



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y  
HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

---

## ***EL GORGIAS***

Informe Final para optar al grado de  
Licenciado en Humanidades con mención en Filosofía

**ANDRO ZVONKO PERIC VON BERGEN**

Profesor Guía: Héctor Carvallo Castro

---

Santiago, Chile

2005

## TABLA DE CONTENIDOS

Introducción.....	3
Gorgias.....	5
Polo.....	8
Calicles.....	12
Consideraciones finales.....	24
Bibliografía.....	25

## INTRODUCCION

Podríamos decir que la filosofía de Platón consiste en la suma del discurso de todos los interlocutores de sus diálogos.<sup>1</sup> Platón, en efecto, nos dejó su legado filosófico en forma de diálogos que surgen de la vida real, de situaciones concretas. A diferencia de Sócrates, Platón escribió. Y aunque los escritos tengan la terrible propiedad señalada en el *Fedro* “ (275d) δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἕρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἔν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεί”;<sup>2</sup> son lo único que tenemos para interpretar lo que quiso decir. Quizás el vigor metódico que da vida al platonismo<sup>3</sup> esté apoyado en el diálogo como forma de escritura. Intentaremos hacer la lectura de un diálogo, el *Gorgias*, pero lo haremos guiándonos con una clave, en una dirección que está plasmada en el siguiente texto: “ἐγὼ ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἶός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων οἰάπερ εἴωθα, ὅτι ‘ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμωτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνη ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα, [29e] καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις;’ καὶ ἐὰν τις ὑμῶν ἀμφισβητήσῃ καὶ φῆ ἐπιμελεῖσθαι, οὐκ εὐθύς ἀφήσω αὐτόν οὐδ’ ἄπειμι, ἀλλ’ ἐρήσομαι αὐτόν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω, καὶ ἐὰν μοι μὴ δοκῇ κεκτῆσθαι ἀρετήν, [30a] φάναι δέ, ὄνειδιῶ ὅτι τὰ πλείστου ἄξια περὶ ἐλαχίστου ποιεῖται, τὰ δὲ φαυλότερα περὶ πλείονος. ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ ὅτῳ ἂν ἐντυγχάνω ποιήσω, καὶ ξένῳ καὶ ἀστῶ, μᾶλλον δὲ τοῖς ἀστοῖς, ὅσῳ μου ἐγγυτέρῳ ἐστὲ γένει. ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε, καὶ ἐγὼ οἶομαι οὐδέν πῶ ὑμῖν μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν

<sup>1</sup>Lledó, E. et al. «Introducción general». *En su: Platón, Diálogos I : Apología, Critón, Eutífrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid, Editorial Gredos, 1981.

<sup>2</sup>“Se creería que hablan como si pensarán [las palabras escritas], pero si se les pregunta con afán de informarse sobre algo de lo dicho, expresan tan sólo una cosa que siempre es la misma.” (4), p. 366.

<sup>3</sup>(2), p. 165.

ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν. οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων [30b] ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται.”<sup>4</sup>

Teniendo presente este retrato de Sócrates veremos como en el *Gorgias* persiste la imagen de Sócrates, la unión de su vida su misión y su pensar, como el modelo de vida filosófico por excelencia a partir del cual se despliega la filosofía platónica.

---

<sup>4</sup> « Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando , diciéndole lo que acostumbro: ‘ Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿ no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible? .» Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, yo voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible.” (10), p.168

## GORGIAS

En el *Gorgias* encontramos a Sócrates enfrentado sucesivamente a tres interlocutores. Sutilmente se irá incrementando la tensión dramática a través de Gorgias, Polo y Calicles, en la medida en que se radicalizan sus tesis, para llegar a la oposición final entre Sócrates y Calicles, que pone de manifiesto un antagonismo vital, que marca un clímax de *pathos* admirable para culminar con la narración de un mito sobre el juicio de los muertos.<sup>5</sup> El primero de éstos es Gorgias, el famoso orador y maestro de retórica que dice poder hacer oradores a otros (449b). Sócrates, que desea saber cuál es el poder del arte (ἡ δύναμις τῆς τέχνης) que enseña Gorgias y qué es lo que enseña (διδάσκει), mediante preguntas va encerrando a Gorgias hasta hacerlo contradecirse a sí mismo. Luego de ciertas vacilaciones Gorgias reconoce que el bien del que él es artífice, siendo su arte la retórica, es ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces, a los consejeros y al pueblo en cualquier reunión que se trate de asuntos políticos(452e). Este es el mayor bien, que les procura la libertad a los hombres y les permite dominar a los demás (τοῦ ἄλλων ἄρχειν) en la ciudad (πόλει). Ya aquí, podemos ver retratada la decadencia de Atenas y la contingencia política que Platón denuncia.<sup>6</sup> No podemos ver en el *Gorgias*, sólo una crítica personal a ciertos individuos, si bien perfectamente pudieron haber sido en realidad “enemigos de la filosofía” y es muy probable que Platón haya intentado atacar y desenmascarar a retóricos, sofistas y erísticos como un peligro para la *polis*. También podemos imaginarnos las intenciones de Platón, al escribir este diálogo, como una defensa de “las intuiciones básicas de la ética socrática”<sup>7</sup>. Nos interesa recalcar que, sin intentar dirimir el problema, como señala Gómez Lasa<sup>8</sup>: “El ataque frontal que emprende Platón con la publicación del *Gorgias* no es el fruto de una supuesta rivalidad y competencias profesionales. Enseñanza de la retórica versus enseñanza

---

<sup>5</sup> “ Nowhere are the philosophic and dramatic components in Plato’s art more powerfully blended than in the confrontation here between Socrates and his three successive interlocutors” (9), p.125

<sup>6</sup> “The *Gorgias* thus lies on a direct line of moral concern that leads from the *Apology* and *Crito* to the *Republic*, a concern with the defense of Socratic morality in the face of a radical challenge from the spokesmen for moral cynicism and *Realpolitik*” (9), p.127

<sup>7</sup> Cf. (6), pp.131-132.

<sup>8</sup> (5), p.51

de la filosofía. Dos escuelas que buscan aumentar la matrícula de alumnos”. Luego de reconocer que la retórica es artífice de la persuasión (455a) que da lugar a la creencia (πιστευτικῆς), sin el saber (ἄνευ τοῦ εἰδέναι) sobre lo justo y lo injusto, Gorgias, motivado por las preguntas de Sócrates acerca del provecho que se obtiene con este arte, alaba la omnipotencia de la retórica que tiene bajo su dominio la “potencia de todas las artes” pues, en cualquier asamblea, por la persuasión del retórico, será éste elegido antes que cualquier otro profesional, sea médico, constructor o zapatero, pues no hay materia sobra la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que otro. Empero, es preciso utilizar la retórica como los demás medios de combate (ἄλλη πάση ἀγωνίᾳ), que pueden ocuparse tanto para bien como para mal, así no debemos culpar al maestro de gimnasia o esgrima si el alumno que se ha robustecido golpea a la madre o a algún amigo. Es decir la retórica sería moralmente neutra. Sin embargo, se admite la intención de que se emplee justamente tal arte de combate (456e-457c) (δικαίως χρῆσθαι; ἐπὶ δικαίου χρείᾳ). En seguida admitirá, que si un discípulo no supiese la verdad sobre lo justo (δίκαιον) y lo injusto (ἀδίκον), lo bello (καλὸν) y lo feo (αἰσχρὸν), lo bueno (ἀγαθὸν) y lo malo (κακόν), él podría enseñárselo. Sócrates ha llevado el diálogo donde el quería llegar, ya que haciendo reconocer a Gorgias que el conocimiento de un oficio nos vuelve expertos en ese oficio y por tanto, el que ha aprendido la construcción es constructor, el que ha aprendido la música es músico. Del mismo modo el que ha aprendido lo justo es justo y el justo obra justamente (460b-c). Gorgias, así las cosas, se contradice, pues el afirmar que él enseñaba lo justo implicaría que la retórica no puede ser utilizada mal, ya que quien aprende lo justo es justo y esto es incoherente con la afirmación anterior de la neutralidad de la retórica y de la posibilidad de que alguien la utilice mal. En este punto irrumpe Polo, el discípulo de Gorgias.

No hay contradicción conceptual en la visión de la retórica como instrumento moralmente neutro (value-free) de poder político. La incoherencia se produciría, según Kahn,<sup>9</sup> en el ámbito personal y social entre la expresión pública de esta visión de la retórica y la posición de Gorgias como educador extranjero de la elite y

---

<sup>9</sup> (9), pp. 134-135.

futuros líderes de Atenas. Por otro lado ver en el pudor y vergüenza de admitir que no podía enseñar lo justo, la causa de la contradicción, e intentar salir ileso desvinculándose de su afirmación, del modo como lo afirma Polo, traería otros problemas a Gorgias. Pues, en caso de ser indiferente frente a lo justo y desechar la afirmación de que también enseñaba lo justo, debilita su defensa que hace de la retórica, pues si los oradores aprenden retórica sin aprender lo justo no podemos confiar en que velen por el bien público, se debilita su poder persuasivo, y además enseñar retórica sabiendo que se puede hacer un mal uso de ésta, y no hacer nada, daría razones como para culparlo.<sup>10</sup> Hay que destacar también, que la desconcertante afirmación de que quien conoce lo justo es justo, viene dada en principio por la paso del ámbito técnico al moral y por tanto, al ser una analogía, digno de alguna sospecha. Podríamos decir que está implícito aquí, que el conocimiento es suficiente para la virtud o que está implícito lo que se ha llamado el intelectualismo socrático. Sin embargo, no podemos decir, taxativamente, que la inferencia socrática sea inválida.<sup>11</sup> En ésta, como en las siguientes refutaciones socráticas el énfasis del examen está puesto sobre las personas. Sócrates agujoneaba como un tábano a los “ciudadanos” mismos, no ponía a prueba sentencias aisladas.

---

<sup>10</sup> Para profundizar en estos argumentos cf. (7), pp. 169-171.

<sup>11</sup> Sobre esta controversia cf. (6), p. 224, n.153.

## POLO

Polo toma la palabra y atribuye el fracaso de Gorgias a la vergüenza que sintió éste (ἡσχύνθη) al concederle a Sócrates que el orador no conoce lo justo, lo bello y lo bueno y haber añadido que enseñaría esto a un discípulo. Sócrates le ofrece a Polo interrogar o responder, Polo elige interrogar, y con ello, vemos como se empiezan a estructurar las convicciones socrático-platónicas. Para Sócrates la retórica no es un arte (τέχνη) sino una práctica o destreza (ἐμπειρία) de producir (462c) cierto agrado (χάριτος) y placer (ἡδονῆς). La τέχνη se concibe siempre en función a una práctica, es un saber productivo que “hace referencia a toda profesión práctica basada en ciertos conocimientos especiales y, por tanto, no sólo a la pintura y a la escultura, a la arquitectura y a la música, sino también y acaso con mayor razón aún, a la medicina, a la estrategia de guerra o al arte de la navegación”.<sup>12</sup> Se diferencia de una simple rutina o práctica por tener conocimientos seguros. En 465a tenemos una caracterización de la τέχνη. Ésta, tiene que apuntar, aspirar (στοχάζεται) a lo mejor del objeto en que recae; debe poseer un conocimiento racional (λόγον) de la naturaleza (φύσιν) de su objeto, y poder decir la causa (αἰτίαν) de sus procedimientos, es decir dar cuenta de sus actividades. No merece ser llamado arte algo irracional (ἄλογον πρᾶγμα). La medicina es el modelo que Platón presenta en este análisis esencial del arte, Jaeger<sup>13</sup> enfatiza este punto, pues de aquí arranca la denominación de bienestar o estado saludable (εὐεξίαν) que Sócrates refiere tanto al cuerpo como al alma y la idea de cuidado o terapia del alma y el cuerpo. En efecto el médico restaura la salud del enfermo, lo que es un bien, y conociendo la naturaleza de la enfermedad y del remedio puede explicar porque receta tal medicamento para tal enfermedad. La importancia del arte en el ámbito práctico-moral como un saber sólido es muy relevante al considerar que “en otros diálogos socráticos de Platón la τέχνη aparece también como el modelo decisivo para la aspiración de saber de Sócrates, cosa que se explicará perfectamente quien tenga presente que el objetivo final de

---

<sup>12</sup> (8), p. 515.

<sup>13</sup> (8), pp. 514-117.



esta aspiración a la exactitud del saber es para Platón, en última instancia un objetivo práctico, a saber: el arte político”<sup>14</sup> Mucho más adelante, en 521d Sócrates dirá que cree ser uno de los pocos atenienses , sino el único que se dedica al verdadero arte de la política (ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνη). En *Critón* 48a se alude a este arte cuando dice Sócrates que hay que preocuparse de lo que dice el entendido sobre cosas justas e injustas, no de lo que dice la mayoría. Sócrates, ahí, no se muestra aún como el poseedor de tal arte pero ya en el *Gorgias* hay una postura más definida acerca del “artista político” que prelude al filosofo-rey de la *Republica*<sup>15</sup>. En el *Eutidemo* se vislumbra también este arte: “Era menester que este arte hiciese sabios (σοφούς) a los ciudadanos y partícipes del conocimiento, si en efecto quería convertirse en el único arte que ,siendo útil, brindase además felicidad (εὐδαιμόνας)”.<sup>16</sup>

Sócrates había considerado haber una cierta ocupación, faena (ἐπιτήδευμα) que no era ciertamente arte y que lo principal de ella era la adulación (κολακείαν). Esta ocupación exige un espíritu certero, atrevido y por naturaleza hábil para el trato con los hombres (ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις). Esta caracterización psicológica está vivamente presente a lo largo del *Gorgias*. A continuación Sócrates presenta una clasificación de artes y destrezas en relación con el cuerpo y el alma. El arte que se ocupa del cuidado del cuerpo, se divide en gimnasia y medicina (ιατρικήν), siendo la primera reguladora del cuerpo sano y la segunda correctora del cuerpo enfermo. Debajo de estas artes se ocultan (ὑπόκειται) como partes de la adulación la cosmética y la culinaria que no se ocupan del bien, (βελτίστου οὐδὲν φροντίζει) y fingiendo ser las artes correspondientes, producen engaño por medio de lo agradable. Por otra parte, el arte que se ocupa del cuidado del alma es la política, que se divide en legislación, (νομοθετική) como reguladora del alma sana, y justicia, (δικαιοσύνην) como correctora del alma enferma. A su vez, de igual modo, se ocultan bajo éstas la sofística y la retórica que fingiendo saber lo saludable para el alma humana lo desconocen. Estas prácticas lisonjeras no tienen pues un conocimiento de su

---

<sup>14</sup> (8), p. 515.

<sup>15</sup> (9), pp.130-131.

<sup>16</sup> (11), p. 244. (292 b-c).

objeto, proceden por medio de la experiencia aspirando a lo agradable sin apuntar a lo mejor del alma, en el caso de la sofística y la retórica, o del cuerpo, en el caso de la cosmética y la culinaria. Son pues perjudiciales, falsas, innobles y serviles (κακοῦργός τε καὶ ἀπατηλὴ καὶ ἀγεννῆς καὶ ἀνελεύθερος). A Polo le interesa dejar de manifiesto que los buenos oradores son bien considerados y ostentan el mayor poder en la ciudad pero Sócrates, no los considera poderosos. El buen orador sería alguien capaz de convencer a los ciudadanos en la Asamblea y tribunales, Polo ve en ese hombre un tirano que gobierna sin limitaciones constitucionales. En la Atenas democrática del siglo V un estadista necesitaba ser ante todo un orador<sup>17</sup>. Sócrates afirmará que los oradores son los que menos poder (466b) tienen en la ciudad. Esta desconcertante paradoja y las que siguen, por lo general, tienen una intención filosófica, cumplen la función de estimular las reflexiones filosóficas de quienes las escuchan, son así, un medio de expresión filosófica.<sup>18</sup> Cuando Polo acepta que tener poder es un bien para quien lo posee cae en las redes de Sócrates que distinguirá entre hacer lo que les parece (δοκῆ) ser mejor a los oradores (tiranos) y lo que quieren (βούλωνται). Lo que se quiere (βούλεσθαι), estima Sócrates, es aquello por lo cual (οὗ ἕνεκα) se hace algo, el fin por mor del cual se hace tal cosa, no lo que en cada ocasión se hace, como el paciente que toma una medicina, que no quiere lo que hace, sino aquel bien por lo que lo hace. La voluntad sólo puede tener por objeto un verdadero bien, a diferencia del antojo arbitrario, que persigue un bien aparente. Es posible, confirma Sócrates, que un hombre haga en la ciudad lo que le parezca bien, como en el caso de los tiranos condenar a muerte o despojar de bienes, sin que esto lo convierta en poderoso pues no se está haciendo un bien si hace lo que no quiere (en sentido de voluntad real que tiende a un bien no sólo aparente). Polo considera envidiable al hombre que, independientemente de si actúe justa o injustamente, pueda hacer lo que se le antoje en la ciudad (468e). El mayor mal para Sócrates, es cometer injusticia y la felicidad consiste en ser bueno y noble (καλὸν καὶ ἀγαθόν), es decir, ser justo. Ésto es suficiente y necesario para ser feliz, quien es malvado e injusto es desgraciado (ἄδικον καὶ πονηρὸν ἄθλιον). Como Polo se resiste a conceder esto y afirma más adelante (474c), que es peor recibir injusticia que cometerla pero que

---

<sup>17</sup> *ρήτ* *ωρ* significaba también político.

<sup>18</sup> (8) p.517.

cometerla es más vergonzoso (αἴσχιον), Sócrates busca demostrar la inconsistencia de Polo, mostrando que si algo es más vergonzoso entonces debe ser peor. Lo que hace, es definir lo vergonzoso (αἴσχροον) en sentido moral de la palabra con sus otros dos sentidos, estético e instrumental ya sea por separado o juntos.<sup>19</sup> Si cometer un acto injusto es más vergonzoso (sentido moral), lo será por producir mayor dolor (sentido estético), mayor daño (sentido instrumental) (κακῶ) o ambos. Como cometer una injusticia no es más doloroso (λυπηρότερόν) que padecerla lo será por el otro término de la disyunción, y concluye que es peor cometer injusticia, por ser más dañoso. La validez del argumento socrático ha sido debatida por los especialistas<sup>20</sup>, sin intentar dirimir la controversia, siguiendo a Kahn, enfatizamos el rol de la vergüenza, pues Calicles atribuye la derrota de Polo al mismo motivo que antes Polo había atribuido a la refutación de Gorgias, pero en este caso, la vergüenza es la de asumir abiertamente que la injusticia es admirable.

---

<sup>19</sup> Cf. (6), pp.158-160.

<sup>20</sup> (6), pp.160-161; (7), p.174.

## CALICLES

Calicles no puede creer hasta dónde ha llevado la conversación y le pregunta a Sócrates si habla realmente en serio (482b-c). “Pues si hablas en serio y es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario a lo que debemos?”<sup>21</sup> Tenemos aquí una primera impresión de la vida filosófica que anticipa el “mundo al revés” de Hegel. Desde el sentido común, desde la “sana razón humana” Sócrates no parece estar hablando en serio. Hay aquí una propuesta revolucionaria, una concepción de la vida opuesta a la predominante en los tiempos de Sócrates y Platón, y podríamos decir opuesta a nuestros tiempos, que convierte, entre otras cosas, al *Gorgias* en un diálogo tan vigente. Esta contraposición entre vida filosófica en Sócrates que ama (ἐρῶντε) la filosofía y Calicles que ama al pueblo de Atenas (Αθηναίων δήμου) se despliega a lo largo del último acto del drama del *Gorgias*, tomándolo como una obra dramática. Si Calicles no puede refutar y demostrar que cometer injusticia y no sufrir castigo, cuando se es culpable, es el mayor de todos los males entonces “Calicles mismo, oh Calicles, no estará de acuerdo contigo, sino que disonará de ti durante toda la vida”<sup>22</sup>. Sócrates prefiere que su lira esté desafinada, que desentone de él (ἀνάρμοστόν τε καὶ διαφωνεῖν) y que muchos hombres lo contradigan antes que contradecirse a sí mismo y estar en desacuerdo consigo mismo (ἀσύμφωνον). Por su parte la filosofía siempre dice lo mismo (ἀεὶ τῶν αὐτῶν). En el *Laques* encontramos, espléndidamente expresada esta idea por Laques: “ὅταν μὲν γὰρ ἀκούω ἀνδρὸς περὶ ἀρετῆς διαλεγομένου ἢ περὶ τινος σοφίας ὡς ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς καὶ ἀξίου τῶν λόγων ὧν λέγει, [188d] χαίρω ὑπερφυῶς, θεώμενος ἅμα τὸν τε λέγοντα καὶ τὰ λεγόμενα ὅτι πρέποντα ἀλλήλοις καὶ ἀρμόττοντά ἐστι. καὶ κομιδῇ μοι δοκεῖ μουσικὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι, ἀρμονίαν καλλίστην ἡρμωσμένος οὐ λύραν οὐδὲ παιδιᾶς ὄργανα, ἀλλὰ τῷ ὄντι [ζῆν ἡρμωσμένος οὐ]

---

<sup>21</sup> (11), p. 77.

<sup>22</sup> (11), p. 79.

αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα<sup>23</sup>". Sin duda es una apología de Sócrates, del filósofo que ha logrado una fortaleza espiritual, una actitud interior tal que no está en disonancia consigo mismo. Sinfonía, armonía, virtud, orden, tono, tensión, equilibrio, bienestar, salud del alma, simetría, concierto y unidad son términos que en el sentido griego y el pensar de Platón están estrechamente vinculados y amarrados entre sí. Expresan una profunda visión que concuerda en el plano vivo y encarnado con el alma del filósofo, con la vida de Sócrates. En el Fedón podemos leer otra confesión que hace Sócrates a Cebes donde expresa la analogía entre filosofía y música: "πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον, "ὦ Σώκρατες," ἔφη, "μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου." καὶ ἐγὼ ἔν γε τῷ πρόσθεν χρόνῳ ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ὑπελάμβανον αὐτό μοι παρακελεύεσθαι τε [61a] καὶ ἐπικελεύειν, ὥσπερ οἱ τοῖς θεοῦσι διακελυόμενοι, καὶ ἐμοὶ οὕτω τὸ ἐνύπνιον ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος".<sup>24</sup>

El discurso y ataque de Calicles tiene un vigor asombroso, que partiendo de la distinción entre naturaleza (φύσις) y costumbre o ley (νόμος) pretende desenmascarar a Sócrates y criticar la vida filosófica. En efecto Calicles piensa que Sócrates, conciente de esta distinción, la aplica de modo engañoso y con mala fe a sus interlocutores para que se contradigan, así, cuando Polo admitió que era más vergonzoso cometer injusticia lo decía según el sentido de la ley, pues por ley o costumbre es más vergonzoso, pero Sócrates habría cambiado luego el significado de "vergonzoso" tomando el razonamiento con arreglo a la naturaleza (φύσει).

<sup>23</sup> "Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos" (10), p. 465.

<sup>24</sup> "...con frecuencia en el transcurso de mi vida me visitó el mismo sueño, que se manifestaba en distintas visiones, según los casos pero diciendo siempre lo mismo: "Haz música y practícala". Y en tiempos pasados yo suponía que se me estaba exhortando y estimulando en lo que hacía; así como se anima a los corredores, del mismo modo el sueño me estimulaba en aquello que ya estaba haciendo: componer música; dado que la filosofía es la más grande música, y esto era lo que yo hacía." (3), p. 87-88.

“Naturaleza” y “costumbre”<sup>25</sup> son para Calicles en la mayor parte de los casos contrarias entre sí. Lo que debe primar es la “ley de la naturaleza”, lo natural, lo bueno es que el fuerte domine al débil. Lo natural es la realidad superior, tiene realidad objetiva en contraposición con las costumbres humanas que son inferiores y acuerdos subjetivos. Los débiles y la multitud hacen leyes para atemorizar a los poderosos y censurarlos, para que los capaces de poseer mucho no tengan más que ellos y así quedar igualados. Por eso, dicen que es injusto y vergonzoso poseer más que la mayoría. La naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil, tanto en las ciudades y razas como en los animales. Hay un paso inductivo que va de lo constatado a lo normativo, del ser al deber ser y del poder de hacer algo al derecho de hacerlo. Las leyes humanas son un engaño, un encantamiento para domesticar leones y contrarias a la justicia de la naturaleza. Sin embargo, Sócrates argumentará que cometer injusticia es más vergonzoso que padecerla no sólo de acuerdo a las leyes y convenciones sino también con arreglo a la naturaleza, ya que si por naturaleza el hombre fuerte posee el derecho de dominar al débil y por naturaleza, la mayoría es más fuerte que un solo individuo, entonces por naturaleza la mayoría tiene el derecho de dominar al hombre fuerte mediante leyes y convenciones que estipulen que cometer injusticia es más vergonzoso que padecerla. Un punto crucial será el de si estos “poderosos” dominan sus apetitos y a sí mismos, cosa que desde luego será considerada por Calicles como una idiotez.

Calicles exhorta a Sócrates para que deje la filosofía, que es la perdición para los hombres. Sólo cuando se es joven es aconsejable, en la medida en que sirve para la educación, pero si se sigue filosofando después de joven, la persona se hace inexperta de todo lo que es preciso que sepa un hombre bien considerado, como saber las leyes, las palabras que se deben usar para el trato con los hombres, los placeres y pasiones humanas (484d). Cuando Calicles ve un hombre de edad que aún filosofa le parece ridículo y digno de azotes pues pierde su condición de hombre al escapar de las asambleas donde en el fondo, se deciden las “cosas importantes”. Preanuncia la muerte de Sócrates, al decirle que si un hombre así, un filósofo, es acusado de un delito que no ha cometido, éste no podrá defenderse y será condenado a muerte. ¿Qué sabiduría será la de Sócrates, si no

---

<sup>25</sup> Sobre la contraposición naturaleza-ley cf. *Rep.*358e; *Protag.* 322d y 337c; *Critón* 50 y *Leyes* 626<sup>a</sup>.

es capaz de salvarse de los más graves peligros ni de salvar a nadie? Pero ¿cuáles son los más graves peligros? La diferencia entre Calicles y Sócrates acerca de cuál es el mayor mal, la diferencia de su noción de bien humano y de felicidad se patentiza notoriamente a continuación. Hay un aparente divorcio entre la filosofía y la vida que puede haber sido un motivo fundamental para la hostilidad extendida contra la filosofía que se aprecia en el *Gorgias*, y que suponemos, no es sólo un capricho platónico resaltar ambos modos de vida. Este hecho está representado en Zeto y Anfión, personajes de una tragedia de Eurípides. La vida activa es representada por Calicles y Zeto, mientras que la vida de pensamiento está representada por Sócrates que se dedica a susurrar con un par de jovencitos oculto en un rincón y Anfión, dedicado a la poesía y a la música. Calicles aboga por el hombre de acción, que tiene poder externo, hábil para las cosas políticas, que puede defenderse en los tribunales. Calicles(491e) afirmará que lo bueno y justo por naturaleza (κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον) es dejar que los deseos (ἐπιθυμίας) se hagan grandes como sea posible, sin reprimirlos, y poder saciarlos y satisfacerlos; en esto consiste una vida recta (ὀρθῶς) que concuerda con las de los oradores y tiranos poderosos en el sentido, como lo entiende Calicles. Sócrates alaba la franqueza de su interlocutor, de decir las cosas tal como las piensa, pues muchos piensan de ese modo pero no se atreven a decirlo. Se trata, en fin, de averiguar cómo se debe vivir, pues el más bello (καλλίστη) examen (σκέψις), es el de cómo debe ser (χρὴ εἶναι) un hombre y qué debe practicar (ἐπιτηδεύειν). Si la felicidad, como piensa Calicles es maximizar el placer y saciar los apetitos entonces una vida rascándose sería una vida feliz y hasta la vida de un prostituto homosexual y el placer que siente en el coito serían una vida feliz. Desde luego una vida así resulta incompatible con el ideal político de Calicles, pues los prostitutos eran condenados y privados de sus derechos y por otro no podría coincidir esa vida con la del ideal de virilidad que admira Calicles. Un segundo argumento antihedonista, expresado por Sócrates, que pretende poner en evidencia que el placer no es idéntico al bien, es que se puede sentir dolor y placer al mismo tiempo, por ejemplo cuando se bebe con sed y cesa el placer de beber cuando cesa la sed. Con los bienes no sucede lo mismo, por ejemplo con la salud de una parte del cuerpo, no puede estar sana y enferma a la vez, también la felicidad que es otro bien es excluyente de la desdicha por lo tanto hay una propiedad que no comparten el bien

y el placer (al menos ciertos placeres), uno es mutuamente excluyente con su contrario y el otro no. Siendo esto así, no es idéntico el placer al bien.

Finalmente Calicles va a abandonar su posición con el tercer argumento de Sócrates que pone en evidencia que un cobarde sería mejor en muchos casos o igualmente bueno que el valiente, ya que si por la presencia de bien, son buenos los buenos, y el placer es igual al bien, en una batalla el cobarde (malo según el pensar de Calicles y la ley natural) sentirá más placer cuando se vayan los enemigos que el valiente y será mejor, en ese caso, que el valiente. Con estos argumentos no es el hedonismo refutado como teoría abstracta sino como tesis defendida por Calicles. La inconsistencia se da en el vínculo entre el hombre y sus afirmaciones, entre vida y doctrina. Calicles no estará en armonía consigo mismo hasta no examinarse debidamente. La refutación de Gorgias Polo y Calicles tienen un elemento en común desempeñado por la vergüenza<sup>26</sup> que no les ha permitido afirmar ciertas posturas y ser consistentes con ellas. La vergüenza<sup>27</sup> refleja una concepción platónica que corresponde a nuestra noción de un sentido moral innato, pero descrito por Platón como un deseo universal de lo bueno, así la vergüenza opera como una oscura intuición del bien en Gorgias y Polo que no es del todo conciente. Es función de la refutación traer a la conciencia el deseo racional del bien en los interlocutores de Sócrates. El bien es la excelencia moral e intelectual del alma, la virtud que todos deseamos.

A continuación Sócrates despliega un argumento positivo en defensa de su propia posición que es respaldada con su modo de vida, con su búsqueda de la virtud y con su muerte. Los artesanos ponen todo lo que ponen en su obra, en una posición (τάξις) determinada y obligan a las cosas (503e) a que calcen y armonicen hasta que lleguen a constituir un todo organizado sistemáticamente (συστήσθαι) y ordenado (κεκοσμημένον). Tanto los constructores de barco como los médicos ordenan y conciertan su obra (ἔργον) y no lo hacen por azar. Un barco y un cuerpo humano, uno obra del constructor de barcos y el otro del médico, serán buenos si poseen un determinado orden. En el alma ocurre lo mismo, una buena alma lo será si, y solo si, posee un determinado orden. Al buen orden y disposición

---

<sup>26</sup> Cf. (9), pp. 137-138.

<sup>27</sup> Cf. (9), pp. 138-139.



del cuerpo se le llama “sano” y al orden y disposición del alma se le llama lo legal y la ley (νόμιμόν τε καὶ νόμος) por las que los hombres se hacen justos y ordenados, estas son la justicia y la templanza. Gómez-Lobo muestra que complementando estas premisas con otros pasajes del *Gorgias* el argumento es convincente.<sup>28</sup> Hay un orden propio de cada cosa que cuando se hace presente en la cosa, la hace buena. Lo bueno puede tener una connotación moral o no como en el caso del orden propio de cada cosa. Lo ético sólo constituye, desde el punto de vista de los griegos, una modalidad de la tendencia de todas las cosas al bien. Sócrates muestra que con la verdadera templanza (σωφροσύνη), que es el orden propio del alma, aparecen todas las virtudes, pues el moderado hace lo conveniente y apropiado para con los hombres (justicia) y los dioses (piedad) y debe ser valiente porque busca y rehúye cosas apropiadas. La moderación, el control de los apetitos, el dominio de sí es justamente lo contrario de lo que alababa Calicles pues la felicidad era para él justamente lo contrario. La felicidad es obrar bien: “ὥστε πολλή [507c] ἀνάγκη, ὦ Καλλίκλεις, τὸν σῶφρονα, ὡσπερ δηλήθομεν, δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὄσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως, τὸν δὲ ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἂν ἂν πράττη, τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι, τὸν δὲ πονηρὸν καὶ κακῶς πράττοντα ἄθλιον: οὗτος δ' ἂν εἴη ὁ ἐναντίως ἔχων τῶ σῶφρονι, ὁ ἀκόλαστος, ὃν σὺ ἐπήνεις.”<sup>29</sup> Desde luego que esto le sería mucho más patente a un griego para el que εὖ πράττειν significaba tanto obrar bien como ser feliz.

La noción, que sirve de apoyo para afirmar que es mejor para el alma ser moderado que desenfrenado y satisfactor de todos los apetitos, de que la virtud (templanza) es el orden propio del alma es alcanzado por una inducción desde el plano de las artes. Las inferencias del “buen obrar” al “ser feliz” como la de equiparar el buen orden propio del alma con el del universo pueden sólo tener el valor de la analogía. La visión de que el bien del alma, su orden propio, en

---

<sup>28</sup> (6), p. 182.

<sup>29</sup> “... es absolutamente forzoso, Calicles, que el hombre moderado, según hemos expuesto, ya que es justo, decidido y piadoso, sea completamente bueno; que el que el hombre bueno ejecute sus acciones bien y convenientemente, y que el que obra bien sea feliz y afortunado; y al contrario que sea desgraciado y perverso el que obra mal; este hombre es precisamente todo lo contrario del moderado, es el desenfrenado al que tu alababas.” (11), p.117.

términos no morales, coincide con el concepto moral de la moderación está apoyado en el siguiente texto: “οὐτε γὰρ ἄν ἄλλω ἀνθρώπῳ προσφιλέης ἄν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῶ: κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος, ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἄν εἴη. φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὧ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ [508a] γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὧ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. σὺ δὲ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὢν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἶε δεῖν ἀσκεῖν: γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς.”<sup>30</sup> Sin profundizar en las posibles influencias pitagóricas de este pasaje, podemos decir que para los humanos, la moderación es el orden interno que sostiene el orden humano mas vasto, la convivencia en sociedad dentro del cual es deseable vivir. Si vemos un barco o un producto artesanal funcionando como debe, podemos decir que posee un orden interno que le es propio y podemos determinar observando cuál es ese orden. Así, si vemos un hombre que vive bien o exitosamente en su comunidad, reconocemos que posee un orden interno que al inspeccionarlo coincide con la moderación y la templanza.<sup>31</sup> Este pasaje, según Kahn, expresa más las convicciones platónicas que un argumento.

En 508b Sócrates afirma que la retórica se debe usar para acusar a algún amigo, un hijo, y a sí mismo, si se comete una injusticia, pues lo peor para el alma es cometer injusticia y no ser castigado. Presuponemos que la concepción de la pena en Platón no es retributiva, sino que la pena tiene el fin de emplearse como medio de educación y curación de las almas. En el *Fedro* (269-274) encontramos expresado aquello que constituiría una buena retórica. Tanto en la medicina como en la retórica es preciso analizar una naturaleza, la del cuerpo en una, la del alma en otra. En ambas se pretende aplicar de modo científico (τέχνη), por una parte, la

---

<sup>30</sup> “Pues un hombre así 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. Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto “cosmos” (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar ambición, porque descuidas la geometría.” (11), p. 118.

<sup>31</sup> Para la posibilidad de una “fundamentación” metafísica de la ética, cf, (6), pp. 165-203.

medicación y el alimento conveniente al cuerpo para conferirle salud y fuerza , y por otra parte los razonamientos(λόγους ) y prácticas de rigor al alma, con el fin de comunicarles la virtud. Es necesario que quien vaya a ser orador conozca cuántas formas (εἶδη) tiene el alma , ya que la fuerza del discurso estriba en su hecho de ser un modo de seducir las almas (ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα). Son éstas tantas y cuántas, tales y cuáles; y de ahí que unos individuos sean de esta manera y otros de esta otra. Una vez clasificadas de este modo se debe hacer lo propio con los discursos, saber sus formas y cuántas son. Así, tales hombres son fáciles de convencer por tales discursos, en virtud de tal causa para tales cosas y tales otros difíciles de convencer por tales causas. Teniendo una noción suficiente de tales diferencias al verlas después en la práctica y aplicadas a un caso concreto, ha de poderlas seguir con agudeza de espíritu y luego “ὅταν δὲ εἰπεῖν τε ἰκανῶς ἔχη οἷος ὑφ' οἴων πείθεται, παραγιγνόμενόν τε δυνατὸς ἢ διαισθανόμενος ἑαυτῷ ἐνδείκνυσθαι ὅτι [272a] οὗτός ἐστι καὶ αὕτη ἡ φύσις περὶ ἧς τότε ἦσαν οἱ λόγοι, νῦν ἔργῳ παροῦσά οἱ, ἢ προσοιστέον τούσδε ὧδε τοὺς λόγους ἐπὶ τὴν τῶνδε πειθῶ, ταῦτα δ' ἤδη πάντα ἔχοντι, προσλαβόντι καιροὺς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον, βραχυλογίας τε αὖ καὶ ἐλεινολογίας καὶ δεινώσεως ἐκάστων τε ὅσα ἂν εἶδη μάθη λόγων, τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγνόντι, καλῶς τε καὶ τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη ἀπειρογασμένη, πρότερον δ' οὐ: ἀλλ' ὅτι ἂν αὐτῶν τις [272b] ἐλλείπη λέγων ἢ διδάσκων ἢ γράφων, φηὶ δὲ τέχνη λέγειν, ὁ μὴ πειθόμενος κρατεῖ. “τί δὴ οὖν; φήσκει ἴσως ὁ συγγραφεύς, ὧ Φαῖδρέ τε καὶ Σώκρατες, δοκεῖ οὕτως; μὴ ἄλλως πως ἀποδεκτέον λεγομένης λόγων τέχνης;”<sup>32</sup>Tenemos que esta buena retórica, dista extremadamente de la

<sup>32</sup> “ Cuando esté en situación de decir qué clase de hombre se convence y por qué clase de argumentos, y dándose cuenta de cuándo le tiene a su lado, sea capaz de indicarse a sí mismo que ese es el hombre, y que esa naturaleza que ahora tiene junto a sí de hecho es aquella de la que en tal día se hablaba en la escuela, y a la que se debían aplicar los razonamientos, y de este modo, a fin de conseguirla persuadir de estas cosas; en el momento , decimos, en que esté ya en posesión de todas estas cosas, y haya adquirido además el conocimiento de las ocasiones en las que se debe hablar o calar, y la facultad de reconocer la oportunidad o inoportunidad de las braquilogías, de los pasajes patéticos, de las exageraciones apasionadas, y de cuantos tipos hubiera aprendido de discursos; entonces precisamente, y no antes, es cuando ha llevado su arte a la plenitud de su belleza y perfección. Y si alguno se queda corto en estos requisitos, bien en sus discursos, en sus enseñanzas, o en sus escritos, y afirma que habla con arte, quién no le presta crédito se impone con su opinión. “En consecuencia, ¿qué decís?, oh Fedro y, y tu Sócrates”, dirá tal

concepción que tenían Gorgias Polo y Calicles, en el *Fedro* el carácter de saber “técnico” de la retórica se confirma y hace evidente ya que cumple con los requisitos se impusieron en el *Gorgias* para determinar un arte. Es fundamental recalcar aquí, que el arte se orienta a servir a lo mejor de su objeto, busca el bien.

El aspirar a ser orador y tirano, que defiende Calicles, podría prevenirnos de sufrir injusticias pero no nos privará de cometerlas, el hecho de imitar al tirano y actuar como el actúa hará que sobrevenga en su alma el mayor de los males pues su alma se ha vuelto perversa y está corrompida por la imitación de su dueño y por el poder (511a). Calicles que insiste en que quién no se haga de algún modo tirano y fuerte está en el riesgo de ser abofeteado y condenado a muerte pero para Sócrates lo que debe valorarse por encima de todo no es la vida sino la vida buena (ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν).<sup>33</sup> Vivir mucho o poco no debe preocupar al que, en verdad, es hombre, ni tampoco apegarse tanto a la vida (512e) pues dicen que nadie puede evitar su destino, más bien se debe examinar de qué modo se llevará la vida más conveniente mientras se viva. Se vuelve a poner en evidencia la contraposición de Sócrates con Calicles, el primero, el hombre de la virtud, heróico, que ama la filosofía y el segundo que sirve al pueblo de Atenas y defiende el derecho del más fuerte, pero que anda buscando por todos los medios evitar sufrir injusticia, adaptándose exteriormente para complacer al poder fáctico de turno. El amor del pueblo, del poder, le hace frente a Sócrates para poder convencer a Calicles que se resiste. Cada cual sirve a su amo y se atiene a sus mandatos. Uno se encamina al placer, el otro a lo mejor del hombre; uno adula los lados bajos de su naturaleza, el otro lucha con energía contra el agrado en vistas del bien como un médico lucha con el enfermo para que tome cierto medicamento en su favor. Siguiendo con la analogía médica: ¿no debiéramos intentar atender a la ciudad y a los ciudadanos, de manera que los mejoremos en el mayor grado posible? Pero no se puede mejorar a los ciudadanos adulándolos sino luchando, para que sean mejores, como hace un doctor (διαμάχεσθαι Ἀθηναίους ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται, ὡς ἰατρόν). Este es el verdadero servicio a la ciudad (θεραπείαν τῆς πόλεως) y lo que la beneficia. Sócrates, reflejando en su vida y en

---

vez nuestro escritor, “¿os parece bien así, o se ha de aceptar otro modo cualquiera de definir el arte oratoria?” (4), pp. 359 360.

<sup>33</sup> Critón 48b

sus palabras, consistentemente, tal visión, es el filósofo, el político y el educador en sentido profundo.

Se debe examinar como en cualquier asunto público, quién es el que tiene el conocimiento de tal arte que hace mejores a los ciudadanos. Del mismo modo que en la elección de un constructor de edificaciones públicas debemos examinar si conoce tal arte, el postulante, y de quién lo ha aprendido, como en el caso de que haya construido obras, si éstas son bellas o feas. Sería insensato (ἀνόητον) emprender las edificaciones con alguien que no poseyese tales requerimientos. Al parecer, dice Sócrates, no ha habido ningún buen político en la ciudad (517a), los que parecían ser los buenos estadistas, resultaron ser como confiteros que hincharon a fuerza de grasa el cuerpo del pueblo, hinchándolo y debilitándolo y no procuraron superar las flaquezas de los hombres mediante persuasión o coacción. No fueron entonces, benefactores del pueblo, como gimnastas o médicos, pues, sin entregarle templanza y justicia (σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης) han colmado a la ciudad con puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades.

Se trata fundamentalmente de una opción de vida. Sócrates no teme ser condenado a muerte por no poseer la retórica adulatoria y admite que no sería nada increíble que esto le ocurriese pues él no se dedica a adular y lo que dice busca el mayor bien y no el mayor placer para los ciudadanos. Sería como un médico acusado por un cocinero (práctica de adular al cuerpo) ante un tribunal de niños (insensatos o ignorantes con respecto al bien). Sócrates anticipa lo que ocurrirá en el tribunal cuando sea juzgado a muerte, ya que sin poder citar placeres que haya proporcionado a los ciudadanos, éstos probablemente le condenarán. Sin embargo, esto le parece bien a Sócrates. Aquí la paradoja resulta dramática, pues el *pathos* ético socrático, y su opción por la vida filosófica, el haberse preocupado por las cosas que tienen real valor, lo ha protegido del verdadero mal que no es la muerte sino haber cometido injusticia contra los hombres y dioses (522d). Si alguien le demostrara que es incapaz de haberse procurado esta clase de protección y procurársela a otro, se sentiría avergonzado al ver probado su error. A continuación viene una narración (λόγου) sobre la vida después de la muerte cuyo sentido expresa Jaeger del siguiente modo “ es este contenido metafísico de la lucha de Sócrates contra la injusticia el que Platón expone ante la capacidad plástica de

percepción de nuestro ojo espiritual con los medios sensibles del poeta, en el mito que figura al final del *Gorgias*. Procura por todos los medios hacer asequible al sentimiento vivo lo demostrado por la lógica.”<sup>34</sup>

Finalmente termina Sócrates exhortando a Calicles a vivir la vida que el ha llevado, la vida filosófica, esto es, tener el alma sana, despreciando los honores de la multitud y cultivando la verdad (τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν), intentando ser lo mejor posible mientras se viva y en la muerte, y al debate(ἀγῶνα) de cómo debemos vivirla, que vale por todos los de la tierra. En el siguiente pasaje del *Fedon* tenemos también una descripción de la vida filosófica: “οὐκοῦν ἰκανόν σοι τεκμήριον, ἔφη, τοῦτο ἀνδρός, ὃν ἂν ἴδης ἀγανακτοῦντα μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι, ὅτι οὐκ ἄρ' [68c] ἦν φιλόσοφος ἀλλὰ τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δέ που οὗτος τυγχάνει ὦν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος, ἦτοι τὰ ἕτερα τούτων ἢ ἀμφοτέρω.

πάνυ, ἔφη, ἔχει οὕτως ὡς λέγεις.

ἄρ' οὖν, ἔφη, ὦ Σιμμία, οὐ καὶ ἡ ὀνομαζομένη ἀνδρεία τοῖς οὕτω διακειμένοις μάλιστα προσήκει;

πάντως δήπου, ἔφη.

οὐκοῦν καὶ ἡ σωφροσύνη, ἦν καὶ οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην, τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι ἀλλ' ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως, ἄρ' οὐ τούτοις μόνοις προσήκει, τοῖς μάλιστα τοῦ σώματος ὀλιγωροῦσίν τε καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν;”<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> (8), p. 540.

<sup>35</sup> “- Pues entonces, si ves a un hombre irritándose por estar a punto de morir, ¿no es esto suficiente prueba de que no es un filósofo, sino un amante del cuerpo? Y sin duda él mismo resultará también un amante de riquezas o de honores, o bien ambas cosas a la vez.”

- Es completamente tal como dices.

- Ahora bien, Simmias, lo que se llama «valentía» ¿no es algo que a quienes más conviene [llamar así] es a aquellos que están en una disposición como la descrita [o sea a los filósofos]?

- Sin duda alguna.

- Y en cuanto a la «templanza», incluso lo que también la mayoría de la gente llama así, a saber, el no dejarse arrebatar en torno a los deseos sino mantenerse ante ellos de manera desdeñosa y decorosa, ¿no es algo que a quienes conviene [llamar así] es a aquellos que desdeñan al máximo el cuerpo y viven en la filosofía? “(3), p. 112.

Aquí el filósofo se muestra como el hombre justo y moderado que no se deja vencer por los placeres y los apetitos.

Gorgias, Polo y Calicles no han podido demostrar que se deba vivir de un modo distinto del que invita Sócrates. Sólo se ha mantenido la idea de que es necesario precaverse de cometer injusticia más que de sufrirla y cuidarse no de parecer bueno sino de serlo, en privado y en público. Si alguno hace mal debe ser castigado, este es el segundo bien, después de ser justo. Es preciso huir de toda adulación, la de uno y la de los demás y debe usarse siempre la retórica para la justicia. Si Calicles sigue esto será feliz, y si alguien lo abofetea y lo desprecia no habrá sufrido nada grave, si es verdad que es un hombre bueno y honrado que practica la virtud (καλὸς καὶ ἀγαθός, ἀσκῶν ἀρετήν). Entrega Platón aquí, en resumidas cuentas, las condiciones para una buena vida, que expresan los bienes supremos de la vida, de los cuales somos ignorantes. Y una vez que nos hayamos ejercitado así en común, si nos parece, nos aplicaremos a los asuntos políticos (τοῖς πολιτικοῖς). Es vergonzoso presumir de ser algo cuando se cambia a cada momento de opinión sobre las mismas cuestiones, y precisamente sobre las más importantes, tal es nuestro grado de ignorancia (ἀπαιδευσίας).

## CONSIDERACIONES FINALES

En el *Gorgias*, tenemos un manifiesto en favor de la filosofía que reposa en la vida de Sócrates, su misión y su muerte. En el texto citado de la *Apología*, al inicio, tenemos la imagen de Sócrates que se convierte en el modelo paradigmático de la vida filosófica. Para Platón y Sócrates la filosofía tenía una clara connotación existencial<sup>36</sup> expresada en términos como “vivir en la filosofía” (ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν) y otros que dan cuenta de lo que entendían los cercanos a Sócrates. La filosofía profesada por Sócrates no es un simple proceso teórico de pensamiento, sino que es al mismo tiempo una exhortación y una educación, tampoco es un sistema rígido de conocimientos sino una *praxis* vital. Si bien Platón utilizó el término “filósofo” en la *República* primariamente y en la mayoría de los casos en sentido ético, luego a través de los libros VI y VII el filósofo será aquel cuya devoradora pasión es el amor por la verdad, es decir por las ideas.<sup>37</sup> No conviene separar tajantemente estos sentidos. Independiente de cualquier discusión acerca de cuánto hay de Platón y cuánto de Sócrates, de si es o no un intento de justificar la ética socrática de una manera positiva, de si es un ajuste de cuentas con la realidad de su tiempo o una venganza por la muerte de Sócrates, de si es un programa para “refundar” el estado alzándose por detrás el estado de los filósofos y de hasta qué punto filosofía y política son un todo indiviso. Independiente de si su objetivo es descubrir la retórica, hacer una apología de Sócrates, o exhortar a la virtud, resaltamos que la vida de Sócrates es la materia prima con la que Platón trabaja para hacer filosofía.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Cf. (3), p. 80, n. 10.

<sup>37</sup> Cf. (1), p. 332.

<sup>38</sup> “What is lacking also[ in the *Gorgias*] is a theory of knowledge that can provide more content for the notion of *techne*, more substance to the notion of moral knowledge as a decisive component of the life in philosophy. And for Plato, a theory of knowledge will also require a theory of the object of knowledge, in other words a metaphysics. To get from the *technikos* of the *Gorgias* to the philosopher-king we will need the doctrine of forms. And to explain how the Forms can guide and motivate a life of virtue, we will need a theory of philosophical *eros*. Finally in order to expound and defend such theories Plato will need a mode of argument that goes beyond the techniques of elenchus and *epagoge* employed in the *Gorgias*. More specifically, he will need the more powerful notion of dialectic introduced in the *Meno* with the method of hypothesis.” (9), pp. 144-145.



## BIBLIOGRAFÍA

(1) Adam, J. The Republic of Plato. 2ª ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1902.

(2) Brehier, E. Historia de la filosofía. 4ª ed. Tomo primero. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1956.

(3) Eggers Ian, C. El Fedón de Platón. 5ª ed. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1993.

(4) Gil, L. Platón, El Banquete, Fedón, Fedro. Buenos Aires, Editorial Labor, 1983.

(5) Gómez Lasa, G. El expediente de Sócrates. Santiago de Chile, editorial Universitaria, 1992.

(6) Gómez-Lobo, A. La Ética de Sócrates. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1998.

(7) Irwin, T. La ética de Platón. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

(8) Jaeger, W. Paideia. México, Fondo de Cultura Económica. 1957.

(9) Kahn, C.H. Plato and the Socratic Dialogue. United Kingdom, Cambridge University Press, 1996.

(10) Lledó, E. et al. Platón, Diálogos I : Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras. Madrid, Editorial Gredos, 1981.

(11) Lledó, E. et al. Platón, Diálogos II : Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo. Madrid, Editorial Gredos, 1983.

• Todos los textos griegos fueron sacados de: [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu).  
Corresponden a: Burnet, J. Platonis Opera. Oxford University Press. 1903.



