

La filosofía y su otro

(La confrontación de Sócrates y Calicles)
(*Gorgias*, 481b-527e)

En el turbio clima político en que nos encontramos hoy, de reuniones y conciliábulos, de órdagos altaneros y actitudes vacilantes por no decir claudicantes, de posibles pactos de investidura con alguna posible cláusula secreta o, bien, disfrazada en una equívoca retórica de pacificación, se puede desembocar en alguna situación que resulte insidiosa para el futuro de la Constitución democrática del 78. Esta se ha visto sometida a pruebas decisivas: el golpe militar del teniente coronel Tejero, tan rotundo como voluntarista, que por fortuna fue desactivado por la actitud resuelta de la Corona y la firme unidad de las fuerzas políticas democráticas, hoy inexistente; luego sobrevino el abierto desafío a la legalidad vigente con la convocatoria por la *Generalitat* del *referéndum* de autodeterminación en Cataluña, el llamado *procés*, que fue juzgado ejemplarmente, conforme a la legalidad vigente, por el Tribunal Supremo en sesiones públicas retransmitidas ante el mundo, y luego resuelto apresuradamente por la vía del indulto a los encausados en contra del parecer del citado Tribunal. Hoy puede estar fraguándose una situación, que bajo equívocos y promesas, abra camino a una Comisión política o bien parlamentaria sobre el presunto derecho a la autodeterminación, que inicie *de facto* un proceso de desmantelamiento de la Constitución del 78, en contra de las previsiones legales de su reforma, posibilitando el tránsito fraudulento del Estado de las autonomías a un Estado confederal de nacionalidades en un proceso de desintegración permanente de España, incluso con grave incidencia en el propio futuro de la Unión Europea. No pretendo despertar fantasmas, pero sí alertar sobre posibles riesgos que nos acechan en tan confuso horizonte. Mientras tanto, me resulta intelectualmente saludable tomar distancia con respecto al discurso oportunista dominante, dejándome instruir por los clásicos griegos, nuestros maestros humanidad junto con la Biblia. Aparte de sus valores intrínsecos, son una buena cura de la melancolía. Hoy quiero reparar en un litigio clásico: el conflicto entre la filosofía y el poder, que se me antoja un texto clave para esclarecer oblicuamente la situación presente.

El *Protágoras* y el *Gorgias* de Platón son dos diálogos gemelos en su temática, -la retórica en confrontación con la ética--, como puede comprobarse por muchos lugares paralelos y referencias internas. Y, sin embargo, hay una diferencia fundamental entre ellos en el *clima dramático*, que alcanza en el *Gorgias* su punto culminante. Estructuralmente hablando, es más fina, a mi juicio, la composición del *Protágoras* con un desarrollo argumental entrelazado en sus lances, dialécticamente más sutil e ingenioso, que, sin perder el tono académico y cortés, acaba invirtiendo sutilmente la posición de los interlocutores principales (Sócrates y Protágoras), si se lo compara con la forma más simple y unitaria del *Gorgias*, en tres discursos progresivos en intensidad (de Sócrates con Gorgias, con Polo y con Calicles), con un diapasón emocional creciente, como tres rudos asaltos en un combate. Pero la fuerza dramática del *Gorgias* es

insuperable y refleja admirablemente el genio literario de Platón, que quiso ser de joven autor de tragedias, y nos dejó destellos del conflicto trágico, -- “el interés por el debate y la interacción”, como señala Marta Nussbaum¹, en la tensión interna de sus diálogos. El dramatismo procede de que Platón retroproyecta el acontecimiento de la muerte de Sócrates en la tensión dialéctica del *Gorgias*, de modo que este resulta ser una anticipación argumental del fatal desenlace, al modo de una profecía cumplida a partir de las respectivas posiciones. Añádase a ello la profunda “*crisis personal*” que supuso para Platón la muerte de su maestro, agravada además por la frustración de su visita a Sicilia, donde sufrió la experiencia de un tirano, circunstancias que influyeron decisivamente en su modo de entender y hacer filosofía. Hay, pues, en el *Gorgias* un desplazamiento progresivo de la cuestión del método a la actitud existencial que pasa al primer plano, y de ésta a la confrontación entre dos tipos o prototipos de ser hombre. “El tema de nuestra discusión es este...qué vida hay que elegir” (*Gorgias*, 500c). “Nada podría expresar mejor —escribe W.K.C. Guthrie—el dilema personal de Platón en los años anteriores al 399. Él no podía aprobar el tipo ateniense de democracia. El amante del *demos*, cambiando con los aires de la opinión pública, es contrastado con el amante de la *sophía*”, el discurso de las razones.² El *Gorgias* es, como ha mostrado Humbert, la respuesta de Platón al Pamphleto de Polícrates contra Sócrates, donde este sofista intentaba legitimar los cargos de la acusación al filósofo como corruptor de la juventud ateniense. En su defensa, Platón lleva a cabo, en el *Gorgias*, un programa de doble faz, como acentúa J. Calonge, de un lado, “la ardorosa y sentida apología del maestro”, convertido en la encarnación de la filosofía, y del otro, como su revés, la crítica, no menos, ardorosa, a la política democrática de Atenas.³ A tal fin, defiende un traspaso de la retórica a la ética, y de esta a la política, como realización de una educación (*paideia*) moral del ciudadano. Podría decirse que en este doble empeño está naciendo la vocación filosófica de Platón. Creo, en fin, que no es aventurado afirmar que este diálogo es la puerta de entrada al Platón de madurez — *El Menón*, *el Fedón*, *El Banquete*, *la República*, *el Fedro*-- , pues Platón no solo cuenta ya con el prototipo de la actitud filosófica, sino con su empresa cultural, la *paideia* moral frente a la retórica.

Los personajes son bien conocidos, salvo Calicles. El sofista Gorgias de Leontini, autor de *El elogio de Elena*, un ingenio fino y sutil, el gran maestro de la escuela siciliana de retórica que aquí tiene una intervención sobria pero digna, al comienzo en un primer plano, pasando luego al trasfondo, aun cuando se sobrepone a los desplantes de Calicles, y solicita a Sócrates que prosiga con el tema, cuando se rompe el diálogo. Polo, su discípulo, ardoroso e ingenuo, como joven que era, reemplaza airado a su maestro, para protestar contra Sócrates por haberlo llevado con sus trampas dialécticas a caer en a contradicción, pero luego es incapaz de sostener el diálogo con Sócrates cuando se encarga de interrogarlo. Calicles parece ser un personaje literario, pero no de mera ficción pues pertenece a un grupo de oligarcas radicales, antidemócratas, del que Platón nombra a algunas figuras históricas de su grupo, que hace alarde de no tomar en serio o en exceso el filosofar (487c-d). En cuando a Sócrates, Platón lo presenta

¹ *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995, p. 185.

² W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, trad. esp de A. Vallejo y A. Medina, Madrid, Gredos, 1990, IV/, pp. 290-1).

³ Introducción a su edición bilingüe y traducción del *Gorgias*, Madrid, Instituto de Clásicos Políticos, 1951, p. VIII.

más vivo y elocuente que nunca, y hasta provocativo, adquiriendo en estas páginas una presencia personal inigualable como el demonio tutelar de la filosofía, tocado ya por el aura trágica de su muerte, profetizada por Calicles, como consecuencia de su propia actitud.

1. El discurso de Calicles

Calicles entra en escena con un ademán de rudeza, “Díme, Sócrates, ¿debemos pensar que hablas en serio o bromeas?, pues de hablar en serio, toda nuestra vida estaría trastocada” (481c). Hace resaltar así cómo la posición socrática contradice el sentir común de la gente en la ciudad. Sócrates se siente interpelado en lo más vivo y le argumenta contraponiendo la coherencia de su discurso con las palabras volanderas y cambiantes de Calicles, incluso con la gente que le es más próxima. Importa señalar que cada uno se presenta en escena con una máscara trágica, pues se trata, en el fondo, de una representación de tragedia: la de Sócrates es la filosofía, su verdadero amor, como dice abiertamente, por eso no le inquieta –le dice en tono arrogante, que “muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo” (482b-c). La máscara de Calicles parece ser el capricho de su voluntad según su interés inmediato. Calicles, por su parte, ve a Sócrates como “un orador demagógico”, que pretextando “buscar la verdad, lleva a extremos enojosos la conversación”; denuncia además, rudamente, las argucias de que se vale Sócrates para que sus interlocutores caigan en contradicción. Esta puesta en escena indica ya que va a producirse una confrontación radical de actitudes entre ellos. El discurso de Calicles es breve y claro, rotundo, con apariencia de culto por las autoridades literarias que cita (Píndaro, Tucídides), pero descarnado en la forma de su ataque a Sócrates como un charlatán popular. Tres son los puntos a destacar.

- a) La contraposición de “naturaleza” (*physis*) y convención social (*nómos*), muy cara a los sofistas en su empresa de mostrar la relatividad propia de las costumbres, y por tanto, la necesidad de la crítica cultural. Calicles denuncia que Sócrates se valga ladinamente de esta diferencia, no explicitada, para inducir a error de juicio a sus contrincantes, pues la gente no acepta abiertamente en la plaza algunas tesis porque la convención o el uso social las tiene por vergonzosas, como le ha ocurrido a Polo al ser interrogado.
- b) Lo natural aporta el fundamento de la verdadera ley, según Píndaro, a menudo oculta por los usos sociales, los que, a su vez, se hacen pasar por ley verdadera, no siendo más que convenciones de ocasión.
- c) Lo natural es la razón intrínseca del más fuerte, mientras que la ley o el uso social es una construcción de los débiles para limitar el poder de los fuertes, tesis propia de un oligarca cínico por su carencia de prejuicios sociales o democráticos.

A este hilo argumental, añade Calicles un consejo, yo diría que ‘sarcástico’, a Sócrates, para que abandone la filosofía. Filosofar está bien como ejercicio cultural de la gente joven (*paidía—paideia*), algo así como un entrenamiento mental o de aculturación académica, pero si se filosofa más allá de esta edad y “más de lo conveniente es la perdición de los hombres” (484c-d), pues los vuelve inexpertos en las cosas que verdaderamente interesan en la vida,

el cultivo de los propios intereses y el triunfo en la vida social. Con esta amonestación vuelve Calicles sobre el valor de la oratoria como arma social de combate. “Te hablo en interés tuyo” –le dice en ese tono paternalista de perdonavidas, propio de los oligarcas.

“Te descuidas Sócrates de lo que debes ocuparte y disfrazas un alma tan noble con apariencia infantil, y no podrás expresar la frase adecuada en las deliberaciones de justicia (...) Si alguien te toma a ti y te lleva a la prisión, diciendo que has cometido un delito, sin haberlo cometido (...) sabes que no podrías valerte por ti mismo(...) Y bien, ¿qué sabiduría es esta, Sócrates, si un arte toma a un hombre bien dotado y lo hace inferior?” (486a-b).

El tono de Calicles es abiertamente despectivo con la filosofía, aun cuando dice que “él toma parte en ambas cosas” (485a) es decir, en la cultura académica y en los negocios. “No es desdoro filosofar mientras se es joven, pero, si cuando uno es ya hombre de edad aún filosofa, el hecho resulta ridículo” (485a). Su discurso es, pues, una provocación en toda regla y acaba con una burla. Calicles habla franca y resueltamente, como es propio de un cínico, hasta el punto de que Sócrates se alegra de contar con él como una piedra de contrastación de sus palabras. “Estoy seguro –le dice- de que en lo que tú estés de curdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, eso es ya la verdad misma” (487a). ¡Qué fina ironía frente a la grosería de su contundencia!

2. El diálogo entre ambos

El diálogo entre ambos gira en torno a la cuestión de si “ser mejor” significa ser “más poderoso”, o en otros términos si el poder político es un bien. Forzado por las preguntas de Sócrates, tiene Calicles que ir matizando progresivamente su postura sobre si los mejores son los más fuertes, como dice al comienzo, o los más aptos (de modo vago) o los de mejor juicio en los asuntos. Si lo primero, --replica Sócrates--es más fuerte el pueblo (los muchos), que, por tanto, han de hacer la ley; si lo segundo, el criterio es vago e indeterminado, si lo tercero, hay que especificar en qué arte vale su juicio. No es extraño que el acoso de las preguntas exaspere a Calicles acostumbrado a rotundidades, y lo tome por un prurito de filósofo “siempre a la caza de palabras y de considerar como un hallazgo si es que alguien se equivoque en un vocablo” (489b-c). Se ve que para Calicles un pensamiento no es más que un “ vocablo”, que solo vale en función de la fuerza con que se lance, lo que vale al filósofo otra fina ironía: “yo solo digo—contesta Sócrates- lo mismo sobre las mismas” cosas, pero tu siempre dices lo diferente sobre lo mismo. Al final, Calicles fija su postura en que los más poderosos son los de mejor juicio y los más decididos, --tesis paradójica pues pretende combinar la prudencia con la resolución. “A estos --dice--corresponde gobernar las ciudades, y lo justo es que ellos tengan más que los otros, los gobernados” (491d). Quizás por eso le pregunte Sócrates de inmediato si son también los que se dominan a sí mismos. Para Sócrates vale, como buen racionalista, que solo puede gobernar o regir a los otros, quien es capaz de regirse a sí mismo, extraña ocurrencia de filósofo que le merece a Calicles una risotada de burla : “Llamas moderados a los idiotas”(491e). es decir, ¿cómo va a automoderarse el poder?. A partir de este momento, todo gira sobre la cuestión del poder. Ahora bien, si todo poder es hacer, pues no hay poder que no pueda (hacer) algo, solo caben dos posturas: a) que haga su *real gana*, como decimos gráficamente en español, o b) que haga real *una potencia*

de ser. Según lo segundo, --tesis socrático/platónica, el poder es *dynamis* o capacidad ontológica que ha de actuarse con arreglo a un fin racional. En cambio, según lo primero, poder es satisfacer un deseo. Y de ahí la fogosa y cínicamente sincera respuesta de Calicles:

“el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo”(491e-492a).

En consecuencia, son los débiles o impotentes los que alaban la moderación. La “inteligencia”, a la que se refiere Calicles, no es razón fronética o prudencial, sino instrumental.⁴ El nudo poder, --el poder desnudo-- de suyo no admite límites. Tiende a crecer ilimitadamente. Calicles parece anticipar la tesis de Maquiavelo en *El príncipe* acerca de la conservación y aumento del poder. “¿Cómo no se habrían hecho desgraciados --dice de los poderosos-- por la bella apariencia de la justicia y de la moderación, al no dar más a sus amigos que a sus enemigos, a pesar de gobernar en su propia ciudad?” (492c). La conclusión es que el poder es de suyo intemperante y libertino, y es esta satisfacción la que constituye la “virtud” – (aquí habría que entenderla como la *virtú* maquiavélica) y la felicidad. La tesis acerca del poder se convierte en hedonista: el bien es el placer. Pero esta respuesta hace sospechar a Sócrates si no es precisamente el hedonismo el que consume el poder. Las preguntas de Sócrates van en esta dirección. Sócrates se centra en los motivos órficos acerca del cuerpo como un tonel o una tumba. Y para no ser menos que Calicles, apela a la autoridad literaria de Eurípides: “¿Quién sabe si vivir es morir/ y morir es vivir”, que levanta una sospecha radical contra el hedonismo, volviéndolo del revés. Las preguntas de Sócrates delinean una crítica al hedonismo, sugiriendo sus motivos fundamentales: a) vinculación de deseo con la necesidad, que hace de todo placer la satisfacción de una necesidad; b) la reiteración de este ritmo, pues el apetito es de suyo in-finito (*apeiros*) y con él renace de nuevo la necesidad; c) la forma compulsiva de este ritmo que engendra dependencia y d) la vida se vuelve esclava de las pasiones y se disuelve en ella, como un tonel agujereado. Pero esta metáfora de la “vida derramada” excita precisamente a Calicles. “Al contrario, --le replica-- el vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible” (494b). No obstante, la objeción de Sócrates se mantiene en pie: El placer no es resolutivo de nada, sino disolutivo. Esta claro en la biografía del tirano, que es la figura que obsesiona a Calicles: El poder, con la capacidad de gratificación inmediata, produce el falso espejismo de un poder de satisfacción omnímoda y sin medida, pero que no es más que un proceso de destrucción de las resistencias que encuentra al paso y, a la larga, genera el delirio de la soledad en el vacío de sus víctimas, tan bien plasmado por Albert Camus en su *Calígula*.

Pero Sócrates no ceja en el empeño. Su interés argumental es mostrar la diferencia eidética entre placer y bien, esto es, la incompatibilidad de los *eide* respectivos, pues lo que llamamos, en concreto, bienes o males, o placeres y dolores, es por la forma/principio de bien o mal, placer o dolor, que en ellos se

⁴ Marta Nussbaun habla al respecto de que Calicles propone “un plan de vida racional: la vida buena es aquella organizada por la razón con vistas al disfrute máximo del placer sensual” (1995:202), pero no distingue ambas dimensiones del término razón, con lo que se genera el equívoco de si la propuesta de Calicles es una vida sensata o insensata.

hace presente (497e y 498d). Fácilmente nos dejamos llevar por una proporción analógica entre bien y placer, y mal y dolor, y suponemos que subyace a la misma una identidad aritmética: el placer es el bien y el dolor es el mal. Platón se propone superar este grave equívoco que infecta la vida ética de sensualismo. Su argumentación lógica es la siguiente: pueden darse juntos placer y displacer (dolor), como le ocurre al sediento mientras bebe, puesto que el placer sensual no es más que la desaparición de un deseo ligado a una necesidad; por tanto, la acción placentera, mientras dura, encierra a la vez, el momento displacentero de estar sintiendo la sed. De ahí la avidez que siente el que bebe por extinguir o calmar su sed. Pero no acontece poder experimentar juntos bien y mal, como un cuerpo no puede estar, a la vez, sano y enfermo con respecto a lo mismo. La referencia a la salud es aquí decisiva, pues es la imagen más certera de lo que sea el bien, no un estado hedonista, sino una integración de las diversas potencias en su ejercicio propio, algo así como la *vida en forma* en expresión orteguiana. Conforme al criterio de salud/bien, “es imposible ser al mismo tiempo feliz y desgraciado” (496e). “Luego sentir placer no es ser feliz, ni sentir dolor ser desgraciado; por consiguiente resulta el placer distinto del bien” (497a). Dicho, a la inversa: al mismo tiempo cesan los dolores y los placeres, y, sin embargo, no se dejan de tener al mismo tiempo los bienes y los males” (497 c-d). El argumento socrático parece así alcanzar una base lógica de distinción: “No son la misma cosa, amigo, los bienes y los placeres, ni lo son los males y los dolores. Los unos se dejan experimentar simultáneamente; los otros no, puesto que son distintos” (497d). Calicles se queja de que los ejemplos de Sócrates sean muy vulgares, pero es que lo vulgar reside en la misma forma/sensualidad como nivel inferior valorativo. Lo que quiere mostrar Sócrates es el carácter primario, vitalmente hablando, del apetito sensual. Obviamente esto no obsta a que no sea igual, estéticamente hablando, el placer de oír una sinfonía, donde hay componentes culturales, que el placer de oír una cencerrada; el primero gusta al que entiende, el segundo gusta solo al que se propone dar la lata. Hay también otra vía demostrativa complementaria de carácter meramente experiencial más que eidético, que consiste en hacerle ver a Calicles que hay placeres buenos y malos, esto es, útiles a la vida o nocivos, pertinentes para un ideal de salud o impertinentes, hasta alcanzar el punto decisivo en cuestión: si es el bien por el placer, o es el placer (la felicidad) por el bien. La primera tesis es la hedonista, “llamamos bueno a los que nos place o agrada”, en cuyo equívoco se movía el diálogo *Protágoras*. La segunda es la ética o felicitaría: algo nos place o agrada porque encierra un bien o lo produce. Traducido en términos ontológicos podría decirse que nos realizamos en el bien, pues actúa la potencia propia de ser, y nos disolvemos en el placer. El hedonista comete un error lógico categorial, al que llamaba Aristóteles, el paso a un género diferente (*metábasis eis allo genos*), o a un nivel diferente, al tomar la vida sensible como paradigma de la vida racional.

3. De qué modo hay que vivir

Ahora bien, si cambiamos de clave, y de la potencia apetitiva pasamos a las potencias intencionales superiores como la imaginación superior, y el entendimiento, encontramos que su modo de satisfacerse es creativo mediante su puesta en obra, en que se plasma la potencia. La obra es el fin de su acto, en

que este se conserva vivo para nuevas obras. Esto significa a) que su satisfacción es autónoma, y siempre está a la mano, b) que la ejercitación la enriquece como la pasa al deportista, c) que no se trata en ella de superar resistencias, sino de elevar la potencia a nuevas metas y d) que la felicidad es el gozo de la *vida en forma*. Como señala Marta Nussbaum, Platón se propone mantener, en su teoría del valor, la pureza de la actividad, su estabilidad o constancia, y su verdad,⁵ pues conoce la forma en sí de lo valioso. Pero en este planteamiento, el poder-hacer incluye el *saber*, como su mediación necesaria por el fin (*eidos*) que se persigue, que es el bien. “Luego por el bien se debe hacer lo agradable y las demás cosas, pero no el bien por el placer”(500a). No es una cuestión baladí la que se discute, como cree Calicles, sino existencialmente decisiva sobre el modo en que hay que vivir. Esto le permite a Sócrates retomar la distinción anterior entre el arte culinario y el arte médico sobre cuya base se había contrapuesto la retórica a la jurisprudencia. Llega incluso a admitir que puedan darse dos tipos de retórica, la meramente halagadora y la que sea educativa: “que procura que las almas de los ciudadanos sean mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que la oyen” (503a), aun cuando añade rotundamente: “pero tu no has conocido jamás esta clase de retórica” (503b), porque se trata en verdad, de una *paideia* o educación moral del ciudadano, inspirada en la filosofía. La cuestión queda centrada en su núcleo sustantivo: se abre paso un nuevo discurso, basado en “el orden y la proporción” (504b), tanto con respecto al ideal de la salud del cuerpo, como a su homólogo, la justicia en el alma. “se trata --dice W.J Jaeger-- de la lucha a lo largo de toda la vida del alma por liberarse de la ignorancia acerca de los bienes supremos, ignorancia que se apodera de ella y le cierra el camino hacia la verdadera salvación”.⁶ Este nueva disciplina educativa, tanto del cuerpo como del alma, hace mejor el alma, porque la pone en forma de todas sus potencias, en analogía con la salud del cuerpo. Por lo tanto, si está enferma tendrá que curarla; no puede renunciar, llegado el caso, como hace el médico, a remedios enérgicos y eficaces. “Luego, la reprensión --concluye Sócrates-- es mejor para el alma que el desenfreno, al que tú considerabas mejor antes” (500b).

4. La ruptura del diálogo

Alcanzado este punto, Calicles se niega con malos modos a continuar: “No sé lo que dices, Sócrates; dirige tu pregunta a otro lado” (500c); más aún. “No me interesa nada de lo que dices y te he contestado por complacer a Gorgias” (idem). Desde hace ya un tiempo, Calicles estaba obstruyendo el diálogo con la táctica de no hacerlo consecuente en su fuerza probatoria.

“Dice con franqueza: “Para que no me resulte una contradicción si digo que son distintos, afirmo que son la misma cosa”

A lo que le replica Sócrates: “Destruyes, Caliclés, las bases de la conversación, y ya no puedes buscar bien la verdad conmigo si vas a hablar contra lo que piensas” (495^a).

El hecho es de una extrema gravedad. La franqueza con que había entrado Calicles en diálogo, que tanto había ponderado y alentado Sócrates -- “no desfallezcas --le decía-- a fin de que en realidad quede completamente claro

⁵ *La fragilidad del bien*, cit., pp. 208-9),

⁶ *Paideia*, cit., p. 542).

cómo hay que vivir” (492d)—se convierte en jugar con trampa y doblez. A veces con descaro y hasta con burla: “¿Quieres que te diga que estoy de acuerdo?... –Sí, --dice Sócrates--, si crees que digo la verdad. Cal: Pues, de acuerdo” (516c). A veces, con tono altanero: “Habla, tú solo, amigo, y termina” (506c). Es una involución del interlocutor franco y atrevido hacia la intransigencia y el silencio. La gravedad no solo está en que el alma se queda sola, encerrada en su opinión que se hace cada vez más obsesiva y dogmática, sino en que niega la comunicación social con vistas a un acuerdo objetivo, es decir, se niega a la verdad, que solo se deja compartir como un patrimonio en común, y, por tanto, se renuncia a la concordia social. Quien se niega a dialogar admite que solo debe prevalecer la voluntad del más fuerte en imponerse en el ruedo social. En el fondo, esta negativa no nos sorprende. Podría decirse que es la consecuencia obligada de su propia posición teórica sobre un tipo de vida, fundado en agrandar los deseos y su satisfacción tanto como sea posible, es decir, en aumentar el poder. Obviamente, esto solo conduce a la tiranía o a la guerra civil. En una como en la otra hay siempre víctimas inocentes, por el solo hecho de haber querido hablar, y pro-seguir hablando acerca de lo que nos conviene en común.

Aun cuando Platón insiste en el *Gorgias* más en la actitud existencial que en el método, no deja de acompañar el proceso dialógico con una autorreflexión sobre su ejercicio. Destaco su aseveración final, cuando se ve forzado a hablar solo:

“Voy a continuar según mi modo de pensar; pero si a alguno de vosotros le parece que yo me concedo lo que no es verdadero, debe tomar la palabra y refutarme. Tampoco yo hablo con la certeza de que es verdad lo que digo, sino que investigo juntamente con vosotros”(506a).

Se trata, pues, de una investigación capaz de dar prueba de su verdad por el proceso interno de su generación, de modo que “la conformidad de mi opinión con la tuya –le dice a Calicles-- será ya, realmente, la consumación de la verdad”(487e). Por eso el proceso no necesita de un juez imparcial ajeno, que lo acredite, ni de aportar, como en los tribunales, un testimonio externo que lo corrobore, aparte de la conformidad que le vaya prestando la conciencia vigil en cada uno de sus pasos (474a-b). La respuesta viene exigida y determinada unívocamente a partir de la pregunta. Y la verdad se reconoce, teóricamente, por su ajuste con la cosa misma, y, también, prácticamente, por la propia *medicina animi*, pues se aquieta y confirma en ella. “Entrégate valientemente a la razón como a un médico y responde sí o no” (475d)—le dice Sócrates a Polo. No es meramente “atreverse a pensar”, según el lema ilustrado, sino a pensar juntos, poniéndose cada uno en las manos del maestro interior, que instruye y sana a ambos en común. La fe filosófica es que “la verdad jamás es refutada” (473b). La llamo fe porque no admite prueba, salvo la confianza con que se impone la verdad por sí misma, cuando se la deja aparecer. Calicles se resiste al poder de la palabra que busca en común. A diferencia de Sócrates que dice de sí “prefiero que me contradigan”(482b-c), Calicles no soporta ser refutado porque lo pone en contradicción existencial con su propia tesis, que es su autoafirmación como voluntad singular. La diferencia con Gorgias es notable; este quiere que siga Sócrates con su razonamiento (506a) y hasta anima a Calicles a que le conteste. Quizá lo haga por simple curiosidad o por probar la virtualidad de la mayéutica socrática. ¿Qué resiste, pues, a la verdad en el corazón de Calicles? —me pregunto. ¿La ignorancia, la pereza, la inercia?... No ha dado ninguna prueba de

ello. Resiste, a mi juicio, su voluntad de poder. Nietzsche ha visto bien en la postura de Calicles un desafío radical e integral al racionalismo platónico por su esencialismo eidético. Ahora descubrimos que la “real gana” de Calicles no es solo la del deseo impaciente, sino la de querer/poder, la voluntad que se quiere a sí misma como voluntad. Sócrates creía que se basta el método de “dar razón” para curar el alma enferma o extraviada. La modernidad, en cambio, desde Descartes a Schelling y Schopenhauer ha visto en la voluntad una potencia ciega de autoafirmación, con una pretensión desmedida de infinitud, que excede a la razón; más aún, que en su exceso puede contradecirla y tratar de destruirla. El rechazo de Calicles a la razón, más aún, su desprecio a la filosofía como partera de un arte de vivir, muriendo a la pasión e inclinación, muestra que ha encontrado en Sócrates, lo otro de la voluntad de poder. O dicho, inversamente, que la filosofía encuentra en Calicles lo otro de ella misma, lo que se resiste, en el corazón humano, a ser puesto en cuestión, el “insidioso yo”, que maldecía Pascal, que se quiere a sí mismo por encima de cualquier otra cosa. Este desmedido egoísmo de autoglorificación de sí, a costa de los otros, es el altar donde se sacrifica a lo irracional el culto de la verdad y la dicha de los pueblos. Platón ha descubierto la pasión que hace delirar a todo tirano. No es preciso remontarse a los tiranos antiguos. Nuestro tiempo por desgracia ha conocido el delirio criminal del poder hasta lo demoníaco. Adolf Hitler es un ejemplo sin paliativos de la monstruosa voluntad del mal. “A diferencia del gran Inquisidor, -- escribe Rüdiger Safranski- en Hitler nada queda de moralismo de los fines. Quiere aniquilar todo el mundo moral; el fin supremo es el poder y la fuerza, nada más”.⁷ Hitler supone para Safranski la consumación del nihilismo, cuando el naturalismo biológico darwinista y la racionalidad instrumental están en su apogeo y han sido puestos al servicio de la voluntad de poder, en una época de crisis profunda de la conciencia liberal, donde solo queda, como dijera Weber, la lucha entre los demonios patrios.

5. El discurso solitario sobre la *paideia*:

El discurso de Sócrates presenta la doble cara, a que me he referido en la Introducción: de un lado, los motivos pitagóricos acerca del poder de la geometría, esto es, de la razón matemática en este mundo; y del otro, como revés, la crítica a la oratoria ateniense como corruptora de la ciudad; o en otros términos, la alabanza del orden cósmico y la inculpación a los oradores del desorden de la ciudad.

“La condición propia de cada cosa, sea utensilio, cuerpo, alma o también cualquier animal no se encuentra en él con perfección por azar, sino por el orden, la rectitud y el arte que ha sido asignado a cada uno de ellos” (506d).

Este orden cósmico, inmanente al universo--“¿no adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses?”(508a)-- se convierte en modelo de toda praxis. Conforme a él, el también el alma tiene su propio concierto interior, que es la justicia. Y el alma justa es un alma moderada racionalmente: “obra convenientemente respecto a los hombres, obra con justicia, y respecto a los dioses obra con piedad; y el que obra justa y piadosamente por fuerza ha de ser justo y piadoso” (507b). En este consiste la felicidad (*eu-daimonía*), --literalmente la conquista de un buen *daimon* o

⁷ El mal o el drama de la libertad, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 249.

destinación existencial, esto es, una vida humanamente valiosa: en no cometer injusticia ni tener que sufrirla. “Estas afirmaciones –dice- están atadas con razonamientos de hierro y acero” (508e-509a). ¿Qué arte hay para no cometer injusticia y protegerse contra la injusticia?. No ponerse del lado del fuerte en el poder, buscando protección, pues si uno es superior a tirano, este lo odiará y si es inferior lo despreciará, y en todo caso lo llevará a cometer injusticia junto con él y no podrá ampararse de él en caso de caerle en desgracia. La única forma es abstenerse de cometer injusticia, practicando la justicia en relación con otros, buscando la convivencia entre los que piensan igual y corroborando la ciudad con la educación moral y el poder de las leyes. Este es el modo de protegerse que tiene el hombre justo. Tiene que desentenderse del temor al destino y del deseo de una vida larga por el ideal de una vida en forma, en quicio de justicia consigo mismo y con los demás. En resumen: no es digna de vivirse una vida sin examen, esto es, sin someterse a prueba de razón, juntamente con el otro. “¿No nos examinaremos uno a otro preguntándonos: veamos, ¿ha hecho Calicles mejor a algún ciudadano?”, ¿a quién dices que has mejorado con tu compañía? (515a-b). Dicho en otros términos, ¿me he comprometido por hacer justos a los demás con mi discurso y mi testimonio?. Esta es la plática filosófica de Sócrates a Calicles, una tarde cualquiera, en un gimnasio o en una plaza pública, cerrado con una autoironía deliciosa: “Me has obligado a hablar como un verdadero orador popular, Calicles, por no querer responderme”(519d).

Decía que el revés de esta amonestación por la justicia y compromiso por ella es la crítica a la clase política de la democracia ateniense y a su oratoria aduladora. Platón no perdona a nadie, ni siquiera a Pericles, responsable de la política nacionalista y expansionista de Atenas, que ha hecho de ella “una ciudad hinchada y emponzoñada” en sus costumbres, como un tumor maligno, por su molicie y relajó. “Oigo decir – dice Sócrates, remitiéndose a un rumor público-- que Pericles ha hecho a los atenienses perezosos, cobardes, charlatanes y avariciosos al haber establecido por vez primera estipendios para los servicios públicos” (515e). En suma, ha cuidado de su vida material en obras públicas, pero “sin tener en cuenta la moderación y la injusticia”(519a). No es extraño, pues, que todo acabe en una confrontación. ¿Y qué hay, finalmente, en cuanto al pronóstico/amenaza de que será acusado ante un tribunal y no sabrá cómo defenderse?. Sócrates está sobre aviso. “Sería yo verdaderamente un insensato – le dice a Calicles- si no creyera que en esta ciudad a cualquiera puede suceder lo que sea... Incluso no sería nada increíble que se me condenara a muerte” (521c-d). Pero, llegado el caso, su defensa será solo su inocencia y la convicción de ser “el único que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos” (519d). Este Sócrates, el único político consecuente, es un desafío a la política tradicional en cuanto forma de vida que carece de un logos objetivo y de un *êthos* cívico. De ahí que el *Gorgias* concluya confrontando la oratoria del halago con la nueva *paideia* de una educación moral del ciudadano. Como resume certeramente W. Jaeger:

“La estrategia retórica, embotada en cuanto al pensar y habituada a triunfar ante la multitud, no resiste el ataque concéntrico del arma dialéctica. No solo porque carece de agudeza lógica y de la capacidad metódica de maniobra necesaria para ello, sino porque adolece de un defecto fundamental, que es el que detrás de sus palabras no aparece ningún saber objetivo, una filosofía sólida ni una concepción firme de la vida; además, no la anima ningún *ethos*, sino que sus móviles son la codicia, la voluntad de éxito y la falta de escrúpulos”.⁸

⁸ *Paideia, Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957, p. 522

El *Gorgias* resulta ser así, como decía al comienzo, la mejor introducción a la *paideia* como conversión de toda el alma hacia la verdad, que se formula en la *República*. Esta educación cívica tenía que estar encomendada, como enseña Platón, a los que aman la filosofía; más en concreto, al filósofo/guardián. ¿Pero es coherente la propuesta platónica o esta solución implica riesgos graves hacia una posible régimen autoritario de la ética en la política, que mucho nos recuerda la dictadura de la virtud practicada por Robespierre en la Francia revolucionaria?. Es obvio este riesgo, aun cuando solo fuese una deriva colateral del platonismo. Platón, tan avisado por sus fracasos en sus relaciones históricas con el poder, se comportó, sin embargo, como un ingenuo por su beata adoración a las magistraturas, propia de su linaje nobiliario. Que gobiernen los mejores es un buen deseo, pero no equivale, en modo alguno, a que los que se creen mejores o son tenidos por tales por algún carisma personal o herencia cultural o prestigio social deban ser los que gobiernen. La fe del filósofo sigue siendo, suene a ironía o a leal confesión, aquel lema cartesiano de que “el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo”. De ahí la necesidad de preservarlo a toda costa. Es sin duda necesario moralizar la política con la educación en hábitos morales, algo que responde al mejor espíritu del platonismo, y hasta poner un límite ético al poder, como hace el constitucionalismo moderno, pero la garantía de este límite ha de sobrevenirle desde fuera; quiero decir, desde la independencia del poder legislativo y el poder judicial, así como de la libertad de expresión y de crítica. En esto no fue consecuentemente radical el platonismo. El poder puro o si se prefiere, la voluntad de poder es de suyo refractaria a la razón, tanto como la crítica autónoma lo es a la autoridad absoluta. Podría decirse que el poder absoluto corrompe y que la razón absoluta endiosa. Vaya lo uno por lo otro. El puesto del filósofo no está, a mi juicio, en el poder, sino en el contrapoder del espíritu crítico. La razón para convencer y educar ha de renunciar a todo intento de sobrepujar por la fuerza, por muy legítima que sea esta; es, ha de ser, una razón desarmada e inerte. Y el caso es que, como decía Polo, muchos hombres injustos, los tiranos como Arquelaos, son felices (470d), o al menos, aparentan serlo, y lo son en la medida en que hacen infelices a todos los demás, según el relato de Polo (471a-d) Frente a este imperio del mal, la tesis socrática resulta inocente en su optimismo: “el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el que es malvado e injusto es desgraciado”(470e). Sócrates solo pudo probarlo con el sacrificio de su propia vida. Pero que Sócrates sea una víctima de la democracia es algo más que un error histórico de la democracia ateniense de su época; marca el destino esencial de la razón con respecto a la política. El martirologio de los espíritus nobles, sacrificados por el poder, de cualquier forma de poder y en cualquier época, es un índice elocuente de este destino trágico de la filosofía, o si se prefiere, del saber..

6. El juicio del alma en el Hades

No es sorprendente que Platón acabe este alegato socrático a favor del poder/saber frente al poder disolutivo los titanos remitiendo a otro juicio, en este caso, el juicio de ultratumba, al que Sócrates no llama mito, sino un “precioso relato verdadero” (523a), algo a lo que Calicles probablemente llame un “cuento de viejas”. Nunca Platón se había atrevido a tanto. A lo sumo, como

ocurre al final del *Fedón*, después de haber desarrollado las diversas pruebas acerca de la inmortalidad del alma, se refiere a la creencia en más allá como “un bello riesgo”, esto es, algo que merece la pena creer, siquiera sea como un estímulo de esperanza. Aquí, sin embargo, recalca por boca de Sócrates que está “convencido de que es verdad”. Platón no precisa que sea una verdad racional objetiva, sino razonable, como diríamos hoy, consonante o congruente con la propia experiencia moral de una vida justa, tal como la que se describe en el diálogo. Creo que es un tema de cierto sabor prekantiano, por este anticipo de lo que llamará Kant, la fe racional o filosófica en referencia a los postulados de la razón práctica. Platón ve en este mito anticipadas las condiciones ideales de un juicio justo, a diferencia de los juicios en los tribunales de este mundo, que por darse en vida, están condicionados o infectados por circunstancias ocasionales, que los tergiversan. Tanto los acusados como los jueces están vestidos o revestidos de poder, riqueza, etc, que no dejan ver al desnudo al alma.

“Hay que juzgarlos desnudos de todas estas cosas. En efecto deben ser juzgados después de la muerte. También es preciso que el juez esté desnudo y que haya muerto, que examine solamente con su alma el alma de cada uno, inmediatamente después de la muerte cuando está aislado de todos sus parientes y cuando ha dejado en la tierra todo su ornamento, a fin de que el juicio sea justo” (523e)

Juzgar “el alma con el alma”, al desnudo y sin valedor alguno, es una gran acierto expresivo. Es el único modo de hacer justicia con imparcialidad y objetividad. Al igual que el cadáver lleva grabadas las señas de toda su vida, el alma registra también toda su historia, como tatuada en ella, en toda su identidad personal e integridad. No hay nada oculto, luego nada puede quedar impune. Los jueces también son especiales : tres hijos de Zeus, uno para Oriente y otro para Occidente, y un terceto para revisar los casos de duda, de modo que el castigo sea ejemplar en todos los sentidos. Hay castigos transitorios de purgación y castigos definitivos para los incurables. El juicio tiene lugar en la “pradera de la encrucijada”, que lleva a dos destinos opuestos, la Isla de los Bienaventurados y el Tártaro. Ciertamente es un relato poético, digno de ser tomado en cuenta. Su belleza presagia su verdad, la hace creíble. Simbólicamente podríamos decir que el aura poética del mito enaltece la racionalidad de la tesis sobre la vida del hombre justo.

Platón, impaciente, no deja de anticiparse al juicio definitivo a propósito del tirano, “Yo digo que Arquelao llegará a ser uno de éstos”(525d). La razón es decisiva, “a causa del poder, se cometen los delitos más graves”(idem). El poder por el poder corrompe, solemos decir. El poder entontece o hace delirar; el poder, sobre todo, mata, y, sin embargo, es un yunque de contrastación:

“Ciertamente –concluye Platón-- es muy difícil y digno de gran alabanza mantenerse justo toda la vida, cuando se tiene plena libertad de ser injusto” (526a).

--sentencia semejante a la judaica: “Bienaventurado el que pudo hacer el mal y no hizo”.