387, cuando Platón regresó de su viaje por Italia y Sicilia, momento en el que rompe con los regímenes tradicionales imperantes y propone una política al estilo socrático. Históricamente, las ideas políticas de Platón encontraron concreción durante su estancia en Sicilia, pues éste visita por primera vez a Siracusa en 387, ciudad poblada por colonos griegos que mantenían su cultura y que ejercían la resistencia de toda la región frente a la intromisión de los pueblos no griegos.

En 387, cuando Platón llegó allí, Siracusa era teóricamente una democracia, pero de hecho estaba gobernada por un comandante en jefe anualmente reelegido, Dionisio, que era un tirano típico (esto es, no necesariamente un gobernador brutal, sino un alto funcionario en una constitución nominalmente democrática, que tenía poder absoluto) (Crombie, 1990:170).

Pero Platón se ausenta de Sicilia debido a los lujos y excesos de los italianos; consiguiendo que Dión, yerno de Dionisio, acogiera sus doctrinas y llevara una vida distinta. Cuando Dionisio II sucede a su padre, Dión cree en la influencia de Platón, para convencer al nuevo tirano de convertirse en filósofo y asumir el gobierno de la ciudad; debido a ello, Dión llamó a Platón para que expusiera sus reformas políticas y éste vuelve a Siracusa a vivir bajo la tiranía; algo incompatible con su doctrina.

Cuatro meses después, Dión fue exilado y Platón regresó a Atenas. En su ausencia, Dionisio se dedicó a la filosofía. Platón volvió a Siracusa creyendo en la conversión de Dionisio, por lo que puso en práctica su idea de que es el filósofo el que debe ocuparse de la política. Y lo intentó en Siracusa ya que, a pesar de su régimen tiránico, él entendió que era mejor intervenir en política cuando la comunidad estuviera dispuesta a aceptar los cambios; comprendiendo que un tirano puede carecer de poder, porque adolece del conocimiento de lo que es mejor; pero mediante la educación, podía imponer una escala de valores correcta para la comuni-

dad. En realidad, la meta platónica era lograr la libertad, la preservación de las leyes, la continuidad cultural y la supresión de la anarquía. Para afianzar este objetivo Platón

...estipuló que Dionisio estudiase geometría y otras asignaturas parecidas; pero seguramente no supuso que podría con ello revelarle a Dionisio la naturaleza del bien... aunque un joven gobernante con una predilección hacia el pensamiento abstracto tendrá más capacidad de perseverar al establecer un gobierno ordenado y de contener la pasión por el lujo de sus súbditos (Id., 174).

De modo que, un contexto político signado por la lucha por obtener una constitución justa y por el desorden político en el que los griegos del siglo V estaban inmersos llevó a Platón a mostrar el escepticismo que se transmiten en las páginas del *Gorgias*, siendo éste uno de los hechos que marcó la visión política de Platón. El otro suceso que contribuyó a su escepticismo fue el proceso y condena de Sócrates.

Platón no entiende cómo es posible que la democracia ateniense no comprendiera la postura moral socrática y lo condenara a morir. Algunos exégetas creen que el *Gorgias* corresponde al grupo de diálogos que tratan de reivindicar la memoria de Sócrates. Esta afirmación se sustenta, primero, porque en el contenido del diálogo están presentes las huellas del proceso seguido a Sócrates, por lo que “Sócrates en este diálogo, representa tanto al individuo histórico, como también la reflexión filosófica de Platón sobre el significado de la vida y de la muerte de Sócrates” (Kahn, 1996:125). Y segundo, porque

...la animadversión que respira toda la obra contra los oradores aduladores del pueblo, causantes de la condena del maestro nos trasladan a los años en que Platón se encontraba todavía bajo el peso del triste recuerdo y deseoso de librar a Sócrates de la injusta infamia que podía manchar su memoria (García, 1974:353).

Con esta plataforma, Platón elabora un modelo político que tiene como objetivo mejorar las condiciones éticas y políticas de la vida de los ciudadanos y la constitución del Estado, otorgándole a la filosofía el privilegio de lograrlo. El tema del *Gorgias*, según su subtítulo, es la *Retórica*. Y, aunque la búsqueda de su definición imprime unidad al diálogo, no obstante su discusión es parte de una cuestión más amplia: la naturaleza de la felicidad. A partir de allí, Platón realiza una elaboración filosófica más profunda sobre principios morales, tales como la justicia y la injusticia, el poder, la felicidad y la desgracia, la moderación y la intemperancia; y mediante ellos está abordando dos ámbitos específicos de la filosofía: la ética y la política. Platón quiso dar una respuesta ético-política a los problemas existentes, de manera que toda su filosofía se orientó hacia la organización de la ciudad —ciudad que debía integrar la virtud personal y la colectiva, ya que la virtud individual adquiere su verdadero sentido cuando se asimila al tejido social— con la intención de lograr que ésta estuviera exenta de la injusticia y del desorden. Para él, la suprema “areté” era la “justicia”, y había que luchar para lograr una ciudad justa, en la que los hombres pudieran vivir bajo un ambiente de libertad y de equilibrio. Todo el pensamiento ético de Platón está íntimamente relacionado con la comunidad, así como también

...la razón última de la acción política platónica siguió siendo esencialmente humanista: lograr la felicidad del individuo. Por supuesto que esa felicidad sólo puede lograrse mediante la suma de la felicidad de muchos en una comunidad organizada de acuerdo a ciertas ideas (Nuño, 1963:47).

Y aunque no es la cronología el punto esencial a estudiar sino la temática, sin embargo es en este contexto en el que se inscribe el *Gorgias*, diálogo en el que se desenvuelve el enfrentamiento entre Sócrates y el reto inmoralista que le propone su elenco, los sofistas Gorgias, Polo y Calicles. Sócrates se vale de “su método de argumentación característico, que consiste en una serie de preguntas y contrapreguntas (elenco) a diferentes interlocutores que sostienen alguna tesis moral positiva. Este interrogatorio, conduce nor-

malmente a la refutación del interlocutor” (Irwin, 2000:39). De manera que, a nivel del contenido, en esta investigación se quiere lograr un acercamiento al concepto y objetivos de la retórica y su relación con la ética y la política, desde la óptica de Sócrates y de sus interlocutores. Luego, es importante poner en evidencia la relación existente entre la retórica —habilidad persuasiva, como discurso propio de la sofística— representada aquí por los argumentos de Gorgias, Polo y Calicles, frente a la reflexión filosófica de Sócrates que tiene como fin último la búsqueda y obtención de los valores éticos que sustentan la vida del hombre y de la comunidad; y, por último, se pretende recoger los rasgos que definen los dos tipos de vida que se enfrentan en el diálogo: la del telos hedonista —propio de los sofistas, cuyo objetivo era la obtención del poder y el placer— frente a la vida filosófica socrática que, ante este elenco, defiende los principios morales de su estilo de vida.

2. Retórica y justicia

Sócrates inicia su indagación acerca de la retórica con Gorgias, el primer interlocutor, quien la define como el arte que utiliza al discurso con el fin de conseguir el mayor bien para los hombres. Este mayor bien de la retórica está en el poder de persuasión, que permite al hombre alcanzar su independencia y adquirir autoridad sobre el resto de los ciudadanos. En tal sentido, Gorgias afirma:

Me refiero al hecho de poder persuadir mediante el discurso, hablando ante un tribunal a los jueces; en el Consistorio, a los miembros del Consejo; en la Asamblea popular, a los miembros de la misma; y, en fin, en cualquier reunión de trascendencia ciudadana, a los que asisten a ella (Platón, 1974:453A).

De modo que la principal tarea de la retórica es la persuasión que, como el “mayor bien”, permite el poder de dominación sobre los otros; si se aprende la retórica, se está en la posición privilegiada para mandar en vez de acatar órdenes:

...con este poder tendrás al médico por esclavo, y por esclavo tendrás al maestro de gimnasia. En cuanto al banquero de que hablas, aparecerá traficando, no en su provecho, sino en provecho de otro, de ti, si puedo pronunciar discursos y persuadir a las multitudes (Platón, 1974:453A).

El peligro de la oratoria está en el hecho de que el orador persuade por la fuerza de su discurso y no por el de su razonamiento, y porque actúa en función del populacho al que quiere convencer. La preocupación de Platón se centra en el gobierno de la asamblea popular, que tiene el poder para discutir y realizar transformaciones, de modo que se abre en ella un espacio propicio para que un orador inescrupuloso pueda persuadir a una multitud.

De manera que la retórica de Gorgias, al ser persuasiva, no implica una enseñanza de lo que debe hacerse o no hacerse; ha de ser una técnica del placer y no una ciencia, y los oradores han de estar al mismo nivel de los pasteleros, que tienen la capacidad de dar placer sin saber cuánto daño pueden causar. Por un lado, Gorgias advierte que su problema estriba en la imposibilidad de transmitir el conocimiento; y esta dificultad se debe a que un arte o una ciencia han de ser definidos por referencia a su materia. Sócrates sabe que para cada materia hay una sola “techné”, de la que carece la retórica; ella no es un arte genuina, porque no tiene un método racional basado en la comprensión de su materia de estudio; no pudiendo ofrecer una explicación de por qué hace lo que hace. Ha de catalogarse como una “habilidad” empírica. Por otro lado, el hecho de que los retóricos estén al mismo nivel de los pasteleros se explica porque ambos buscan producir placer, obviando lo que es bueno para el cliente y, de esta manera, se diferencian del especialista del arte, cuyo principal objetivo es una verdadera “techné”, siendo irrelevante el hecho de que pueda complacer al público.

Gorgias está consciente de que no puede difundir el conocimiento, por lo que afirma que

...tampoco el orador ejerce una función docente sobre los tribunales y las restantes reuniones de ciudadanos en lo que concierne a lo justo y a lo injusto, sino que se limita a ins-

pirar la creencia. Y, en efecto, no puede serle factible el instruir en poco tiempo a tamaña multitud sobre cuestiones de tanta envergadura (*Gorgias*, 455A).

Pero si la retórica no sirve para instruir, “¿qué ventajas nos ofrece, Gorgias, tu magisterio? ¿En qué consiste el poder de la retórica?”. Para Platón la retórica era tan sólo una forma discursiva, cuyo contenido era secundario, ya que sólo podía ofrecer la apariencia del bien. Para la retórica la obtención del conocimiento era insubstancial; su campo de acción era el ámbito de la doxa, de la opinión, de la creencia, y no a nivel de la episteme o de la ciencia, que constituye el ámbito del conocimiento verdadero.

Al respecto, Platón afirma que todo arte o ciencia es realmente persuasivo sólo respecto al objeto que le es propio. Así como el médico, el profesor de gimnasia, el banquero, todos ellos poseen artes que procuran el bien mayor que son la salud, la belleza y fuerza de los cuerpos y la obtención de las riquezas, así la retórica, como discurso persuasivo, también podrá hablar de todo y sólo conseguirá persuadir a los que tienen un conocimiento inadecuado, a los ignorantes; no pudiendo enseñar lo justo o lo injusto porque

...lo que el sofista puede enseñar es, en el mejor de los casos, una especialidad profesional de algún género; cómo hacer algo que los hombres, en general, no pueden hacer. Pero la virtud, o la bondad, no es una especialidad de dominio restringido; su esfera de acción es el terreno total de la conducta humana (Taylor, 122).

De modo que para el arte oratorio sólo es importante utilizar la persuasión; y con ello se podrá aparecer ante el ignorante como el más sabio de los sabios; ya que no es el filósofo quien se impone, sino el retórico. Sócrates hace a Gorgias dos proposiciones:

...Si no posees el conocimiento relativo a tu magisterio, ¿dejarás de enseñar todo esto... y en cambio le preparas para que aparezca ante la muchedumbre como conocedor de esas cuestiones, a pesar de ignorarlas, y pase por bueno sin serlo? ¿O, por el contrario, te será absolutamente imposible

enseñarle la retórica, si no ha aprendido la verdad acerca de las cosas susodichas? (*Gorgias*, 459E).

La respuesta de Gorgias que asegura que sus enseñanzas procurarán la verdad es hipócrita, y está inscrita en su vergüenza, puesto que él sabe que la retórica no puede educar ni difundir el conocimiento del bien que garantiza la bondad de su uso.

Sócrates sostiene que, del mismo modo que el carpintero, el músico y el médico tienen el conocimiento que su profesión les exige, igual se exigirá para el que ha aprendido qué cosas son justas. El orador será justo y obrará justamente y no injustamente. La segunda característica de la retórica es su carácter ético; la retórica, según Gorgias, tiene como contenido lo justo y lo injusto. Sócrates sabe que la materia de la retórica está claramente expuesta: los discursos persuasivos; sin embargo su materia “es después extendida a lo que es lo justo y lo injusto, vergonzoso y admirable, bueno y malo, para abreviar el dominio moral entero” (Kahn, 1996:129).

Sócrates cuestiona a la retórica por cuanto no puede enseñar la justicia y la injusticia y presenta varios postulados que Gorgias acepta: a) Estar dispuesto a enseñar a los alumnos lo que es la Justicia y la Injusticia, si ellos carecieran de ese conocimiento; b) Que los oradores pueden emplear el poder de su arte en actos delictivos; c) Que el orador justo, por ser justo, querrá obrar justamente; y d) Que no se debe inculpar al retórico ni desterrarle de la ciudad, sino al que ha obrado utilizando su arte inadecuadamente.

Gorgias podría refutar a Sócrates si, en primer lugar, pudiera sustentar la tesis de que la retórica se apoya en convicciones morales que buscan el mayor bien para los hombres; y, en segundo lugar, si afirmara que él enseña lo que es la justicia y la injusticia, pero que no puede garantizar que sus enseñanzas hagan justos a los hombres; porque la retórica “puede comunicar un conocimiento especializado; lo que no puede transmitir es el ‘conocimiento del bien’ que dará la seguridad de que el uso que de él se haga será bueno y no malo” (Taylor, 1985:123). Cuando la retórica se utiliza de manera justa, sus consecuencias serán dignas de ser aprovechadas y el hecho de que algunas personas la utilicen de manera incorrec-

ta, no es motivo para desconfiar de ella. Pero Gorgias sabe, en primer lugar, que la retórica no es una verdadera “tecné distintivamente moral, un arte o ciencia que sabe qué es bueno o malo, correcto o incorrecto” (Ibidem); y que su limitación principal está, precisamente, en su imposibilidad de impartir el conocimiento, que adolece de una verdad que difundir. En segundo lugar, Gorgias entiende que la materia de la retórica son los discursos persuasivos, libres de valor moral; olvidando que el verdadero orador debería tratar de cambiar los deseos de la gente y no rendirse a ellos, usando la persuasión, porque su telos ha de ser eliminar la injusticia.

Polo, el segundo interlocutor, admite que Gorgias no debió aceptar la primera proposición de Sócrates y que “debió haberse mostrado indiferente a las preguntas sobre la justicia e injusticia y admitir solamente que enseñaba a las personas a ser buenos oradores, sin importar el uso posterior que hicieran de ese arte” (Gorgias, 461BC). Sin embargo, la defensa de Gorgias es negativa; porque para Sócrates la adquisición del conocimiento es indispensable para la práctica de la virtud. No puede haber una separación entre la retórica y el conocimiento del bien, porque los diálogos platónicos cumplen con el objetivo de conducir a un alma preparada hacia el conocimiento de la verdad, al mundo inteligible en el que rige la idea del bien:

...la multiplicidad de voces, los argumentos y contrargumentos, las hipótesis y los análisis dihairéticos tienen que conducir a la verdad absoluta del mundo que está más allá de las hipótesis, a la totalidad inteligible del ser. Son la Verdad y el Bien los objetivos supremos del diálogo, en torno a los que se da un acuerdo y a los que se subordinan las voces y los argumentos (Pérez-Estévez, 1992:247).

Gorgias ha aceptado un acuerdo previo. Él ha aprobado todas las proposiciones formuladas por Sócrates, movido por la vergüenza; y esto, desde la óptica socrática, lo hace inconsistente e insincero, y lo lleva a violar así los principios básicos del diálogo y de todo interlocutor racional, que sostiene “que el acuerdo consti-

tuye no solamente el fin (telos) al que tiende el diálogo, sino también el principio (arché) a partir del cual es posible que el diálogo progrese” (Calvo, 343). Y que

...el diálogo socrático-platónico, desde los mismos comienzos, tiene como finalidad, en primer lugar, probar la verdad, y en segundo lugar, poner a prueba a los mismos sujetos que dialogan. Poner a prueba a los que dialogan con respecto a la capacidad que tienen, argumentando por preguntas y respuestas, de develar la verdad. Es decir, desde los comienzos, el diálogo socrático está en función de la verdad que ha de desvelarse” (Pérez-Estévez, 1994:151-152).

Esta primera parte del diálogo tiene como objetivo plantear si es lícita la obtención del poder político mediante la persuasión que le da la retórica, a través de los discursos políticos, desvinculada de la justicia y de la moral. Así, entrando en contradicción con Gorgias, Sócrates muestra lo negativo de la retórica -al no ser realmente una verdadera “techné” moral- en el entrenamiento de jóvenes para el liderazgo y el ejercicio del poder político. El diálogo con Gorgias concluye irónicamente cuando Sócrates dice: “yo pensé que la retórica no podría nunca ser cosa injusta, puesto que se ocupa sin cesar de hacer discursos cuyo objeto es la justicia” (*Gorgias*, 461A). La respuesta de Gorgias no es sincera. Él no puede admitir, primero, que no precisa del conocimiento de la justicia, del bien o de lo noble para sus discursos persuasivos y menos para aplicarlos a su enseñanza. Charles Kahn (1996:134-135) cree que la preocupación de Gorgias es pertinente, ya que su prestigio ha sido puesto en evidencia ante la opinión pública, por ser un extranjero que educa a los futuros líderes de Atenas:

...no hay contradicción conceptual en el punto de vista de Gorgias de la retórica como un instrumento de poder político libre de valor. Pero hay una incompatibilidad personal y social entre la expresión pública de este punto de vista y la posición de Gorgias como un educador élite.

3. Retórica, poder y justicia

La segunda conversación se realiza con Polo. Sócrates comienza el diálogo definiendo la retórica no como un arte sino como una práctica, una experiencia cuya parte más importante es la adulación, que desde su óptica “es el retrato de una parte de la política. Y que la considero fea, ya que para mí es feo todo lo malo” (*Gorgias*, 463D). Para explicar el sentido de esta afirmación, Sócrates recurre, primero a la dualidad cuerpo/alma, para la cual es esencial un buen estado de salud. Para ambos existen dos artes; el arte que está relacionado con el alma lleva el nombre de política, cuya salud está íntimamente relacionada con la justicia. De manera que Sócrates niega que la retórica política constituya un arte riguroso y la define como una simple capacidad de la experiencia, cuyo objetivo principal es la adulación de las masas, porque provoca emociones placenteras. Pareciéndole además fea, porque al igual que la culinaria “pone sus miras en lo agradable, sin atender a lo mejor; no la tengo por un arte... ya que no puede dar razón alguna sobre la naturaleza de lo que procura... Yo no llamo arte a nada que sea irracional” (Id., 465A).

La pregunta de Polo acerca de si los buenos oradores son considerados gente despreciable en las ciudades por ser aduladores es muy significativa. Lleva una doble intención que se transluce en sus subsecuentes preguntas: “¿Acaso no tienen en las ciudades el mayor poder? ¿Acaso no es verdad que los oradores, como los tiranos, hacen que mueran quienes ellos quieren y consiguen la confiscación de bienes o el destierro de quienes les parece bien?” (Id., 466BC). Sócrates cree que los oradores y los tiranos carecen de poder, aunque hagan lo que les parece lo mejor; porque el hombre no quiere lo que hace sino aquello por lo que hace. Actúa en función de un telos: como

“los navegantes y cualquier clase de traficantes lo que quieren en su trabajo no es lo que hacen, porque, ¿quién va a querer navegar, peligrar y pasar trabajos?; sino más bien, creo, aquello en vistas a lo cual navegan: enriquecerse, que, mirando la riqueza, se dan a la mar” (Id., 467C).

Sócrates introduce en el diálogo las categorías bien/mal para refutar a Polo, aseverando que es con vistas al conocimiento del bien/mal, de lo correcto/incorrecto, que se debe actuar. Él dice:

...no queremos ni degollar, ni expulsar de las Ciudades, ni despojar de bienes, así, simplemente; sino queremos hacerlo en caso de que resulte beneficioso; mas si resultaren perjudiciales, no lo queremos, porque queremos lo Bueno, como afirmas tú; mas no queremos ni lo malo, ni lo que no es ni bueno ni malo. ¿Es así? ¿Te parece que digo la verdad, Polo? (Id., 468C).

Con esto Sócrates está volviendo a introducir la noción de *techné* moral, que privilegia la bondad propia del sujeto por encima de la ventaja que puede proporcionar el ejercicio de la retórica, puesto que un hombre, sea orador o tirano, al actuar bajo la creencia del bien y el mal no hará lo que quiere, ni lo que le parece bien y, en consecuencia, su poder estará mediatizado por la moral. Para Sócrates, todas las acciones se sustentan sobre lo bueno, porque es lo que queremos, y no sobre el mal; ya que el mal es involuntario, causado por la ignorancia; porque nadie que posea una verdadera *techné* moral, que posee el conocimiento del bien y del mal, actuará voluntariamente mal:

...Esto implica que todos tenemos, si bien inconsciente, un profundo y racional deseo... para la justicia y la virtud, ya que lo que es bueno para nosotros consiste en la justa y virtuosa condición del alma. Pero si carecemos del conocimiento o *techné* de la justicia y la virtud, no conocemos nuestro propio bien; somos incapaces de identificar el objeto de nuestro propio deseo racional (Kahn, 1996:139).

Sócrates aborda el diálogo desde otro ángulo, el de la felicidad y la justicia, pidiendo explicación a la afirmación de Polo de que “muchos hombres de injusto proceder son felices” (*Gorgias*, 470D). Sócrates está aludiendo a los oradores y políticos poderosos que, a pesar de cometer las mayores injusticias, como era el caso de Arquelaos, no recibían ningún tipo de castigo; y según Polo

eran felices. Sócrates, por el contrario, afirma que tanto Arquelao como cualquier otro hombre si no

...recibía el castigo adecuado a sus faltas le correspondía ser desdichado por encima de todos los restantes hombres, y que siempre el que comete injusticia es más desgraciado que el que la sufre y el que no es castigado que el que lo es. ¿No eran estas mis palabras? (Id., 479E).

Polo responde que las facultades de orador, unidas al conocimiento del momento preciso para utilizarlas en una acción benéfica, son condición importante para alcanzar el poder, la riqueza y la posición social a la que accedió Arquelao, y cualquiera que alcance esa condición será feliz. Para Polo lo importante no era la bondad de la retórica en sí misma, sino la posesión del conocimiento para aplicarla en provecho propio; de allí que su preocupación era cómo emular a Arquelao y no cómo ser justo; era más importante su admiración por la riqueza y el poder, que los medios para obtenerla.

Sócrates demuestra la inconsistencia de Polo, que creía que la justicia no era necesaria para lograr la felicidad; planteándole dos tesis a partir de interrogaciones:

¿Te parece Polo, que es mejor cometer la injusticia que sufrirla? Polo: Es peor sufrirla, a mi modo de ver. Sócrates: Dime ahora ¿qué cosa es más fea: cometer injusticia o sufrirla? Polo: Cometerla (Id., 474C).

Sócrates: ¿Y lo feo no consiste en lo doloroso y lo perjudicial? Polo: Necesariamente. Sócrates: Ea, pues, ¿no decías que sufrir una injusticia es peor, y cometerla más feo? Polo: Sí, lo decía. Sócrates: Pues bien: si aventaja el daño, el obrar injustamente será peor que el sufrir la injusticia, ¿no es eso? Polo: Evidentemente (Id., 475BCD).

En esta primera tesis vemos que Polo, en primer lugar, pudo haber aceptado la posición de Sócrates de que cometer una injusticia era peor antes que sufrirla, si se trataba de la comunidad; además de que él podría argumentar que tenía razones morales lo sufi-

cientemente válidas como para elegir las acciones bellas para la comunidad, en vez de las acciones feas e injustas. La verdadera creencia de Polo no se basa en la afirmación de que sufrir una injusticia no es peor y más feo que cometerla; como lo hemos visto en el diálogo expuesto anteriormente; puesto que él no elegirá lo que es peor y más feo en vez de lo que es mejor y menos feo; porque primero él ha asumido, con Sócrates, un acuerdo que se refuerza con la pregunta de éste,

...Polo ¿preferirías tú lo que es peor y más feo a lo que es menos? No temas responder, amigo mío; no sufrirás ningún daño. Ponte sin miedo en manos del discurso, cual si de un médico se tratara, y responde sea afirmativa, sea negativamente a lo que pregunto. Polo: No lo preferiría (Id., 475E).

Y este es un acuerdo básico que no ha sido revocado, por el cual se admite que es más feo (vergonzoso) cometer una injusticia que sufrirla. Sócrates refuta fácilmente a Polo, el cual llega a contradecirse; lo que lleva a Calicles a responder “con tono duro y airado: “no apruebo que Polo haya ‘convenido’ contigo que cometer injusticia es más feo que sufrirla. En efecto, a partir de tal acuerdo tus razonamientos lo han atrapado y reducido al silencio, sin atreverse a decir lo que pensaba” (Calvo Martínez, 1998:348). Y, en segundo lugar, porque al estar avergonzado, Polo no puede expresar sus verdaderas creencias: que la injusticia es realmente admirable y que su admiración por el poder y la riqueza es tan grande —no importa cómo se consigan— que no le permite reconocer que ellos son actos vergonzosos y deshonorosos: “no puede dar explicaciones de esta culpa moral en cuanto a placer y utilidad, porque no tiene noción de la función social de la moralidad” (Kahn, 1996:135); sino que tiene que convenir con Sócrates, porque “la verdad jamás es refutada” (*Gorgias*, 473B). Sócrates concluye que para Polo es mejor padecer una injusticia que cometerla, diciendo: “Estaba yo, pues, en lo cierto: que ni tú, ni yo, ni otro hombre alguno preferiría cometer injusticia a ser tratado injustamente, ya que aquello es un mal mayor” (Id., 475E). Y con ello afirma que ha refutado la tesis de Polo de que se puede ser feliz sin ser justo.

En su segunda tesis, Sócrates pregunta:

...¿pagar la pena correspondiente a un delito y ser castigado justamente por él son una misma cosa, a tu entender?... Pues bien: ¿puedes tú afirmar que no es bello todo lo justo, en la medida que es justo? Polo responde: Me parece que es bello todo lo justo (Id., 476D).

En esta segunda refutación, Polo está admitiendo que todo lo justo es bello y con ello está admitiendo a su vez que la felicidad es el sumo bien.

...Al refutar a Polo, Sócrates defiende su supuesto sobre la justicia: cuando sabemos lo que es la justicia, también sabremos que es bella, y si sabemos que todo lo que es bello nos resulta bueno, querremos (de acuerdo al eudemonismo socrático) ser justos (Irwin, 2000:175).

El que es castigado sufre una suerte justa al pagar la pena correspondiente, porque así mejorará su alma; ya que el castigo justamente impuesto enmienda la maldad, elimina a la injusticia, que es una maldad del alma, el más grande de los males; y entonces el hombre será más feliz, porque no tiene maldad en su alma. Sócrates recurre nuevamente a la dicotomía cuerpo/alma. Afirma que el tirano es igual al hombre que ha llegado al límite de hallarse atormentado por grandes enfermedades, pero que se niega a rendir cuentas al médico, de los males de su cuerpo; igualmente, los que huyen de la justicia observan la misma conducta

...e ignoran hasta qué punto el vivir con un alma nada sana, sino corrompida, injusta e impía, es más deplorable que poseer un cuerpo enfermo. Esa es la razón por la cual recurren a todos los medios para no ser castigados ni, en consecuencia, librarse del mayor de los males: se procuran dinero y amigos y tratan de poseer la más persuasiva retórica (*Gorgias*, 479C).

Sócrates concluye, irónicamente, que la utilidad de la retórica, en primer lugar, podría ser moral; puede servirnos, si al tomar conciencia de los delitos cometidos, tanto por nosotros como por

otras personas, en vez de encubrirlos, los hacemos ostensivos, a través de la retórica y, de esta manera, seremos libres de la injusticia. Y, en segundo lugar, no tiene utilidad para aquel que no va a cometer injusticias. Por lo que Sócrates afirma:

...Ahí tienes, pues, amigo Polo, los fines a que puede tender la retórica, según mi modo de ver; ya que para el que no va a cometer injusticias no me parece que sea grande su utilidad, suponiendo que tenga alguna, habida cuenta de que en esta conversación no se ha mostrado en ningún momento (Id., 482B).

4. Retórica, justicia y felicidad

El tercer interlocutor, Calicles, representa para Sócrates el reto moral más radical, por tres razones. La primera, porque Sócrates conoce su importancia, ya que Calicles era un retórico consumado, que además dispone de cierta cultura filosófica y tiene una experiencia práctica como político. Desde el punto de vista personal, descuella también sobre los dos representantes de la escuela retórica que le precedieron: el maestro y el discípulo; y eso lo hace un interlocutor relevante. La segunda porque, aunque Calicles cree que superará a Sócrates en el diálogo, sin embargo él sabe que Sócrates posee una fortaleza interior, construida durante su vida filosófica y sustentada sobre la superación de las contradicciones; y es con esta fuerza espiritual con la que Sócrates iniciará sus ataques. Y tercero, porque Sócrates admite con cierta ironía que en Calicles ha encontrado un regalo; ha encontrado a un interlocutor crítico plenamente cualificado (Cfr. Calvo Martínez, 1998:336); y así lo afirma:

...pienso que quien intente poner a suficiente prueba si un alma vive correctamente o no, ha de poseer tres cosas —todas las posees tú: ciencia, benevolencia y franqueza— y siempre que tú coincidas conmigo en algo en nuestra discusión, eso quedará desde ese momento suficientemente probado por ti y por mí, y ya no habrá necesidad de someterlo a otra prueba. Porque nunca asentirás conmigo respecto a ello por falta de sabiduría ni por exceso de timidez, como tampoco

por deseo de inducirme a error... Y, por consiguiente, nuestra conformidad de opinión será, indudablemente, una prueba de la verdad (Gorgias, 487DE).

Calicles empieza el diálogo refutando a Sócrates sobre la distinción entre la justicia convencional y la justicia natural. Afirmando que, “efectivamente, por naturaleza, todo lo que es peor es también más feo, como por ejemplo, el sufrir la injusticia, mientras que por ley es más feo cometerla” (Id., 483E). En su opinión, la naturaleza demuestra que es justo que el más poderoso tenga más que el inferior, y que el más capacitado tenga más que el incapaz. Pero la ley crea un obstáculo que declara que el tener más que la mayoría es injusto y feo, y a esto se le da el nombre de injusticia; y esto es posible porque la represión moral que se ejerce sobre la búsqueda del poder y del placer son convenciones que los débiles imponen a los que son sus superiores; puesto que son los débiles y la masa los que establecen las leyes, con el fin de atemorizar a los más fuertes, asegurando que es injusto y feo el tratar de conseguir más cosas que los demás.

Calicles manifiesta que, por naturaleza, se ha establecido a lo justo como la autoridad del fuerte sobre el débil; por ello, la mayor posesión de bienes ha de pertenecer a aquél, frente a la menor posesión de éste; pero, las leyes impuestas por los hombres impiden el poder de los fuertes, de tal manera que, a través de la educación y de la cultura, se les domestica y se les inculca ideales que benefician al débil:

Pero bien sé que cuando surge un hombre de natural poderoso, de una sacudida derriba todo esto, lo hace pedazos, lo esquiva y tras pisotear nuestras trampas, nuestras mentiras, nuestros conjuros y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se levanta y aparece como señor nuestro el que era esclavo, y es entonces cuando resplandece la justicia de la naturaleza (Id., 484A).

Calicles define su concepción del derecho del más fuerte, argumentando que son los intereses de los superiores los que deben fijar el criterio de justicia, porque ellos son los que tienen el conocimiento y la valentía como para llevar adelante todos los asuntos

del Estado; para ser los gobernantes. Por ello, es justo que tengan más que los demás.

Sócrates quiere saber si los gobernantes gobiernan o son gobernados; si deben tener el control no sólo de los asuntos del pueblo y del Estado, sino también el de sus propias pasiones; por ello le pregunta si los gobernantes deben gobernarse a sí mismos. Calicles, teniendo presente la superioridad del gobernante, elabora su concepción de la felicidad. A este respecto dice que lo mejor y más justo conforme a la naturaleza consiste en que el que quiera vivir bien debe dejar que sus deseos alcancen la mayor intensidad, sin reprimirlos; debe satisfacer todas sus necesidades, sus deseos, por más brutales que sean, sin necesidad de ocultarlos como lo hace el resto de los ciudadanos. Sócrates le recuerda que el verdadero dominador debe comenzar por dominar sus pasiones, debe dominarse a sí mismo. Pero, para Calicles, la igualdad entre la moderación y la simpleza es la cuestión más vergonzosa; pues una persona con autodomínio es como una roca, que no puede ser feliz; opinando que quien quiera ser feliz no debe reprimir sus deseos, sino desear que alcancen su mayor intensidad. Porque la molición, la intemperancia y el libertinaje constituyen la virtud y la felicidad; aunque él sabe que esto no está al alcance de la mayoría, ni de los cobardes, sino de los mejor dotados por la naturaleza; aquellos que han tenido el privilegio de ser hijos de reyes, o aquellos políticos que han alcanzado algún puesto preponderante, como una magistratura, o que han logrado convertirse en tiranos. Y si ellos son los mejores, son los gobernantes, ¿por qué han de convertirse en desgraciados por culpa de la justicia y la moderación, al no poder satisfacer al máximo sus deseos y no poder dar a sus amigos más que a los demás? Para Calicles son sólo convenciones humanas contrarias a la naturaleza.

Con respecto al concepto del placer, Sócrates lleva a Calicles a aceptar que lo placentero y lo bueno son una misma cosa, y que los buenos son buenos por la presencia de los bienes, y viceversa. Por lo que le pregunta: “¿No sabes que, como tú mismo dices, los buenos son buenos por la presencia de bienes, y los malos son malos por la de los males? ¿Y que bienes son los placeres, y malos los sufrimientos?” (Id., 498D). Sócrates le recuerda a Calicles que los

placeres corporales, como comer y beber, serán buenos si producen alguna excelencia física, y serán malos si producen lo contrario; por lo tanto asegura que todos nuestros actos han de estar encaminados al bien y no deben subordinarse a nada. Sócrates pregunta: “¿puede discernir todo hombre qué placeres son buenos y cuáles son malos, o hace falta recurrir en cada caso a un hombre versado en ello?” (Id., 500A). Este planteamiento lo lleva a reflexionar sobre el modo de vivir:

...(si hay que hacerlo como tú me aconsejas, o sea observando la conducta que, según tú, es la que corresponde a un hombre, hablando ante el pueblo, cultivando la retórica e interviniendo en los asuntos públicos como vosotros lo hacéis, o según vivo yo, es decir, según la filosofía) y qué diferencias hay entre la vida que Calicles aconseja y la que aconseja Sócrates (Id., 500C).

A partir de aquí se están planteando dos modos de vida distintos. El primero de ellos, el de la sofística, que descansa en la lisonja, que no es un arte sino la representación o las imágenes falsas del arte; que constituye el ideal retórico de vida, y su fin se dirige a la obtención del placer y del aplauso. El segundo modo de vida, su opuesto, es el de la vida filosófica, basada en la dialéctica. Es en este momento cuando adquiere significación la pregunta de Sócrates por el carácter de la retórica. Para él hay dos tipos de retórica: una será vergonzosa oratoria demagógica; y la otra es la dialéctica, la que tratará de mejorar el alma de los ciudadanos. Calicles trata de defender a la retórica descalificando a Sócrates, al afirmar que la filosofía es una ocupación grata en los años de juventud, pero en la edad avanzada es la ruina de los hombres. Porque

...Sócrates, ¿qué sabiduría puede haber en un arte que coge a un hombre dotado de natural talento y lo convierte en un hombre inferior, incapaz de prestarse ayuda a sí mismo, imposibilitado para salvarse o salvar a otro de los más graves peligros y expuesto, en cambio, a perder toda su hacienda a manos de sus enemigos o a vivir, por así decirlo, sin gozar de ninguna consideración en la ciudad? (Id., 486BC).

Calicles se torna apático, pero Sócrates es implacable con su teoría política. Según Sócrates, el hombre bueno encamina sus palabras hacia el bien mayor, procurando para el cuerpo un orden determinado y para el alma un orden y unas buenas proporciones; las cuales corresponden a la justicia y a la ley, ya que sus resultados producirán hombres justos y moderados. La calidad de las cosas se da en virtud de un orden y de una medida: de un arte. Y ese orden regulador de la cantidad, es un orden innato que le es propio y es lo que hace que sea bueno, lo bueno; y lo bueno es moderado. Y si el alma moderada es buena, la contraria es mala; de manera que la llamamos insensata e intemperante. En consecuencia, el hombre obrará de manera conveniente. Porque un hombre —como el que define Calicles— no logra obtener el afecto de Dios, ni de los hombres. Al carecer de la sociabilidad, no puede acceder a la vida en común, ni contar con la amistad de nadie; ya que lo que diferencia a justos e injustos está en la imposibilidad que estos últimos tienen para realizar acciones comunes. Sólo se es justo por la acción compartida que se realiza entre hombres. La injusticia se podría igualar al egoísmo individualista que impide la posibilidad de que los hombres actúen entre sí. El mejor orador es el que posee la justicia y su conocimiento; y la mayor desgracia consiste en no poder valerse contra la injusticia. Ambos deben obtener el poder extremo para protegerse de ella. Para protegerse contra el peligro de cometer injusticias, se tiene que procurar un poder y un arte. “Esa protección sólo puede ofrecerla el conocimiento y la comprensión del bien, la ‘techné política’, pues como nadie hace mal voluntariamente, todo depende de esa techné” (Id., 509D).

Pero para protegerse de las injusticias se debe plegar al sistema político imperante en su época. Expone el ejemplo del tirano que domina y que teme a todo el que se halle espiritualmente por encima de él; por supuesto no tendrá amigos, sino aduladores que alaben y censuren lo que él alabe y censure. Estos serán hombres influyentes y no se cometerá contra ellos ninguna injusticia. De manera que

...si alguno de los jóvenes de esa ciudad se preguntase: ‘¿De qué modo podría yo alcanzar un gran poder e impedir que se obre injustamente conmigo?’, ahí tiene, según parece, el camino que debe seguir: acostumbrarse desde la más tierna infancia a sentir gusto y disgusto en las mismas cosas que su dueño y a procurar parecersele todo lo posible. ¿No es así? (Id., 510D).

Pero esta imitación del tirano no le protegerá de cometer injusticias, “pues tendrá un alma perversa y corrompida, como fruto de la imitación de su dueño y del poder” (Id., 511A). Sócrates replantea los dos tipos de tratamiento del cuerpo y del alma. Uno consiste en vivir el mayor bien con rigidez, para luchar contra los placeres; el otro procura el placer, es innoble y se caracteriza por la adulación: “Calicles y Sócrates aparecen en este momento como la más perfecta personificación de estos dos tipos de hombre: el adulator y el luchador” (Jaeger, 1992:537). Por ello afirma que

...¿debemos aplicarnos a la tarea de servir a la ciudad y a los ciudadanos, procurando que sean lo mejor posible? Sin eso, como hemos visto antes, serían inútiles todos los favores que les dispensásemos, al no existir una honesta intención por parte de los que van a obtener grandes riquezas, autoridad sobre alguien o cualquier otro poder. ¿Podemos admitir esto como verdadero? (Gorgias, 514A).

Sócrates cree necesario elevar el nivel de la ciudadanía; y se ha de comenzar seleccionando a los dirigentes políticos. Esta elección ha de tener la forma de un examen, como corresponde al arte política y, además, recordar de quién lo ha aprendido. Al igual que si se tratase de un examen para un maestro de obras, o de un constructor de astilleros, de fortificaciones o santuarios públicos, se observará cuánto es el conocimiento de los aspirantes, con qué maestro estudió y si había hecho ya alguna obra que le sirviera de mérito. A este respecto Sócrates pregunta a Calicles:

...¿has hecho ya mejor a alguno de sus ciudadanos?
¿Hay alguien que, habiendo sido antes malvado, injusto, intemperante e insensato, se haya convertido en hombre hones-

to merced a Calicles, sea extranjero o ciudadano de Atenas, esclavo o libre? Dime: si alguien te hace esa pregunta ¿qué responderás, Calicles? ¿A qué hombre dirás haber hecho mejor gracias a tu trato?" (Id., 515AB).

Sócrates quiere saber el proceder de sus antepasados; por ello pregunta si Pericles ha hecho mejor o ha corrompido al pueblo ateniense. Él cree que los ha convertido en perezosos, cobardes, parlanchines y codiciosos. Sabe que a Cimón le condenaron al ostracismo, para no oírle durante diez años. Y a Milcíades, el vencedor de Maratón, le habrían despeñado, a no ser por el pritane. Por lo que concluye que si esos políticos hubieran actuado de manera justa, seguramente no habrían sido objeto de semejante trato. Según Sócrates, no ha habido en esta ciudad ningún buen político, ya que si hubieran sido verdaderos oradores, habrían utilizado la retórica de manera exitosa. Pero el fracaso fue posible porque estos famosos estadistas fueron, básicamente, servidores del estado ateniense; sin intentar cambiar las pasiones, y mucho menos imponer norma alguna, no pudiendo conducir a los ciudadanos, ni por medio de la persuasión, ni por medio de la fuerza hacia aquellas normas que habrán de hacerlos mejores. Y, en vez de cuidar el cuerpo y el alma del pueblo, por no ser gimnastas ni médicos, embotaron de grasa al cuerpo del pueblo, debilitándolo; así como tampoco les dieron prudencia y justicia, sino astilleros y fortificaciones.

... Temístocles, Pericles y los demás hicieron a Atenas poderosa y rica; pero nada hicieron por la 'moral' del pueblo; llenaron la ciudad de navíos y dársenas, no de rectitud; le dieron prosperidad mundana, pero no verdaderos ideales morales. Por esta razón se nos dice en el 'Gorgias' que, no obstante que pudieron ser buenos 'ayudantes de cámara' del público, no pueden pretender haber sido sus 'médicos', que es lo que deben ser los verdaderos hombres de Estado (Taylor, 1985:126).

Por segunda vez Calicles se siente incómodo, y por ello le dice a Sócrates "¿Te resulta imposible hablar si no se te responde?". Sócrates continúa con su disertación sobre los políticos que

afirman que sus enseñanzas conducen a los hombres a la virtud, de los que sostienen que gobernarían a la ciudad y que lo harían de la mejor manera posible. Sócrates no encuentra ninguna diferencia entre ellos. Al plantearse la necesidad de elegir uno de los modos de tratar a los hombres, adulándole, a través de la retórica, o luchando contra él para hacerlo mejor, elige el segundo, a pesar de que sabe que esta última elección lleva implícita su muerte. Él se reconoce como uno de los pocos atenienses que ejerce la verdadera política; porque sus discursos no van dirigidos a buscar el placer, sino a procurar el mayor bien. Por lo tanto, en el momento de su juicio él no hará uso de las habilidades retóricas que le aconseja Calicles, no pudiendo defenderse ante el tribunal. Sócrates no tiene miedo, ni siquiera de saber que no podrá auxiliarse a sí mismo en los términos que le plantea Calicles, ante lo cual dice:

...si fui incapaz de evitar las acciones injustas contra los hombres y los dioses, mi condena de muerte me irritaría; pero si la pena capital obedeciese a una carencia mía de retórica laudatoria, seguro estoy de que me verías soportar la muerte con entereza. Porque nadie teme el mero morir, a no ser que sea un hombre completamente insensato y cobarde. Es el obrar injustamente lo que tememos, ya que el mayor de todos los males es que el alma llegue al Hades con una inmensa carga de delitos (Gorgias, 522E).

5. Conclusiones

El diálogo *Gorgias* es, en sí mismo, un verdadero ejemplo del arte oratorio que se desea cuestionar, en el que Sócrates hace ostensivo su verdadero dominio del lenguaje y su poder de convencimiento. Como producto de la reflexión que la lectura del diálogo nos ha dejado, se encuentra el hecho de que uno de los principales objetivos de Platón fue preservar la memoria de Sócrates como principal defensor del respeto tradicional por la justicia, que había sido puesta en evidencia en favor del derecho natural del “mejor hombre”, y que era condición necesaria para acceder al gobierno. Y hacemos esta afirmación porque el tema principal que da

sentido al diálogo gira en torno a la elección entre dos tipos de vida: un tipo de vida cuya finalidad principal es la obtención del poder y del placer, expresada a través de los discursos sofistas de Gorgias, Polo y Calicles: la del telos hedonista. El otro tipo de vida, que tiene como objetivo supremo el bien moral y que Sócrates expresa a través de su discurso filosófico. De manera que la verdadera intención de Platón al escribir el diálogo fue justificar la integridad moral de la vida socrática; y, a través de ello, formular, lógicamente, los principios de ética y de política que explicitan una crítica demoledora a la doctrina sofística.

En *Gorgias*, Sócrates defiende sus principios ético-políticos, su modo, su estilo de vida, frente a los ataques de sus tres interlocutores sofistas: Gorgias, Polo y Calicles. Con Gorgias, Sócrates trata de vincular el poder de la oratoria con la responsabilidad moral que lleva implícita su uso. Polus siente gran admiración por aquellos que acceden al poder por medios inmorales o criminales; y Calicles, que tiene una concepción de la justicia y de la moralidad diferente a la de Sócrates.

Si atendemos al contenido de las tres refutaciones, se ha de admitir que los postulados sofistas frente a la opción filosófica socrática son negativos; porque sus discursos traslucen las incoherencias y contradicciones que hay en la doctrina que sustenta el modo de vida moral de sus interlocutores, frente a la fuerza ética del discurso socrático. En opinión de Charles Kahn (1996), la vergüenza de la que es víctima cada uno de los interlocutores —puesto que cada uno de ellos concluye su actuación bajo el rasero de la vergüenza— es fundamental para entender el sentido último del diálogo. Vergüenza que se hace ostensible en la violación del acuerdo que los dialogantes Gorgias, Polo y Calicles hicieron con Sócrates y con la verdad. Sócrates admite que

Gorgias y Polo son sabios y amigos míos, pero un tanto faltos de sinceridad y más vergonzosos de lo debido. ¿Quién puede dudarlo? Ambos han llegado a tal grado de timidez, que precisamente por eso se han resignado uno y otro a contradecirse cada cual a sí mismo en presencia de muchos hom-

bres, y eso que los asuntos tratados eran de la mayor importancia (Id., 487D).

Este acuerdo es relevante, primero, porque es un pacto asumido con la verdad que le garantizará el buen vivir; es decir, una vida moral racional. Y segundo, porque

...el acuerdo consigo mismo es la concordancia entre las tesis compartidas y acordadas en el diálogo y las tesis que uno mantiene; en su vertiente pragmática, es la concordancia entre el modo personal de vivir y las normas asumidas por uno mismo en el acuerdo con los demás participantes en el diálogo (Calvo Martínez, 1998:341).

Con el primer interlocutor, Platón trata de diferenciar la filosofía de Sócrates, de la retórica de Gorgias, a través del concepto de “techné” moral; obligándolo a decir, primero, que la materia de la retórica es lo justo y lo injusto; y segundo, que el orador no necesita tener el conocimiento o episteme, sino la habilidad para persuadir; la mera opinión o doxa. Pero,

...quedarse definitivamente en la opinión es quedarse en un conocimiento imperfecto sin posibilidad de alcanzar la verdad epistémica del ser. Se entra, incluso, en el reino oscuro y tenebroso del error... el conocimiento dialéctico o frónesis, en cambio, nos lleva a conocer a plenitud la totalidad del ser... cuyo origen y causa, a su vez, se encuentra en la unidad absoluta de la idea de Bien (Pérez-Estévez, 1994:27).

Pero, posteriormente, Gorgias

...vacila en la cuestión de si el orador mismo debe poseer ese conocimiento. Es la voluntad de Gorgias de pedir tal conocimiento para el orador lo que finalmente lo mete en problemas. Y cuando Polus entra en la conversación en defensa de Gorgias, comienza por renunciar a esta petición. Así, Sócrates puede basar su propia explicación de la retórica, sobre la suposición de que la retórica no es realmente una ‘tecné’ después de todo, ya que ni posee, ni expresa conocimiento de la materia relevante (Kahn, 1996:129).

En Gorgias hay una doble inconsistencia con respecto a la retórica. La primera, refleja la incapacidad de la retórica para transmitir el conocimiento de lo justo e injusto, porque su campo del conocimiento es limitado; mientras que el conocimiento de la moralidad corresponde al ámbito de la naturaleza humana. Ya que, por pertenecer “al dominio de la moralidad, debería haber un genuino ‘tecné’ con precisamente esta competencia... Esto es lo que Sócrates llama ‘politike’, el verdadero arte de las políticas, del cual la justicia (dikaiosyne) constituirá un arte principal. La segunda inconsistencia apunta a que Gorgias carece del conocimiento de los fines; es decir, el telos moral que debe tener la retórica y que implica una responsabilidad moral inmanente.

...Está claro que Platón opinaba que los profesores especializados en retórica ejercían una mala influencia; al enseñar la habilidad en la oratoria sin dar al mismo tiempo una enseñanza explícita acerca del uso que debe hacerse de esta habilidad, fomentaban que el alumno se concentrara en los medios y que olvidara los fines (Crombie, 1990:210).

De modo que su vergüenza es determinante frente a la opinión pública, puesto que él es el educador de los futuros líderes políticos de Atenas. “En contra de Gorgias, Sócrates muestra que alguien que está entrenando hombres jóvenes para el liderazgo y el poder político, no puede negar públicamente la responsabilidad moral, por el uso que es hecho de su entrenamiento” (Id., 8).

Con el segundo interlocutor, la vergüenza deviene de la afirmación de Polo de que hacer injusticia es más vergonzoso que sufrirla. Por lo tanto, las afirmaciones de Calicles son esclarecedoras. Calicles acusa a Sócrates de demagogo por haber llevado a la contradicción y a la vergüenza tanto a Gorgias como a Polo. La contradicción y vergüenza en Gorgias se muestra cuando, al preguntarle si, en caso de recurrir a él con intención de aprender la retórica alguien que no conociese lo que es justo él se lo enseñaría, Gorgias sintió vergüenza y afirmó que lo haría. Igualmente, afirma Calicles, yo desapruebo la concesión que te ha hecho Polo de aceptar que cometer injusticias es más feo que sufrirlas; de manera que le

has tendido la misma trampa que a Gorgias, por lo que ha sentido vergüenza de decir lo que pensaba; y por ello ha quedado reducido al silencio. Calicles será derrotado también al aceptar la equivalencia entre lo bueno y lo placentero; es decir que “si el placer y lo bueno no son distintos, no habrá bases para la superioridad moral de hombres valientes sobre cobardes, a la cual Calicles está entregado” (Kahn, 1996:137) y porque acepta como necesaria que la represión del placer es mejor para el alma.

Por tanto, reiteramos que, aunque el eje central del diálogo *Gorgias* es una confrontación entre la retórica y la ética, sin embargo, dentro de esta visión de la ética, subyace una crítica sobre la conceptualización lingüística presente en el diálogo. En *Gorgias* hay una teoría que sustenta ese lenguaje; hay un desafío, un reto entre dos concepciones del lenguaje. Una es la expresión lingüística representada por la retórica, nutrida por la doctrina sofista, que pretendía dialogar y utilizaba el método de las preguntas y las respuestas:

...el diálogo de los sofistas, tal como lo demuestra en el Eutidemo, es un diálogo vacío, sin contenidos, un juego de palabras que tiene como objetivo demostrar cualquier cosa y vencer el contrario (278b). Es un pseudo-diálogo. El diálogo de la heurística no dice relación alguna con la verdad y por eso llega a sostener que no existe el decir falso y, en consecuencia, no existen ni la falsedad ni la ignorancia (286c-d). Y si no existe el decir falso, ni la falsedad, tampoco existe su correlato el decir verdadero y la verdad. Verdad y falsedad se identifican y ambos desaparecen en ese horizonte de la heurística de los sofistas que queda reducida a un simple juego de palabras sin relación alguna con las cosas en sí y la verdad (Pérez-Estévez, 1994:14).

La otra corresponde al discurso filosófico, representado por Sócrates: la dialéctica, que aspira a la totalidad del saber y que se sustenta sobre la filosofía; puesto que accedemos al conocimiento de la verdad sólo por medio de la dialéctica, que se remonta a la idea del Bien; ya que

...sin la religación del universo sensible e inteligible a la Idea de Bien, el ser y la verdad del conocer serán incom-

pletos, parciales y derivados. El fin de la dialéctica es el conocimiento de la totalidad del ser desde su origen del Bien hasta la última derivación de los reflejos y de las sombras, y con ello la verdad absoluta en la que no cabe el menor resquicio de error o de duda (Id., 20).

De estas dos concepciones del lenguaje, es la retórica la que sale atacada por Platón, quien entendió que no podía existir una correlación entre la retórica y las normas morales, ya que la concibe como la vía para la obtención de fines inmorales. Frente a esta retórica de los sofistas, está el discurso socrático que, como discurso, unifica ética y política, que tiene como fin último la búsqueda de la felicidad humana y la del estadista-filósofo. Podemos concluir que la ética platónica culmina así en una política, ya que para Platón era importante lograr la felicidad y la justicia para todos los hombres.

Referencias

- CALVO MARTÍNEZ, T. (1998). "Diálogo y racionalidad: el modelo socrático". En: *En torno a Aristóteles*. España. Universidad de Santiago de Compostela.
- CROMBIE, I. M. (1990). *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid. Alianza.
- GARCÍA Y., F. (1974). "Preámbulo a Gorgias". En: *Obras Completas*. Madrid. Aguilar.
- IRWIN, T. (2000). *La ética de Platón*. México. UNAM.
- JAEGER, W. (1992). *Paideia*. Colombia. FCE.
- KAHN, Ch. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge. Cambridge Univ Press.
- NUÑO, J. (1963). *El pensamiento de Platón*. Caracas. UCV.
- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1992). "Hermenéutica, Diálogo y Alteridad". En: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIX. Salamanca.
- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1994). "Diálogo y Alteridad", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXI. Salamanca.
- PLATÓN. (1974). *Obras Completas*. Ed. de F. García Y. Madrid. Aguilar.
- TAYLOR A., E. (1985). *El pensamiento de Sócrates*. México. FCE.