



JUAN NICOLÁS VALBUENA SILVA

PHILOSOPHIA EX TRAGOEDIA
UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL *GORGIAS* DE
PLATÓN Y LA *ANTÍOPE* DE EURÍPIDES

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C.
Agosto de 2017



PHILOSOPHIA EX TRAGOEDIA
UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL *GORGIAS* DE
PLATÓN Y LA *ANTÍOPE* DE EURÍPIDES

Trabajo de grado presentado por Juan Nicolás Valbuena Silva, bajo la dirección del profesor Alfonso Flórez Flórez, como requisito parcial para optar al título de Licenciado en Filosofía

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C.
Agosto de 2017

TABLA DE CONTENIDOS

CARTA DEL DIRECTOR	4
<u>AGRADECIMIENTOS</u>	5
0. <u>INTRODUCCIÓN</u>	6
1. <u>LA TRAGEDIA GRIEGA Y ANTÍOPE</u>	10
1.1. Presentación y aspectos interpretativos de <i>Antíope</i>	10
1.1.1. Antíope en la mitología clásica	11
1.1.2. La <i>Antíope</i> de Eurípides	12
1.2. Vida contemplativa y vida práctica: Anfión y Zeto	16
2. <u>EL GORGIAS: LA PUGNA ENTRE RETÓRICA Y FILOSOFÍA</u>	21
2.1. Aspectos del diálogo	23
2.2. Preludio: encuentro entre retóricos y filósofos	28
2.3. Episodio 1: Gorgias	29
2.4. Episodio 2: Polo	34
2.5. Episodio 3: Calicles	46
2.6. Epílogo: Sobre la vida que merece ser vivida	65
2.7. La cuestión calíclea	70
3. <u>EL GORGIAS COMO DIÁLOGO DE LA TRAGEDIA</u>	73
3.1. <i>Antíope</i> y otras obras presentes en el <i>Gorgias</i> : referencias y fragmentos ...	74
3.1.1. Fragmento de Píndaro	74
3.1.2. Fragmentos y referencias de Eurípides: <i>Antíope</i> y <i>Poliido</i>	76
3.1.3. Uso y función de la poesía en el <i>Gorgias</i>	86
4. <u>CONCLUSIONES: PHILOSOPHIA EX TRAGOEDIA</u>	92
5. <u>BIBLIOGRAFÍA</u>	97

AGRADECIMIENTOS

A mis padres Luz Helena y Fidel, cuya educación y apoyo, me permitieron transitar sin temor por los inconmensurables espacios de la filosofía. A Diana, mi esposa, ejemplo de cariño y comprensión *par excellence*. Al profesor Alfonso Flórez, pues gracias a su inagotable guía, dedicación y generosidad, el presente trabajo es hoy un hecho. A la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana, que es parte imborrable de mi vida.

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre el origen de la filosofía son innumerables, así como los orígenes y el desarrollo de la obra de Platón. Su forma de presentación y sus variados temas y recursos —originales y excepcionales— son sin duda *el hito* del pensamiento occidental, pasando de la observación de la naturaleza a la reflexión filosófica sobre sí mismo; es decir, a partir de Platón es que se ha puesto la racionalidad al servicio de los aspectos más difíciles de comprender, como lo son aquellos sobre la vida humana. Ahora bien, en la historia de la literatura griega no hay un género que suscite este tipo de reflexión tal como lo hace la tragedia, aquella composición poética que no simplemente muestra una situación, sino que presenta un problema, un camino que se bifurca¹ y que, por lo tanto, exige una reflexión.

Así las cosas, puede que no haya un género que esté más relacionado con la filosofía de Platón que la tragedia griega. Ciertamente, el ocuparse de los problemas de la vida humana les da a estos una relación; pero la tragedia no es un tema más de los tratados por el filósofo a lo largo de su obra y no simplemente comparte temas con ella. Los problemas de la tragedia son el germen mismo de los problemas de la filosofía, por lo cual, la relación entre tragedia y filosofía es de consanguinidad, haciendo que la tragedia esté presente en aquel origen y aquel desarrollo de la obra de Platón: en resumidas cuentas, que *philosophia ex tragoedia*².

¹ Es aquella situación que el personaje trágico debe enfrentar en un momento dado, y que representa un dilema de carácter moral. Análogamente, es el punto donde Edipo se cruza con Layo y, sin saber que es su padre, lo mata. Esto supondrá el desencadenamiento de la realización de lo vaticinado por el oráculo.

² Se ha optado por este título, pues expresa bien el sentir del presente trabajo, a saber, que la filosofía procede de la tragedia. *Ex tragoedia* ya fue usado antes. Así Plauto, en *Anfitrión* 54-55: *deus sum, commutavero. eandem hanc, si voltis, faciam ex tragoedia comoedia ut sit omnibus isdem vorsibus* (Nada, no hay que apurarse, soy un dios, la transformaré; si es que estáis de acuerdo, la volveré de tragedia en comedia sin cambiar un solo de verso). Quien habla aquí es el dios latino Mercurio —cuyo análogo griego es el dios Hermes—, expresando que hará de su relato trágico una comedia, para hacerlo adecuado para la ocasión. La expresión encuentra una resonancia justa en esta reflexión, al ser una asociación de géneros, partiendo de uno para llegar a otro.

Decir esto seguramente contradice lo propuesto durante muchos años por reconocidos estudiosos de la obra de Platón. Siempre se ha hecho notar con vehemencia la crítica platónica a los poetas, haciendo de esta una valoración de su filosofía. Sin embargo, al matizarse esta crítica a la luz de la obra misma de Platón, se puede ver que el asunto no es tan sencillo. Así, para avanzar en este sentido, se ha optado por el diálogo *Gorgias*, en el cual se abordan temas que van desde la retórica hasta la inmortalidad del alma, incluyendo, por supuesto, el tema del arte poético, todo dentro de un hilo argumentativo y dramático muy bien tejido.

El *diálogo* presenta al famoso orador de Leontini cuyas obras, llenas de recursos retóricos, son conocidas por su pompa y brillo, lo que representa la primera etapa del desarrollo de un estilo de prosa literaria que se eleva por encima de la expresión coloquial o la narración escueta. También presenta a Polo de Agrigento, su discípulo y admirador, retórico de cierto renombre y, finalmente, a un tal Calicles del *demos* de Acarnes, de quien solo se sabe lo que Platón ha considerado oportuno decir (Taylor, 1955: 105). Así, dada la presencia del célebre Gorgias, Sócrates quiere saber en qué consiste la fuerza de su arte y qué es lo que enseña (*Gorgias*, 447c). La posición de Sócrates respecto de la retórica ha de ser taxativa: la ha definido como un pseudo-arte, una labor técnica que no tiene mayor trascendencia dentro del funcionamiento de la *polis*, muy al contrario del papel de la filosofía, todo lo cual causará la reacción de sus interlocutores.

El movimiento de la discusión hará intervenir al joven Calicles que, como discípulo de Gorgias, está en contra de los argumentos socráticos. Haciendo uso de su adiestramiento retórico, acudirá a la tragedia de Eurípides, *Antíope*, la cual caracteriza dos formas de vida: la contemplativa y la práctica. Calicles pretende encasillar a Sócrates dentro de aquellos que renuncian a la vida política para dedicarse a vida calmada y contemplativa, quienes para él son inútiles, pues no le prestan ningún servicio a la *polis*, mientras que él está comprometido con la vida pública, la que considera como la única útil y

provechosa. Así, la reflexión sobre la retórica lleva inevitablemente a la reflexión sobre la vida que merece ser vivida, lo que a su vez lleva a discernir acerca de la relación entre filosofía y tragedia: Sócrates da vuelta al argumento de Calicles, haciendo ver que la vida filosófica es la única que realmente merece ser vivida y que como tal, implica un compromiso que podría llamarse *trágico*, pues exige seguirla hasta sus últimas consecuencias.

Es de notar que Platón era un amplio conocedor de la obra de Eurípides, y no simplemente estaba familiarizado con ella. Hay, de hecho, sobrada evidencia de la influencia de este poeta sobre Platón. Son muchas las citas explícitas y las referencias implícitas de las obras de Eurípides dentro de sus diálogos. En efecto, Platón cita a Eurípides tanto como cita a Esquilo y a Sófocles sumados, y cita a Eurípides con más frecuencia que a cualquier otro autor, exceptuando a Homero y Simónides (Sansone, 1996). Por lo tanto, pensar que la poesía, y la tragedia particularmente, era un tema menor para Platón y que, por consiguiente, las citas de Eurípides son accesorias o contingentes en su obra, resulta una afirmación tan problemática, como ligera. Justamente, lo que pretende este trabajo es demostrar que la cercanía de Platón a la tragedia griega, en especial a la de Eurípides, es necesaria por cuanto esa filosofía que él practica y que invita a seguir, se debe en buena parte a la existencia de aquella. Esta hipótesis se desarrollará a partir del funcionamiento de la obra *Antíope* en el *Gorgias*, la cual evidencia que este es el diálogo de la tragedia por excelencia, así como demostrar que en cierto respecto, la filosofía de Platón proviene de ella.

El presente trabajo se adelantará en tres partes principales, a saber: en primer lugar, se ofrecerá una contextualización donde se presentarán algunas generalidades sobre la tragedia griega y, contra ese trasfondo, se abordará la tragedia de *Antíope*, de la cual se revisará su argumento dramático, su transmisión hasta el presente y los temas que trata, principalmente, el de la discusión sobre la vida práctica y la vida contemplativa. En segundo lugar, se examinará el diálogo *Gorgias*, haciendo algunas precisiones generales

y algunas consideraciones de carácter filosófico que permitan introducir el estudio de *Antíope* y de las demás obras literarias presentes en el diálogo, las cuales darán cuenta de la relación entre poesía y filosofía y de aquella vida que merece ser vivida. Dado lo anterior, en la tercera y última parte se desarrollará la idea de *Gorgias* como diálogo de la tragedia; a partir de sus aspectos dramáticos y temáticos, se sustentará el hecho de que la filosofía comporta un compromiso absoluto con la vida, lo que revela su aspecto *trágico*. Para concluir, se ofrecerán algunas reflexiones de conjunto sobre el significado hermenéutico que este ejercicio comporta para el abordaje de la obra de Platón y, eventualmente, de la del propio Eurípides.

Para facilitar la comprensión y la lectura de este estudio, es menester hacer algunas precisiones de carácter metodológico. Se ha optado por usar letra cursiva para diferenciar los nombres propios de los sustantivos, a saber, *Antíope* corresponde a la tragedia de Eurípides que lleva ese nombre, mientras que Antíope designa al personaje (de igual forma *Gorgias* y Gorgias), así como *diálogo* (o *diálogos*) corresponde al nombre con el que se conoce la obra platoniana, mientras que diálogo es el ejercicio dialéctico. Por otra parte, todas las referencias de paginación que no indiquen su título (p. ej.: 447a, ó 527e) pertenecen al *Gorgias*; para los demás casos se señalará el nombre de la obra que corresponda.

Por último, y ya que no existe una traducción al español de los fragmentos de *Antíope*, se ofrece una traducción propia, con el fin de hacer más cómoda la lectura del presente texto. Sin embargo, y teniendo en cuenta lo anterior, se citarán a pie de página los fragmentos respectivos en su texto griego original, así como la traducción al inglés de Christopher Collard y Martin Cropp. Esto, no con el ánimo de hacer de este estudio una discusión filológica, sino como herramienta complementaria de referencia e interpretación. Así mismo, siguiendo la comodidad y la integridad del texto, las citas de las obras en inglés se presentarán en español, también con traducción propia.

1. LA TRAGEDIA GRIEGA Y *ANTÍOPE*

1.1 Presentación y aspectos interpretativos de *Antíope*

Sobre la figura de *Antíope* existe la tradición mitológica clásica y, dentro de esta, la tragedia compuesta por Eurípides, la cual se conserva de manera fragmentaria. Este hecho obliga a acudir a ambas fuentes al momento de hacer una reconstrucción de su historia. La tradición mitológica se encuentra contenida en diversos autores y escolios como las *Fábulas* de Higino, la *Biblioteca*, atribuida a Apolodoro, y la *Descripción de Grecia* de Pausanias que, aunque posteriores como para ser una fuente fidedigna sobre el contenido de la tragedia, sí son la mejor fuente de información mitológica de que se disponen. Gracias a estos, es posible llenar, de cierta forma, vacíos de sentido existentes en la obra y hacer una interpretación con información apropiada, eso sí, con las reservas y las precauciones debidas, dado el genio creador de Eurípides. Es bien sabido que sus obras son ejemplares respecto a cómo estas pueden separarse de la versión tradicional del mito, incluso en sus aspectos más distintivos³; por eso no es posible reconstruir la tragedia de *Antíope*, ni ninguna otra, como si se tratase de un rompecabezas, pues las discrepancias entre mito y tragedia pueden ser el punto decisivo del desarrollo de esta última. Eurípides considera que el mito debe estar al servicio de la tragedia y no al contrario, por lo que se precia de tomar distancia de aquel. Así pues, es un hecho que los fragmentos no permiten captar el sentido que Eurípides quería transmitir con la obra, así como lo es el que la información proveniente del mito no puede usarse con certeza para completarla, a pesar de su valor y relevancia.

Teniendo esto presente, es menester conocer el trasfondo dramático de la obra y entender su sentido, para luego proceder con el estudio detallado de las citas que de

³ En la obra eurípideana, los casos son numerosos. Así, por ejemplo, en las *Fenicias*, Eurípides presenta a Yocasta en vida, permaneciendo en el palacio junto a Edipo, ciego y viejo, hasta el enfrentamiento entre sus hijos Polinices y Eteocles. En *Ifigenia en Áulide*, se relata el sacrificio de Ifigenia, pero luego, en *Ifigenia en Táurica*, aparece la muchacha viva, como sacerdotisa del templo de Artemisa.

Antíope hace Platón en el *Gorgias*; esto con el fin de afirmar el presente trabajo sobre una base hermenéutica consistente y consecuente.

1.1.1. Antíope en la mitología clásica

Respecto a la figura mitológica, se dice que Antíope era hija de Nictéo, rey de Beocia, o de Asopo⁴, lo cual revela su noble estirpe. Además, al estar ligada a la historia de Beocia, hace parte de los inicios mismos del ciclo tebano. Homero así lo confirma, al relatar que Odiseo la vio cuando descendió al Hades:

Después de ésta, vi a Antíope, la hija de Asopo,
que se preciaba de haber dormido en los brazos de Zeus,
y pues dio a luz a dos hijos, a Zeto y Anfión
que, primeros, fundaron, de siete puertas la sede de Tebas,
y la torrearón, pues no podían vivir sin las torres
en Tebas, de amplios espacios, aun siendo muy fuertes (*Odisea*. XI, 260-5).

Variadas fuentes hacen mención a la belleza extraordinaria de Antíope, la cual no le pasó desapercibida a Zeus, que al parecer yació con ella, dejándola embarazada⁵. Su padre, indignado por tal suceso, quiso castigarla. Antíope, al verse bajo amenaza, escapa y se refugia en Sición (Apolodoro, *Biblioteca* III: 5)⁶. Nictéo, moribundo, cedió el trono de la ciudad de Beocia a su hermano Lico, pidiéndole que buscara a Antíope y la castigara, pues sus actos no debían quedar impunes. Este se dirigió a Sición para atacar a Epopeo, recuperando a Antíope. De regreso a Beocia como cautiva, Antíope dio a luz a dos hijos gemelos en algún punto de la frontera ático-beocia, donde debió abandonarlos para protegerlos de Lico (Collard, Cropp, 2008: 171). Allí los encontró un pastor, que los nombró y los crió hasta su juventud adulta: a uno lo llamó Zeto y otro, Anfión. Dice

⁴ Una deidad río. Dice Pausanias que “Antíope, hija de Nictéo, era famosa entre los griegos por su belleza, y se decía que era hija del Asopo, que hace frontera entre la Tebaida y la Plateida, y no de Nictéo” (*Descripción* II, 6).

⁵ Esta versión parece ser la más aceptada por las diferentes fuentes doxográficas. Otra versión dice que Antíope fue violada por Épafo (*Fábulas* VII, 1). Pero Higinio mismo comenta en VIII, que “Júpiter, seducido por su extraordinaria belleza la dejó encinta”. Entonces, además de este, Homero, Apolodoro y Pausanias, entre otros, coinciden en el linaje de los gemelos.

⁶ También Higinio: “Por casualidad estaba Épafo de Sición en el mismo lugar al que ella había llegado. Éste se llevó a la mujer a su propia casa y se unió a ella en matrimonio” (*Fábulas* VIII, 2).

Apolodoro que “Zeto se dedicó a apacentar la vacada y Anfión a la música, pues Hermes le había regalado una lira” (*Biblioteca III*, 5). Por su parte, ya en Beocia, Antíope fue puesta al servicio de Dirce, esposa de Lico, que la sometió a continuas torturas, durante mucho tiempo. Al cabo de los años, Antíope logra escapar, dirigiéndose al lugar donde había dejado a sus hijos. Allí llega Dirce y, al encontrar a Antíope, se dispone a darle muerte. Al instante acuden Zeto y Anfión advertidos por el pastor, que les ha informado que Antíope es su madre. Ellos la ponen a salvo, atando a Dirce a un toro, que la arrastra hasta la muerte. Luego, para completar la venganza de su madre, los jóvenes resuelven matar a Lico, pero Hermes lo impide. A cambio, Lico cederá su trono a los hermanos, que deberán fundar una nueva ciudad, Tebas, la cual Anfión fortificará con murallas hechas de piedras atraídas por su lira. Las puertas de la ciudad llevarán los nombres de las siete hijas de Anfión⁷, mientras que el nombre de la ciudad será por la esposa de Zeto, Tebe⁸.

1.1.2. La *Antíope* de Eurípides

La tragedia de *Antíope* ha sido conservada y reconstruida a partir de papiros, escolios y documentos doxográficos. Se compone de unos 48 fragmentos, de los cuales, 7 podrían pertenecer a otra tragedia de Eurípides, *Antígona*, más uno incierto, el fragmento 910. Estos han sido recopilados en el *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, en griego y latín, de donde parten los estudios modernos de la obra⁹. Algunos de los fragmentos provienen de autores como Estobeo, Estrabón, Sexto Empírico y, por supuesto, de Platón, siendo esta la fuente más antigua. Aunque su fecha de composición es incierta, elementos métricos y dramáticos permiten fijarla entre 411 y 407 a.C, junto con *Hipsípila* y *Fenicias*, siendo probable una fecha cercana al 410 (Collard-Cropp).

⁷ “En efecto, Anfión, que había ceñido Tebas con una muralla, había establecido siete puertas con el nombre de sus siete hijas. Estas fueron Tera, Cleodoxe, Astínome, Asticratía, Quiade, Ogigia y Cloris” (*Fábulas LXIX*, 7).

⁸ “Zeto se casó con Tebe, de quien recibe nombre la ciudad de Tebas” (*Biblioteca III*, 6).

⁹ Para el presente estudio se ha usado la edición en inglés de Loeb Classical Library, editada y traducida por C. Collard y M. Cropp. Todos los fragmentos citados (fr.) provienen de esta edición; aquellos que no lo son, se señalan apropiadamente.

Dadas las pocas referencias que se conservan de la historia de Antíope, la obra de Eurípides resulta una fuente primordial para su comprensión. Aunque la línea general de la obra se mantiene dentro del mito, ella aporta detalles que no se encuentran referenciados en otras fuentes, lo que indica que bien pueden provenir de la inspiración de su autor. De hecho, la obra presenta contenidos adicionales que hacen que sea una pieza trágica singular, como lo es el diálogo entre Zeto y Anfión, reconocido ya desde la época misma de su representación. Este diálogo es el que usa en la argumentación el joven Calicles, pues basándose en él, pretende derrotar a Sócrates, convenciéndolo de que la vida práctica es mejor que la vida contemplativa. Así pues, la obra de Eurípides es fundamental en la construcción temática y dramática del *Gorgias* y, por consiguiente, del presente estudio.

La obra del poeta tiene lugar en algún punto de la región de Eléuteras, afuera de una cueva que es hogar del pastor y santuario de Dionisos (fr. 203). El pastor hace una súplica al dios (fr. 179) y cuenta cómo encontró y nombró a los gemelos:

PASTOR –Yo llamo al uno Zeto; porque su madre buscó un lugar cómodo para su nacimiento...
(y al otro Anfión)... por él en el borde de la carretera... haber nacido¹⁰ (fr. 181–182)¹¹.

Estos dos fragmentos pueden hacer parte de un discurso que corresponde al prólogo, pero del cual no se conserva nada más. Luego aparece Anfión cantando (fr.182a), acompañado de su lira (fr.190), lo que hace que su hermano Zeto lo increpe, molesto por la dedicación de aquel a la música (fr. 183), dando inicio al referido debate¹². Luego del

¹⁰ La etimología indica que Zeto se deriva del verbo ‘buscar’ (zet-), donde ἐζήτησε significa «buscar un lugar», y ἄμφ’ ὁδὸν (amphi hodón) significa «a ambos lados del camino». Al respecto ver Nauck, así como Collard-Cropp, en los comentarios al respectivo fragmento.

¹¹ 181 τὸν μὲν κικλήσκω Ζῆθον· ἐζήτησε γὰρ
τόκοισιν εὐμάρειαν ἢ τεκοῦσά νιν . . .
182 (τὸν δὲ . . . Ἀμφίονα) . . . παρὰ τὸ ἄμφ’ ὁδὸν . . .
γεννηθῆναι.

“I call the one Zethus; for his mother sought a place of comfort for his birthing ... (and the other Amphion) ... from his being born by the roadside”.

¹² Según Collard-Cropp, el debate da forma al primer episodio y abarca fr. 183-9, 193-202 y posiblemente 191, 219-20.

cruce de argumentos, cuyo final se desconoce, entra Antíope, que al parecer reconoce el lugar y relata a los presentes (no se sabe a quiénes) sus sufrimientos (fr. 203-5). Así mismo, relata, ya en presencia de Anfión, que tiempo atrás quedó embarazada de Zeus (fr. 207-8), versión que aquel no cree, dejando a Antíope sin el “reconocimiento y el reencuentro”, pues al parecer el pastor nunca informó a los gemelos sobre su origen (Collard-Cropp, 2008: 173). Luego de una intervención coral, llega Dirce que, como bacante, está buscando el templo de Dionisos (fr. 175). Allí se encuentra a Antíope, con quien habría sostenido una fuerte discusión. Aparentemente, Dirce se disponía a matar a Antíope, pero justo ahí se da el reconocimiento entre madre e hijos, los cuales someten y atan a Dirce al toro, causándole la muerte (fr. 221 y 223, v. 62).

En la que puede ser la última escena¹³, Anfión advierte la situación en la que se encuentran él, su madre y su hermano, declarando que “(si nos quedamos), nuestra fortuna será esta: (o) debemos morir bajo la luz de este día (o, de hecho,) triunfar sobre nuestros enemigos” (fr. 223, vv. 6-8); luego todos entran en la cueva. El coro informa de la llegada de Lico, que viene acompañado de hombres armados, con el objetivo de recuperar a Antíope. Sale el pastor de la cueva no sin antes, probablemente, haber orquestado un plan con los gemelos, encontrándose con Lico, que le pide información de quiénes se encuentran allí. Este persuade a Lico para que ingrese a la cueva sin su séquito, pues adentro solo hay uno o dos hombres desarmados. Luego de entrar, se oyen gritos dentro de la cueva y Lico es sacado de ella por Zeto y Anfión, que se disponen a ejecutarlo. En este momento hace su aparición Hermes como *deus ex machina*, que por instrucciones de Zeus, ordena a Lico ceder la soberanía de la tierra de Cadmo a los gemelos (fr. 223, vv. 8-9) a cambio de su vida.

¹³ Esta es la sección más larga conservada, (fr. 223) con unos 116 versos, aunque con varios versos faltantes.

A ellos, Hermes les dice:

Ustedes (hijos de Antíope), tan pronto entren en la ciudad sagrada de Cadmo, construirán junto al Ismeno una ciudad completa con siete puertas. (A Zeto) Tú... tomando (como?) una fuerte defensa contra los enemigos... (*faltan una o más líneas*)... A Zeto le digo esto; y en segundo lugar ofrezco a Anfión, manos armadas con su lira, para cantar la alabanza de los dioses; la roca sólida encantada por la música te seguirá, así como los árboles dejando sus sitios en la madre tierra, de modo que hagas el trabajo ligero para las manos de los constructores. Zeus te da este honor, y yo con él, de quien tú obtienes esta invención, señor Anfión. Seréis llamados los dos potros blancos de Zeus, y tendréis los mayores honores en la ciudad de Cadmo (fr. 223, vv. 86-99)¹⁴.

La obra termina con un discurso de Lico, resignado ante las órdenes del dios y aceptando su suerte: entrega el mando de la ciudad a los hermanos y declara que da por terminados su disputa y sus acciones contra ellos.

¹⁴ 223 ὑμεῖς δ', [ἐπ]ειδὸν ὄσιος ἦ Κάδμου πόλις,
χωρεῖτε, [παῖδ]ες, ἄστυ δ' Ἴσμηνὸν πάρα
ἐπτάσ[το]μον πύλαισιν ἐξαρτύετε.
σὺ μὲν ... το ... ἔρυμα πολεμίων λαβῶν
(...)

90 Ζήθῳ τάδ' εἶπον· δεῦτερον δ' Ἀμφίονα
λύραν ἄνωγα διὰ χερῶν ὀπλισμένον
μέλπειν θεοὺς ᾠδαῖσιν· ἔνονται δέ σοι
πέτραι τ' ἔρυμναι μουσικῇ κηλούμεναι
δένδρη τε μητρὸς ἐκλιπόνθ' ἐδώλια,

95 ὥστ' εὐμ[ά]ρειαν τεκτόνων θήσῃ χερί.
Ζεὺς τήνδε τιμὴν σὺν δ' ἐγὼ δίδωμί σοι,
οὔπερ τόδ' εὔρημ' ἔσχες, Ἀμφίων ἄναξ.
λευκῶ δὲ πῶλω τῷ Διὸς κεκλημένοι
τιμὰς μεγίστας ἔξετ' ἐν Κάδμου πόλει.

“You, when you may enter Cadmus’ city without pollution, are to go and build by the Ismenus a complete city with seven gated openings. You ... taking (as?) a stout defence against foes ... To Zethus I say that; and secondly I bid Amphion, hands armed with his lyre, to sing the gods’ praise; solid rocks charmed by the music will follow you, and trees leaving their seats in mother earth, so that you will make light work for builders’ hands. Zeus gives you this honour, and I with him, from whom you had this invention, lord Amphion. You shall be called the two white colts of Zeus, and have the greatest honours in Cadmus’ city”.

1.2 Anfión y Zeto: la vida contemplativa y la vida práctica

Se puede decir que las argumentaciones son comunes en los personajes de las obras eurípideanas. Estas se presentan como discursos o discusiones que hacen patente un dilema moral y justifican una conducta dada. Así, por ejemplo, está Hécuba, que justifica ante Agamenón el haber cegado a Poliméstor y haber asesinado a los hijos de este¹⁵, o a Clitemnestra e Ifigenia pidiéndole a Agamenón que no ceda ante la presión de las tropas aqueas, que exigen el sacrificio de la muchacha, y a este justificando su decisión¹⁶. Estas son muestras del carácter racionalista que se le atribuye a Eurípides y que lo distinguen de los otros poetas trágicos. Sin embargo, el debate entre los dos hermanos es singular dentro de la tragedia griega; no se trata de una discusión ante una situación o un suceso que se da en el desarrollo de la acción trágica, sino de un debate sobre la vida de cada uno y, por lo tanto, sobre lo que cada uno considera que debe ser la vida buena. El debate no presenta una forma de pensar de los personajes en un determinado momento, sino una determinada forma de ser que los hace actuar según esta. Entonces, no es una pugna circunstancial, sino que es la pugna trascendental y personal sobre la vida que merece ser vivida.

Como se ha dicho, Zeto prefiere la vida práctica y Anfión, la vida contemplativa. Dado esto, Zeto censura la forma de vida de su hermano, pues al preferir la música y el vino, descuida lo verdaderamente importante, es decir, los negocios (fr. 183). Para él la vida de Anfión está desperdiciada:

ZETO –(Tú descuidaste cosas que deberían ser de tu interés). (Ya que) aunque naturalmente (dotado) con un espíritu noble, te destacas con una apariencia que imita la de una mujer. Tú no habrías aportado una palabra a las deliberaciones acerca de la justicia, ni expresado nada apropiado o persuasivo... tampoco te hubieras ceñido (valientemente) cerca al cóncavo escudo, ni ofrecido (algún) consejo contundente a favor de los demás (fr. 185)¹⁷.

¹⁵ *Hécuba*, 1187-1238.

¹⁶ *Ifigenia en Áulide*, 1108-1276.

¹⁷ 185 (ἀμελεῖς ὧν δεῖ σε ἐπιμελεῖσθαι)

ψυχῆς φύσιν <γὰρ> ὧδε γενναίαν <λαχῶν>

Así pues, lo exhorta a cambiar de vida: haría mejor en adoptar la vida de gobernante o de soldado, desechando la lira para tomar las armas (fr. 187a). Zeto tampoco concibe una vida dedicada a los placeres, por lo que lamenta que su propio hermano lo haga.

ZETO—No, ¡permíteme persuadirte! ¡Pon fin a esta locura de ocio, y practica la bella melodía del trabajo duro! Haz de esta tu canción, y vas a parecer sensato, cavando, arando la tierra, vigilando rebaños, dejando a otros estos bonitos artes tuyos que te harán habitar en casas vacías (fr. 188)¹⁸.

ZETO—Un hombre que posee buenos recursos pero descuida los asuntos en su propia casa y los deja pasar, ya que por su placer en el canto persigue esto todo el tiempo, se volverá holgazán en casa y en su ciudad, y un don nadie para aquellos cercanos a él: la naturaleza de un hombre se pierde y se esfuma cuando es superada por la dulzura del placer (fr. 187)¹⁹.

γυναικομίμῳ διαπρέπεις μορφώματι·
 κοῦτ' ἄν δίκης βουλαῖσι προσθεῖ' ἄν λόγον
 5 οὔτ' εἰκὸς ἄν καὶ πιθανὸν <οὐδὲν> ἄν λάκοις
 κοῦτ' ἄν ἀσπίδος κύτει
 <καλῶς> ὀμιλήσει<α>ς οὔτ' ἄλλων ὕπερ
 νεανικὸν βούλευμα βουλεύσαιό <τι>.

“(You neglect things which should be your concern.) (For) though naturally (endowed) with a noble spirit you stand out with an appearance imitating a woman’s! You’d neither contribute a word to deliberations about justice nor voice anything likely or persuasive ... neither would you keep (bravely) close to a shield’s hollow nor offer (any) forceful counsel on others’ behalf”.

¹⁸ 188

ἀλλ' ἔμοι πιθοῦ·

παῦσαι ματᾶζων καὶ πόνων εὐμουσίαν
 ἄσκει· τοιαῦτ' ἄειδε καὶ δόξεις φρονεῖν,
 σκάπτων, ἄρῶν γῆν, ποιμνίους ἐπιστατῶν,
 ὅλλοις τὰ κομψὰ ταῦτ' ἀφείς σοφίσματα,
 ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις.

“No, let me persuade you! Cease this idle folly, and practise the fine music of hard work! Make this your song, and you will seem sensible, digging, ploughing the land, watching over flocks, leaving to others these pretty arts of yours which will have you keeping house in a bare home”.

¹⁹ 187

ἀνήρ γὰρ ὅστις εὖ βίον κεκτημένος
 τὰ μὲν κατ' οἴκους ἀμελία παρῆς ἔῃ,
 μολπαῖσι δ' ἤσθεις τοῦτ' ἀεὶ θηρεύεται,
 ἀργὸς μὲν οἴκοι κἄν πόλει γενήσεται,
 5 φίλοισι δ' οὐδεῖς· ἢ φύσις γὰρ οἴχεται,
 ὅταν γλυκείας ἠδονῆς ἤσσω τις ἦ.

“A man who possesses a good livelihood but neglects matters in his own house and lets them slip, and from his pleasure in singing pursues this all the time, will become idle at home and in his city, and a nobody for those close to him: a man’s nature is lost and gone when he is overcome by pleasure’s sweetness”.

Anfión, que se presenta sereno, no pretende atacar a Zeto, sino justificar por qué considera la vida contemplativa mejor que la activa. Aunque, al parecer, no hace una mención explícita de querer persuadir a su hermano de cambiar de vida, sin duda la argumentación lleva a inferir eso. Para Anfión, quien pudiendo dedicarse al ocio no lo hace, viviendo angustiado por los negocios, es un necio:

ANFIÓN –Tal es la vida de los desdichados mortales: un hombre no es completamente afortunado o desafortunado. {Él prospera bajo la bendición de los dioses, y luego no prospera}. ¿Por qué entonces, cuando hemos entrado en una prosperidad insegura, no vivimos tan agradablemente como es posible, sin causarnos a nosotros mismos angustia? (fr. 196)²⁰.

ANFIÓN –Si alguien que tiene buena fortuna y posee un sustento, no persigue las cosas más hermosas en su casa, yo nunca debería llamarlo bendecido con prosperidad sino más bien un guardián afortunado de riqueza (fr. 198)²¹.

Ahora bien, Anfión no considera que la vida apacible es aceptable solo como tal: para él (y como se examinará más adelante, para Sócrates), la vida consagrada a la contemplación, además de ser agradable, puede ser más útil que aquella vida práctica, y por eso no puede preferirse a otra forma de vida. Solo la vida contemplativa proporciona una sensatez que sirve mejor a la ciudad que cualquier otra cosa.

ANFIÓN –El hombre tranquilo es un amigo seguro para los amigos, y mejor para una ciudad. No alabes empresas riesgosas: yo no amo ni a un marinero ni a un líder de ciudad demasiado aventurado (fr. 194)²².

²⁰ 196 τοιόσδε θνητῶν τῶν ταλαιπῶρων βίος·
οὔτ' εὐτ' υχει τὸ πάμπαν οὔτε δυστυχεῖ.
{εὐδαιμονεῖ τε καὶ οὐκ εὐδαιμονεῖ.}
τί δῆτ' ἐν ὄλβῳ μὴ σαφεῖ βεβηκότες
5 οὐ ζῶμεν ὡς ἥδιστα μὴ λυπούμενοι;

“Such is the life of wretched mortals: a man is neither completely fortunate nor unfortunate. {He prospers under god’s blessing, and then again does not prosper}. Why then, when we have entered upon an insecure prosperity, do we not live as pleasurably as possible, causing ourselves no distress?”

²¹ 198 εἰ δ' εὐτυχῶν τις καὶ βίον κεκτημένος
μηδὲν δόμοισι τῶν καλῶν θηράσεται,
ἐγὼ μὲν αὐτὸν οὔποτ' ὄλβιον καλῶ,
φύλακα δὲ μᾶλλον χρημάτων εὐδαίμονα.

“If someone who has good fortune and possesses a livelihood is going to pursue none of the finer things in his house, I shall myself never call him blessed with prosperity but rather a fortunate guardian of wealth”.

A pesar de la condición fragmentaria del texto, el procedimiento de Anfión se puede ver con claridad: quiere demostrarle a su hermano que aquello que él desprecia es lo más apreciable, argumento por argumento. Y aquellas cosas que le increpa son precisamente sus mejores cualidades, las que todo hombre debería cultivar:

ANFIÓN –Tú estabas equivocado al culpar la debilidad y feminidad de mi cuerpo: pero si tengo pensamiento sano, esto es superior a un brazo fuerte (fr. 199)²³.

ANFIÓN –Las ciudades están bien manejadas por los juicios de un hombre, y bien su casa, y él es un gran recurso en la guerra; porque un consejo sabio vence muchas manos, y la torpeza acompañada de una muchedumbre es el mayor mal (fr. 200)²⁴.

Anfión termina su defensa afirmando que él puede cantar y decir cosas sabias, sin avivar cualquiera de los males de la ciudad (fr. 202), dejando muy claro que la vida que él vive es mejor en todo sentido: es agradable, se permite disfrutar de los momentos prósperos, y representa la mayor utilidad tanto para sus amigos como para su ciudad. Entonces, el hombre ocioso constituye el mejor recurso, más que cualquier agricultor, vaquero o soldado.

Ciertas interpretaciones indican que el debate fue ganado por Anfión. Esto dado que, al parecer, fue él quien ideó el castigo para Dirce y la trampa para Lico, probando que quien

²² 194 ὁ δ' ἤσυχος φίλοισί τ' ἀσφαλῆς φίλος
πόλει τ' ἄριστος. μὴ τὰ κινδυνεύματα
αἰνεῖτ'· ἐγὼ γὰρ οὔτε νατίλον φιλῶ
τολμῶντα λίαν οὔτε προστάτην χθονός.

“The quiet man is a sure friend for friends, and best for a city. Don’t praise risky undertakings: I love neither a sailor nor a city leader who is too venturesome”.

²³ 199 τὸ δ' ἀσθενές μου καὶ τὸ θῆλυ σώματος
κακῶς ἐμέμφθης· εἰ γὰρ εὖ φρονεῖν ἔχω,
κρεῖσσον τόδ' ἐστὶ καρτεροῦ βραχίονος.

“You were wrong to blame my body’s weakness and femininity: for if I have sound thinking, this is superior to a strong arm”.

²⁴ 200 γνώμαις γὰρ ἀνδρὸς εὖ μὲν οἰκοῦνται πόλεις,
εὖ δ' οἶκος, εἷς τ' αὖ πόλεμον ἰσχύει μέγα·
σοφὸν γὰρ ἐν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας
νικᾷ, σὺν ὄχλῳ δ' ἀμαθία πλεῖστον κακόν.

“Cities are well managed by a man’s judgements, and his house well, and he is a great resource in war; for one wise counsel defeats many hands, and crassness partnered with a mob is the greatest evil”.

tiene pensamiento sereno puede hacer mejores planes y llevarlos a cabo exitosamente. Por otra parte, el hecho de que justamente él haya sido escogido por Zeus y Hermes para construir y gobernar a Tebas, darían cuenta de que el hombre tranquilo y reflexivo es el indicado para la dirección de la ciudad. Así las cosas, se puede decir que al final, el premio obtenido por llevar una vida contemplativa, como la de Anfión, es mucho mayor que el premio que llega a merecer quien opta por otro tipo de vida, como la vida práctica que pregona Zeto; y aunque los hombres, a pesar de los argumentos, no puedan reconocer qué vida es mejor, para los dioses el asunto tiene claridad absoluta, lo que en definitiva probaría la preeminencia de la vida contemplativa sobre la vida práctica, por lo menos así en la obra de Eurípides.

2. EL GORGIAS: LA PUGNA ENTRE RETÓRICA Y FILOSOFÍA

El *Gorgias*, también llamado “Sobre la retórica”²⁵, se cuenta dentro de los *diálogos* más extensos y, como se ha dicho, trata algunos de los temas más importantes de la obra platónica, como lo son la retórica y la sofística, la política, la poesía, la justicia, e incluso, la inmortalidad del alma. Estos temas, presentados dentro del desarrollo del diálogo –nunca de forma disciplinar, como una “poética” o una “ética” o una “retórica”– conforman un solo cuerpo dramático y argumentativo, al mejor estilo de una pieza teatral.

El diálogo está enmarcado en el encuentro entre Sócrates con el famoso maestro retórico Gorgias y algunos de sus seguidores, Polo y Calicles, que se preciaban de ser excelentes oradores y, por consiguiente, ejecutores del mayor arte. Sócrates se ha “perdido” la *epideixis* que Gorgias acaba de hacer frente a algunos ciudadanos atenienses. Esta era una práctica muy común en época de Platón, en donde los jóvenes tomaban lecciones de retórica de profesores extranjeros, como Gorgias y Polo, a fin de adquirir destrezas oratorias y así participar con éxito en el ejercicio del poder político (Zuckert, 2009: 532). Sin embargo, Sócrates está más interesado en conversar con el más célebre entre los retóricos, y no simplemente oírlo, pues quiere saber “qué es él (Gorgias)” (447d), es decir, en qué consiste el arte que practica.

Es evidente que el *Gorgias* se mueve por variados temas y que a partir de la retórica se desprenden los demás asuntos tratados. Pero esto dista mucho de afirmar, por ejemplo, que el epígrafe del *diálogo* “Sobre la retórica” es enteramente insuficiente, como han

²⁵ Ya desde épocas de Diógenes Laercio, este epígrafe era usado y conocido. Según el historiador, Trasilo dice que Platón hizo su obra imitando el *cuadriloquio* o tetralogía, propio de la presentación de las tragedias en los certámenes, que se componía de cuatro obras del mismo autor: tres tragedias y una comedia. Según esta referencia, el *Gorgias* se encuentra en el sexto grupo, con el *Eutidemo*, el *Protágoras* y el *Menón* (Diog. Laer. *Vidas* III, 29-30).

afirmado algunos²⁶. Platón, como se dijo, no desea dar un tratamiento disciplinar a ningún asunto, luego no hay por qué pensar que este caso sea una excepción. Tampoco, y aunque pueda ser más afortunado, sería justo decir que el diálogo se mueve de una cuestión pequeña *¿qué es la retórica?* a una mayor *¿cómo se debe vivir?* (Rutherford, 1995: 142). La reflexión sobre la retórica, como se mostrará más adelante, es de gran interés para Sócrates, pues lleva inevitablemente a deliberar sobre lo que es justo y sobre la vida que merece ser vivida. Por lo tanto, la retórica no es un mero vehículo que sirve para trasladar la conversación de un punto a otro, sino que es el eje transversal de la totalidad del *diálogo*. Así mismo, no se debe olvidar que los tres interlocutores de Sócrates son retóricos y viven en función de esta actividad, por lo cual, la cuestión retórica está presente en cada episodio, en cada argumento, en cada expresión. Si el lector olvidara eso, el diálogo perdería tanto la estructura argumentativa como el hilo dramático construido con tanto esmero por Platón.

Sócrates conoce bien la capacidad persuasiva de la retórica. Ha visto cómo la acción pública no depende de la razón categórica de la justicia, sino de las habilidades de los oradores. Estos, valiéndose de la práctica retórica, participan de los asuntos públicos persuadiendo a los demás ciudadanos, no buscando el mayor bien o la mayor justicia, sino abogando por la causa propia o por la de quien mejor les pague. Esto preocupa sobremanera a Sócrates, que ve en peligro la salud de la *polis*, pues ha caído en manos de personas sin escrúpulos, para quienes la justicia o la verdad son irrelevantes. Así las cosas, el examen sobre qué tipo de arte es la retórica, equivale al examen sobre qué es un buen ciudadano y, por lo tanto, sobre cómo es preciso vivir.

En el desarrollo del diálogo, y para presentar su argumentación, el impetuoso Calicles traerá a colación la tragedia euripideana *Antíope*, pues el debate de los hermanos Zeto y Anfión le resulta útil para el propósito de su argumento. Como se ha indicado, los gemelos discuten sobre la mejor forma de vivir: *Zeto representa* la vida práctica y

²⁶ Por ejemplo, Cappelletti en *Gorgias* (2010), página 7.

Anfión, la contemplativa. Para Calicles, la posición de Sócrates es análoga a la de Anfión, por lo cual, para él, los reproches que hace Zeto a su hermano pueden aplicarse perfectamente al filósofo. Esta analogía, que puede ser exacta o no serlo, ya se verá, da lugar a la pugna sobre la vida que debe ser vivida, poniendo en evidencia que tanto Sócrates como Calicles están comprometidos con una forma muy específica de vida, a saber, la del filósofo y la del sofista. La pugna, entonces, tanto en el caso de *Antíope* como en el del *Gorgias*, se da porque hay un sentido vital en la posición de cada uno de los personajes: acá hay emociones y afecciones muy profundas que van más allá de la simple δόξα, tratándose más bien de una πίστη βίον, una “filosofía de la vida”²⁷, la cual defienden y con la cual se identifican plenamente.

Así las cosas, el *diálogo* presenta nada menos que el contraste entre dos formas de vida, la práctica y la contemplativa, la del orador político y la del filósofo, la del hombre injusto y la del justo. Son dos formas de vida que resultan contradictorias, toda vez que parten de un principio muy diferente, pues mientras que los unos solo quieren el éxito, la victoria y el reconocimiento público sin importar los medios, los otros buscan, de modo resuelto y decidido, el conocimiento, la virtud y la verdad. De esta manera, el *Gorgias* presenta “una exposición de la moral socrática tan cargada de sentimiento apasionado y expresada con una elocuencia tan conmovedora que siempre ha sido un favorito entre todos los amantes de la gran literatura ética” (Taylor, 1955: 103).

2.1. Aspectos del diálogo

La fecha de composición del *Gorgias* es incierta, como es el caso de otros *diálogos*. En particular, este *diálogo*, al presentar tan variados recursos compositivos y datos históricos, hacen que datarlo con certeza sea difícil. Y si bien los estudios y conjeturas al respecto son tan respetables como numerosos, para el presente estudio este problema resulta irrelevante. No ocurre igual con la fecha dramática, la cual es enteramente

²⁷ Los términos son tomados de E.R. Dodds, y se tratarán con detalle en lo subsiguiente.

pertinente y que, por lo tanto, será la única a tener en cuenta en lo sucesivo. Al respecto, C. Zuckert anota:

Leer los diálogos como incidentes independientes en una historia continua, nos permite preservar la integridad de las obras individuales de arte. Al encadenarlos en el orden de sus fechas dramáticas, no sólo obtenemos una “línea de desarrollo” que nos ayuda a ver la forma del *corpus* de Platón como un todo; también seguimos las indicaciones de Platón sobre las relaciones de las conversaciones entre sí. En contraste con la cronología de la composición, esta no nos conduce a hacer inferencias basadas en interpretaciones del contenido de los diálogos como si estuvieran basados en “hechos” históricos determinados externamente según el momento en que los diálogos fueron escritos –hechos que no conocemos–. El orden en que leemos los diálogos afecta el modo en que los entendemos, tanto individualmente como en relación unos con otros (Zuckert, 2009:17s).

Siguiendo a Zuckert, la fecha dramática del *Gorgias* podría entonces datarse en el año 404²⁸, posterior al *Lisis* (405) y previo al *Menón* (402-401). El diálogo pertenece a la etapa final de la vida de Sócrates, que se percibe como un hombre maduro y de reputación: “ya no es el interrogador que no sabía nada de los primeros *diálogos*, sino que es un hombre de convicciones positivas, expresadas con energía” (Guthrie, 1998: 277). Esto permite a Platón mostrar el efecto que Sócrates tiene sobre algunos de sus compañeros: él no pretende dar una explicación coherente de todo, sino que los anima a que se le unan en la búsqueda íntima del conocimiento, sin expresar una doctrina absoluta (Zuckert, 2009). Así mismo, el diálogo es el anuncio del sometimiento de Sócrates a un juicio y de la forma como lo asumirá, a la vez que es una preparación de su muerte, tanto para él como para sus amigos.

Aunque todos los *diálogos* son particulares, el *Gorgias* es especial desde el punto de vista dramatólogico. Aquí, Sócrates no tendrá un solo interlocutor, como es usual, sino que serán tres, ocupando cada uno de ellos su lugar a medida que la conversación va avanzando. Esto significa una disposición en etapas o escenas bien definidas, la cual está dada tanto por aquellos interlocutores como por el tema y forma de la conversación. Con

²⁸ Esto, según el juicioso estudio de C. Zuckert (2009), que establece las fechas dramáticas de los diálogos basándose en el trabajo filológico, filosófico y arqueológico de reconocidos *scholars*. En las páginas 8 y 9 la autora enlista todos los *diálogos*, ordenándolos según su fecha dramática.

esto, el lector –o espectador– del *Gorgias* no tendrá ningún inconveniente en reconocer estas tres partes y en identificar sus rasgos.

Platón es cuidadoso al introducir desde el inicio a todos los personajes y al asignar a cada cual un momento específico de intervención. Él ha querido dar un énfasis dramático propio a cada episodio, cada uno indicado por el cambio secuencial de interlocutor, yendo desde el respeto mutuo entre Sócrates y Gorgias hasta los arrebatos de Calicles, pasando por la rudeza, la ironía y el desdén de Polo (Guthrie, 1998: 278). Además, Platón se sirve de esta secuencia para acumular fuerza a medida que el diálogo avanza: cada cambio será más largo y más intenso que el anterior y cada nuevo orador desafiará más abiertamente a Sócrates (Rutherford, 1995). A pesar de esto, el *Gorgias* es un diálogo no retórico: ciertamente, poner tres interlocutores significa un esfuerzo compositivo notable, pero esto le permite a Platón componer la obra de forma tal que los extensos discursos, que serían lo propio de la retórica, queden reducidos al máximo, manteniendo el carácter dialogal.

Otro aspecto dramatológico importante es el hecho de que en el *Gorgias* no haya un narrador omnisciente que indique el camino o que guíe el juicio del lector-oyente. Como en la tragedia, todo cuanto sucede se da a partir de los personajes, en donde el desarrollo de la argumentación pertenece al desarrollo dramático, el cual no puede anticiparse.

De acuerdo con el enfoque interpretativo tradicional, en la obra de Platón hay críticas a la poesía que dan cuenta de una hostilidad hacia la tragedia, dando lugar a la querrela entre poesía y filosofía. Sin embargo, este enfoque no tiene en cuenta el aspecto compositivo del diálogo, ni lo considera relevante dentro de sus características. Es un hecho evidente que Platón se tomó el trabajo de componer su obra de forma definida, cuya escritura es un aspecto constitutivo e intencional en ella. Más aún, la forma tradicional de escritura en la época no es la prosa, sino el metro, lo que implica que Platón hizo un trabajo “no natural”, contrario a la usanza y, por lo tanto, a lo que el lector o el espectador estaban acostumbrados. Análogamente, es como si en la actualidad

se escribiesen libros de filosofía en verso. Platón le apuesta a una forma de composición novedosa, flexible, que le permite dar lugar a los diferentes géneros literarios y compositivos, dándole una presencia transversal a la poesía dentro de su propia obra. Él, como ya se ha dicho, cita recurrentemente a los poetas en su obra: a lo largo de los *diálogos*, hay numerosas menciones a Homero, a Hesíodo y a los poetas líricos. Respecto a los tres grandes trágicos, Platón los presenta 48 veces, entre citas, referencias y alusiones, de las cuales, la mitad pertenecen a Eurípides²⁹. Tan solo en el *Gorgias*, se citarán cinco fragmentos de la obra eurípideana (cuatro de la tragedia *Antíope* y uno de *Poliido*), un fragmento de Píndaro, además de una variedad de referencias a Homero, Hesíodo y al mismo Eurípides.

Así las cosas, para abordar la obra platónica, es necesario hacerlo a partir de un enfoque dramático que tenga en cuenta, además de los temas de los diálogos propios de la reflexión filosófica, todos aquellos aspectos que hacen parte de la composición dramática como partes fundamentales del diálogo.

Ahora bien, en este orden de ideas, es oportuno tener en cuenta los grandes hitos que conforman el *diálogo* antes de entrar en su estudio detallado. Sócrates sabe de la presencia de Gorgias en la ciudad, lo que considera una ocasión auspiciosa para enterarse de los temas que a él más le interesan. Él dice lamentar no haberlo oído, pues está interesado en saber en qué consiste la fuerza de su arte (447c), a lo cual Calicles le responde que puede hacerlo en cualquier momento, pues se trata de un huésped suyo. Sócrates se pregunta si Gorgias querrá dialogar con ellos, contestando Calicles: “nada mejor que preguntárselo a él mismo” (447c). Seguido de esto, se dará inicio formal al diálogo.

²⁹ Según el estudio de J. Mitscherling (2009), Platón cita a Homero unas 215 veces, 48 a Hesíodo, y entre 95 y 100 a los poetas líricos. A Eurípides, 24 veces, de las cuales, ocho son citas directas (tres en el *Banquete* y cinco en el *Gorgias*), 15 referencias (en *Leyes*, *Alcíbiades*, *Banquete*, *Fedro*, *Ión*, *República*, *Timeo*, *Gorgias*, *Teeteto*, *Político* y *Apología*) y una alusión (*Fedro*).

En la discusión, Sócrates ha definido concretamente la retórica, refiriéndose a ella como una especie de práctica (ἐμπειρίαν) carente de toda comprensión racional (465a), ajena al arte, que no forma parte de ninguna de las cosas bellas (463a), cuya esencia no es otra que la adulación; por consiguiente, los oradores son los ciudadanos que tienen menos poder en los asuntos del Estado (466b). Esto en contraposición a la consideración de que la retórica es el aspecto de la cultura ateniense orientado propiamente hacia el ejercicio de lo público, pues “en la época clásica, *rhetor* sigue siendo el nombre para designar al estadista, que en un régimen democrático necesita ser ante todo orador” (Jaeger 2001: 156). De esta manera, el examen sobre la retórica lleva al examen sobre lo bello y lo justo, dando lugar a la pregunta sobre qué forma de vida es mejor, si la del adulador o la del filósofo y, por consiguiente, cuál es esa vida que merece ser vivida.

Es en el contexto de estas averiguaciones que aparecerá la *tragedia* de Eurípides que, como se ha dicho, ejemplifica dos formas de vida: la activa y la contemplativa. Con ella, Calicles encasilla a Sócrates dentro de aquellos que renuncian a la vida política para dedicarse a la vida calmada y contemplativa, mientras que él participa de la vida práctica, la única verdaderamente útil para la *polis*. Así las cosas, Sócrates no solo deberá hacer evidentes los errores y los peligros que suscita la práctica retórica tal y como la han venido ejerciendo sus interlocutores, sino que deberá demostrar que hay una vida mejor. Para esto, es necesario contrarrestar el carácter persuasivo del discurso, a partir del diálogo y con planteamientos lo suficientemente poderosos como para que queden instalados en el corazón de aquellos. Así pues, deberá combinar la reflexión filosófica con algunos recursos retóricos –como los presentados por Calicles–, que, al ser puestos al servicio del argumento racional, le permitirán demostrar que la filosofía, como arte supremo, representa aquella vida que merece ser vivida.

El presente trabajo, tal como debe ser, se ciñe a la división episódica de Platón para el estudio del *diálogo*. Esta, a su vez, es presentada en la mayoría de tratados sobre el *Gorgias* (por no decir que todos) con la correspondiente numeración. E. R. Dodds, no

siendo una excepción, lo presenta así: Preludio (447a – 449c); Sócrates y Gorgias (449c – 461b); Sócrates y Polo (461b – 481b); Sócrates y Calicles (481b – 522e); Epílogo (523a – 527e). Esta división permite dar cuenta de los contenidos argumentativos y dramáticos de cada episodio como rasgos que conforman la unidad dramática y temática de la obra, muy útiles para la presente exposición.

2.2. Preludio: encuentro entre retóricos y filósofos (447a – 449c)

El *diálogo* comienza con el encuentro de Calicles con Sócrates y Querefonte, quienes vienen de camino del ágora. Calicles les informa que se han perdido la magnífica disertación que Gorgias acaba de hacer. Sócrates ‘lamenta’ la tardanza, la cual, en verdad, ha sido deliberada: su intención no es oír a Gorgias, sino *acceder a él*, lo que no puede hacer asistiendo a sus discursos sino entablando un diálogo con él. Calicles hospeda a Gorgias, por lo cual se permite invitarlos para que puedan preguntarle aquello que consideren. Además, Gorgias ha dispuesto que, luego de su *epideixis*, se le formule cualquier pregunta, asegurando que contestará a todo³⁰, ofrecimiento que resulta oportuno para Sócrates.

Querefonte, incitado por Sócrates, le pregunta a Gorgias si en verdad se ofrece a contestar lo que se le pregunte, a lo que Gorgias le responde afirmativamente, añadiendo que durante muchos años nadie le ha presentado una cuestión nueva (448a). Polo, que presencié la disertación del retórico, interviene abruptamente aduciendo que Gorgias puede estar cansado, así que él tomará su lugar, contestando lo que se le pregunte. Él, o bien porque está animado por el discurso que acaba de oír, o bien porque quiere sacar a relucir sus habilidades retóricas ante el maestro retórico y ante los demás asistentes, se afana por entrar en acción. Esto, ya que no sería verosímil pensar que Polo dude de la

³⁰ Fragmento la Filóstrato, *Vida de los sofistas* I, 1: “Gorgias de Leontinos fue el iniciador de la (sofística) más antigua en Tesalia... [Parece] que fue el primero en pronunciar un discurso improvisado. Para ello se presentó en el teatro de Atenas y tuvo la osadía de decir: «Proponed». De ese modo fue el primero en hacer proclama de tan arriesgado ofrecimiento, mostrando, con ello, que lo sabía todo y que podía hablar de cualquier asunto, confiándose a las sugerencias de la oportunidad” (*Sofistas, testimonios y fragmentos*, 1996: 150).

disposición o la capacidad de Gorgias para dialogar, siendo que es más fácil entablar una conversación, la cual se desarrolla en el acto, que elaborar una disertación, la cual debe ser preparada. Así las cosas, Querefonte pregunta a Polo de qué arte es conocedor Gorgias, a lo que este responde con una ensayada y, por consiguiente, vacía respuesta. Sócrates, haciendo ver que Polo no contesta lo que se le pregunta, encamina el diálogo preguntando directamente a Gorgias, dando paso al inicio del primer episodio.

El preludeo es una primera muestra del contraste entre la retórica gorgiana y la dialéctica socrática: Sócrates quiere hablar con Gorgias, pues expresa el anhelo de aprender con el gran maestro de retórica, y esto solo lo puede hacer mediante el trabajo reflexivo que propicia el diálogo. Sócrates espera saber qué es Gorgias (447d), cuál es su arte (τέχνη) y qué es exactamente lo que enseña, pero hasta ahora, las respuestas obtenidas carecen de exactitud, pues son producto del ejercicio oratorio de quien no ve la diferencia cualitativa entre el largo discurso y la definición concreta. Después de todo, y como será claro, los retóricos no suelen preocuparse por decir la verdad, sino por adular y persuadir mediante la palabra.

2.3. Primer episodio: Gorgias (447a – 461b)

Sócrates da comienzo al diálogo con Gorgias preguntándole en qué arte es hábil y cómo debe llamársele, a lo que él responde que ‘en retórica’, por lo cual se le debe llamar ‘orador’³¹, llegándose incluso a ufanar de ser no solo un orador, sino uno bueno (449a), usando una expresión muy común de Homero, dando así la primera muestra de este tipo de recursos en el ejercicio retórico³². Pero antes de que Gorgias empiece a responder con

³¹ Según refiere Dodds (1959: 194), ῥήτορα, como se define Gorgias, es propiamente dicho un orador público. Gorgias ha sido llamado ῥήτορα, pues es quien sabe la teoría retórica. El término, que se aplicaba con más frecuencia a aquellos que practicaban el hablar en público especialmente en la Asamblea, llegó a significar ‘político’.

³² La expresión se usa para referirse al orgullo u honor en general. Puede ser de pertenecer a cierto linaje (*Ilíada* VI 211, XIV 113, XX 206 y 241, XXI 187; *Odisea* I 180) o para jactarse de ser el mejor en un determinado aspecto, como Epeo, que dice ser el mejor en el pugilato (*Ilíada* XXIII 669). Así mismo, Héctor se *jacta de ser* el esposo de Andrómaca (*Ilíada* VIII 190), Néstor se *jacta de ser* más viejo que Diomedes (*Ilíada* IX 60) y Agamenón más viejo y rey de mayor grado que Aquiles (*Ilíada* IX 160-1).

discursos, Sócrates le pide evitarlos y seguir respondiendo con brevedad a las preguntas que se le hagan, como condición del diálogo y de la búsqueda de lo cierto. Gorgias acepta, no sin anotar que “algunas contestaciones requieren mayor amplitud” (449b), haciendo cierta apología a su profesión. Así, Platón deja claro que el diálogo sobre *qué es la retórica* no puede ser una muestra de ella y que, como siempre, la búsqueda del filósofo no es sobre *cómo* son las cosas, sino sobre *qué* son las cosas.

Pero, ¿a qué viene tanta inquietud de Sócrates sobre la práctica retórica y sobre lo que Gorgias enseña? Sin duda, sabe que la retórica se ha ganado un lugar importante en la vida pública, lo que la hace muy atractiva, sobre todo para los jóvenes atenienses que esperan dedicarse a ella. Por consiguiente, la influencia de la retórica en la vida de la *polis* debe ser un asunto de suma importancia, así como la formación de quienes la practican.

Después de una juiciosa búsqueda, Sócrates y Gorgias llegan a algunas definiciones. Convienen en que la retórica es el arte teórico –no manual, como la medicina o la ingeniería naval– que se ocupa de los discursos. Pero, dado que otras artes también hacen uso de la palabra³³, como la geometría o la aritmética, la retórica debe ocuparse de un tema especial. Para Gorgias, entonces, la retórica se ocupa de los más importantes asuntos humanos (451d). Esto le llama la atención a Sócrates, pues recuerda que en el popular escolio³⁴ –en el cual se canta que lo mejor es estar sano, lo segundo es ser bello y lo tercero es enriquecerse honradamente (451e)– no aparece enumerada la capacidad de hacer discursos. Siendo evidente que la salud es un bien, que comparado con la retórica parece ser superior, Gorgias debe afinar su definición, diciendo que el mayor bien al que se refiere es:

³³ No hay que olvidar que tanto “discurso” como “palabra” son λόγος, por lo que no se debe pensar en ambos términos como si fuesen cosas diferentes.

³⁴ Un escolio, según se refiere, es una canción que se cantaba durante los banquetes. El que cita Sócrates parece ser uno muy conocido, y se refiere al orden de los bienes humanos. Es, entonces, un saber popular, algo que se acepta como cierto en la vida cotidiana (Calonge, 1987:31; Cappelletti, 2010:115).

ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud (*Gorgias*, 452e).

Sócrates sabe que los juicios que se hacen en los tribunales y en las asambleas dependen de decisiones tomadas al instante por los jueces y según unas cuantas pruebas; ellos, al no ser testigos presenciales de los hechos, no llegan de ninguna manera a poseer un saber sino, por mucho, una opinión verdadera³⁵, lo que implica que un juicio justo depende de una persuasión justa. Aquí reside un peligro visto por el filósofo, pues si las decisiones se toman de esta forma, un orador hábil e injusto puede provocar juicios injustos. Sócrates no quiere que la justicia dependa de la habilidad del orador de turno, sino única y exclusivamente de la verdad, la cual es siempre justa y categórica. Si el orador es δίκαιος, un hombre moral, entonces no tendrá el deseo de hacer el mal, pero si no lo fuera, por supuesto, podría hacer el peor uso de su habilidad oratoria (Taylor, 1955: 109). En consecuencia, si la justicia y la injusticia están tan estrechamente atadas con la retórica, entonces Gorgias y sus simpatizantes no pueden sostener una moral ligera: ellos deben tomar las cuestiones éticas muy seriamente y deben incluir una dimensión ética en sus enseñanzas (Rutherford, 1995: 148).

Gorgias ha reconocido el carácter persuasivo de la retórica, a la cual no se le exige un criterio de moralidad. Al ser un medio de combate (456d), el mejor en cuanto a asuntos públicos se refiere, la retórica dota al orador de armas de persuasión que lo hacen capaz de vencer al mejor de los expertos en su respectivo campo de experiencia. Como señala Taylor, este es un punto débil, obvio en el elogio del arte del orador, al cual Sócrates se aferra de inmediato. Si el orador es tan inexperto como la multitud, entonces la oratoria, según el propio Gorgias, es un dispositivo por el cual un hombre ignorante persuade a

³⁵ *Teeteto* 201c:

Sócrates –“Cuando los jueces han sido persuadidos justamente acerca de algo que sólo puede uno saber si lo ha presenciado, juzgan estas cosas de oídas y adquieren una opinión verdadera. En esos casos adoptan sus resoluciones sin el saber, y, si dictan y sentencian adecuadamente, es que han sido rectamente persuadidos. ¿No es así?”

una audiencia igualmente ignorante mejor de lo que lo haría quien sí es experto (Taylor, 1955: 109).

Dado lo anterior, queda claro que el uso de la retórica supone una gran responsabilidad para el orador, el cual, considera Gorgias, debe saber que aquellas armas adquiridas no pueden legítimamente ser usadas de forma indiscriminada, sino que deben usarse con *rectitud* (457a); si acaso no se hiciera así, debe culparse de la falta y ser castigado. No obstante, toda responsabilidad debe caer siempre sobre aquel y nunca sobre su maestro. Al respecto dice Gorgias:

En efecto, el orador es capaz de hablar contra toda clase de personas y sobre todas las cuestiones, hasta el punto de producir en la multitud mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él quiera; pero esta ventaja no le autoriza a privar de su reputación a los médicos ni a los de otras profesiones, solamente por el hecho de ser capaz de hacerlo, sino que la retórica, como los demás medios de lucha, se debe emplear también con justicia. Según creo yo, si alguien adquiere habilidad en la oratoria y, aprovechando la potencia de este arte, obra injustamente, no por ello se debe odiar ni desterrar al que le instruyó: éste transmitió su arte para un empleo justo, y el discípulo lo utiliza con el fin contrario. Así pues, es de justicia odiar, desterrar o condenar a muerte al que hace mal uso, pero no al maestro (457a-c).

Así, al querer defenderse a sí mismo y a su profesión, Gorgias cae en contradicción, pues al decir que la retórica debe usarse *rectamente*, la está revistiendo de un contenido moral que antes había sido rechazado³⁶ y que no se compadece con la definición a la que ambos, Gorgias y Sócrates, han llegado, de que el objeto de la retórica es la producción de persuasión. Del mismo modo, Gorgias está reconociendo que su arte no hace hombres justos, ni hay nada en aquel que los obligue a obrar justamente. Esto llevará a Sócrates a concentrarse “en el potencial corruptor y en los efectos destructivos de los argumentos que Gorgias hace sobre el poder de su arte” (Zuckert, 2009: 536).

³⁶ Esto es consistente con el pensamiento de Gorgias presentado por Platón en el *Menón* (95c):

“SÓCRATES –Si la retórica no enseña la excelencia, ¿cómo se puede siquiera considerar como una práctica apta para ser usada? Más aún, ¿cómo puede ser considerada como la herramienta óptima para tratar los asuntos públicos?”

MENÓN –He ahí, Sócrates, lo que admiro, sobre todo, en Gorgias: que jamás se le oye prometer eso; por el contrario, se ríe de los demás cuando oye esas promesas. Lo que él cree es que hay que hacer hábiles a las personas en el hablar”.

Por consiguiente, ya que ni siquiera el gran maestro Gorgias puede enseñar a sus discípulos a ser rectos en el ejercicio de la retórica, se requiere entonces de otra práctica en los tribunales, una *nueva retórica* que no busque el beneficio particular sino el establecimiento de la justicia; una retórica que siempre proporcione a los jueces una opinión verdadera, defendiendo al justo y al inocente con el mismo ahínco con el que propone el castigo para el culpable. Esto dependerá de la difícil tarea de entender que es mejor ser castigado que permanecer impune, pues como se verá luego, es más desdichado quien se libra del castigo que quien lo recibe. Si el infractor y su abogado entendieran esto, nunca intentarían escapar del castigo sino que, indiscutiblemente, lo aceptarían. Sócrates sabe que si forma ciudadanos y oradores de ese estilo, la ciudad estará a salvo de toda injusticia y corrupción.

Así pues, el episodio muestra la intención de Sócrates de reconvenir a Gorgias para que, como hombre respetable que es, no siga engañando a sus discípulos; él debería, o bien dejar de hacerles promesas falsas, pues la retórica no puede lograr aquello que sus profesores afirman que puede hacer, o bien empezar a enseñar lo que dice que enseña. Sócrates siente la obligación de hacer esto patente para quienes ejercen y ejercerán la retórica, pues, así las cosas, un grave peligro se cierne sobre el bienestar de los ciudadanos y de la *polis*. Por eso el diálogo se sostendrá frente al público³⁷ que acaba de oír la *epideixis* de Gorgias, no para humillarlo delante de sus seguidores, pues la cortesía que ha mostrado sería contradictoria, sumado esto al carácter no-vindicativo propio del filósofo, sino para refutar el valor de la retórica a través de su exponente más famoso (Zuckert, 2009: 533).

³⁷ Mucho se ha dicho sobre el lugar de ocurrencia del *diálogo*. Ciertos *scholars* dicen que transcurre en el ágora o en algún gimnasio, pues los discursos, como el de Gorgias, deberían tener lugar en un sitio público y no en un sitio privado. Otros, por el contrario, opinan que este sucede en casa de Calicles, donde Gorgias acaba de hacer su disertación. No hay motivos, ni históricos, ni indicativos en el texto, para creer que, necesariamente, presentaciones como las que podría hacer Gorgias debían realizarse en un lugar público, por lo cual es perfectamente posible que el *diálogo* haya sido puesto por Platón en casa de Calicles. Al respecto, el comentario de A. Cappelletti (2010: 28-29) ofrece un recuento de las distintas posiciones.

Como definición final, y según lo dialogado, Sócrates dirá que la retórica es una hacedora de convicción que involucra creencia, pero no el conocimiento sobre lo correcto y lo incorrecto. Dado esto, Gorgias admite que podría ser necesario incluir en su currículo alguna instrucción de carácter moral, dejando en el ambiente que él no está en la capacidad de enseñar a sus estudiantes a ser justos y, por ende, que está adiestrando a personas potencialmente injustas a manipular el sistema democrático de gobierno ateniense (Zuckert, 2009). Gorgias reconoce que esto es un problema, pero antes de continuar, irrumpe Polo, dejando el diálogo entre Gorgias y Sócrates inconcluso. Así, tomando el lugar del maestro, el discípulo asume la defensa de la retórica “dispuesto a romper con las opiniones convencionales sobre la moralidad, no como el respetable Gorgias” (Taylor, 1955: 110).

Para terminar, es preciso decir que Gorgias tiene en su *diálogo* una menor parte en la conversación que los demás interlocutores³⁸. A partir de la entrada de Polo, como señala Rutherford (1995), Gorgias solo intervendrá para hacer comentarios muy puntuales³⁹ y para evitar que el diálogo se rompa. Hasta aquí el *diálogo* ha transcurrido con relativa calma: si bien, tanto Sócrates como Gorgias tienen sus propias ideas y consideraciones, este se mantiene, como se señaló, en términos muy amables y respetuosos, no habiendo animosidad entre ellos. No será lo mismo con Polo, y mucho menos con Calicles, al entrar en la pugna entre sofística y filosofía, donde el diálogo mismo adquirirá un tono beligerante, como tiene que ser cuando se defienden la vida y las convicciones propias más profundas.

2.4. Segundo episodio: Polo (461b – 481b)

Al ver que Sócrates ha puesto en dificultades a Gorgias, Polo interviene en el diálogo. Él también enseña retórica, pero es más joven y mucho menos experimentado que Gorgias.

³⁸ A diferencia, por ejemplo, del *Protágoras*, en donde el sofista es el interlocutor principal.

³⁹ Específicamente en 463d-4a, 497b, y 506ab, donde Gorgias, o bien interviene para que sus discípulos no abandonen el diálogo, o bien pidiéndole a Sócrates que no abandone sus raciocinios.

Como se ha dicho, Polo no tiene los reparos morales mostrados por Gorgias que lo han llevado a entrar en contradicción. Al parecer, este joven considera que la carga moral es una debilidad y que, al proceder despojado de ella, no tendrá inconvenientes en someter a Sócrates. Así pues, Polo representa “una nueva generación, menos temerosa de las consecuencias de su propio pensamiento que sus mayores. Pero al final, cuando se enfrenta con todo lo que la nueva forma de pensar implica, él también sucumbirá a la αἰσχύνη⁴⁰” (Dodds, 1959: 221).

El paso al segundo episodio queda marcado no simplemente por un cambio de nombre del interlocutor, sino que se muestra con evidencia a través del talante de Polo. Platón hace manifiesto que el respeto y la consideración entre los personajes que dialogan ha quedado atrás, hecho que acentuará la disputa, pues cada vez más se va entrando en el plano de lo personal y de lo vital. Es claro que Polo quiere enfrentar a Sócrates: esta es ya su segunda entrada en el diálogo, luego de que intentó sin éxito tomar el lugar de su maestro en el primer episodio. En aquella ocasión, recibió una primera lección de lógica por parte de Sócrates (448d-e), que le mostró que “un juicio de valor no es una definición: al llamar a la retórica ‘la más noble de las ciencias’ o a la democracia ‘el mejor sistema de gobierno’, Polo no está definiendo qué es retórica y qué es democracia⁴¹” (Dodds, 1959: 193). Por eso, una vez que él toma parte en la discusión, Sócrates le recuerda las reglas del diálogo, pidiéndole, tal como en su momento le pidió a Gorgias, que evite los largos discursos para proseguir preguntando y contestando. Bajo las condiciones descritas, Sócrates y Polo retomarán la discusión sobre la retórica.

Es evidente que Polo no tiene ni la medida ni el tacto que Gorgias había mostrado, pues, dada la solicitud de Sócrates, el joven se queja de no poder decir cuanto desee (461d), anunciando esto, de manera implícita, hacia dónde se dirigirá el diálogo, a saber, si decir

⁴⁰ Definida como “vergüenza” o “pudor”. En este caso, de decir lo que se piensa. Aunque, claro es, el motivo de vergüenza para Polo será diferente al de Gorgias, pues su fuente no será moral sino más bien práctica.

⁴¹ Es el caso de la diferencia entre τί ἐστίν y ὅποιόν τι (lo que ‘es’ y lo que ‘parece’), que, como se sabe, es fundamental para el pensamiento de Platón y que se tratará con detalle en lo subsecuente.

–o hacer– lo que se desea es un bien en sí mismo, como está insinuando Polo y dejará claro en el transcurso del episodio o, en cambio, si esto depende siempre de actuar de acuerdo con el bien y la justicia, de lo cual Sócrates está convencido. Aunque Polo no lo reconozca –ya sea como táctica defensiva, ya sea por su incapacidad de entender al filósofo–, es indiscutible que Sócrates no pretende coartar la libertad de hablar de Polo, pues él mismo defiende ese derecho⁴²; lo que Sócrates quiere, más bien, es reconvenirlo para que se exprese de un modo apegado a lo justo y lo verdadero, como forma propia de actuar de quien es libre. Así las cosas, la exigencia de Sócrates no es tanto para su propio bien, sino para el del joven orador y del diálogo en general.

Platón deja ver durante el episodio cómo Sócrates no tiene por el momento un interlocutor apto que responda a las necesidades del diálogo: pone en escena a un Polo impasible ante las fuertes afirmaciones del filósofo, que intenta proseguir avasalladoramente, pues el proceso dialéctico o bien no lo sigue, o bien no le importa. Su forma de persuasión es el discurso, por lo cual debe buscar la forma o el momento de realizarlo para poder doblegar a su interlocutor. Sócrates dará, uno a uno, argumentos contraevidentes que irritarán a Polo, mucho más que hacerlo reflexionar. Así las cosas, Sócrates debe asumir el papel de interrogador e interrogado para que se mantenga el proceso argumentativo del diálogo. Tratando de asumir la dirección del diálogo, Polo le pregunta a Sócrates qué cree que es la retórica. Sin embargo, el filósofo reformula la pregunta, pues primero es preciso aclarar qué clase de arte es la retórica; responde que ‘ninguna’, pues para él es solo una ‘cierta experiencia’, una práctica de producir agrado y placer (462c), que pertenece a la profesión de una práctica mayor que es la adulación, a la cual también pertenecen la cocina, la cosmética y la sofística. Esta afirmación será fundamental en el *diálogo*, pues Platón está estableciendo una jerarquía entre las diferentes profesiones, en donde solo merecen ser llamadas ‘artes’ aquellas profesiones

⁴² Por ejemplo, en *Apología* 18a; 24a. Platón hace referencia a la libertad de expresión que existe en Atenas, lo que, sin lugar a dudas, resulta irónico en el caso de Sócrates, quien siendo ciudadano ateniense será condenado a muerte por decir lo que piensa. Esto representa un recurso dramático más que notable, que carga de significado la declaración de Sócrates. Sobre esto, ver la sección 2.5 del presente texto.

que se preocupen por el verdadero bienestar del alma y del cuerpo, mientras que resultan inferiores –meras prácticas– todas aquellas que tienen como objeto aparentar lo bueno. Esta será, *a fortiori*, la distinción propia entre las variadas formas de vivir, en donde hay una mejor que las otras.

Sócrates sostiene que la adulación no se preocupa de lo bueno en absoluto. Esta se vale de lo placentero para engañar al ignorante, haciéndole creer que aquello es algo de gran valor, aunque en realidad carece de ello (464d):

La retórica no es una τέχνην, no tiene el sustento científico del τὸ βέλτιστον (465a). Por lo tanto, el ῥήτωρ no sabe lo que realmente desea, y por lo tanto no puede hacerlo: él solo puede hacer lo que le *parece* bien. En otras palabras, la vida buena depende de una especie de percepción (*insight*) que los políticos entrenados en retórica no poseen (Dodds, 1959: 232-3).

Por consiguiente, para Sócrates la adulación no es un arte (τέχνη), sino una mera práctica o experiencia (ἐμπειρία) porque “no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional” (465a). Como anota Cappelletti (2010: 148), en la τέχνη siempre hay un λόγος que implica un conocimiento crítico, en oposición a la ἐμπειρία. Así las cosas, ‘lo bueno’ puede determinarse racionalmente, y por eso la medicina es un arte; lo placentero no, y por eso la cocina es solo ‘experiencia’. Entonces, la culinaria y la cosmética desconocen el objeto que dicen tener, a saber, el bienestar del cuerpo, de la misma manera como la retórica y la sofística desconocen cómo procurar el bienestar, que para su caso debería ser el del alma, como lo es para la política.

Al ordenar la retórica y la sofística⁴³ con la culinaria y la cosmética, Platón quiere hacer ver que estas profesiones no corresponden a lo que puede ser llamado ‘arte’, sino que pertenecen a la esfera de las prácticas ordinarias. Su intención no es mejorar a las personas, sino proporcionarles un placer, por lo demás, efímero: “esa es la razón por la

⁴³ Para Sócrates, retórica y sofística están muy próximas y, por lo tanto, se confunden, pues comparten el mismo campo. Más aún, “ni ellos mismos saben cuál es su propia función ni los demás hombres cómo servirse de ellos” (*Gorgias*, 465c).

que Sócrates niega que la retórica sea un arte; apela solo a lo agradable y no se basa en el conocimiento de lo que es realmente bueno” (Zuckert, 2009: 542). Entonces, la libertad, la felicidad, el poder o cualquier otro bien que los retóricos y los sofistas aseguran poder conseguir por medio del ejercicio de sus prácticas, es tan solo aparente, es decir, no corresponde a lo que de suyo son aquellos bienes. Estos profesionales, al desconocer el valor de la justicia y al desatender la dimensión moral de sus actos, llevan a cabo una práctica que no beneficia al alma, sino que la perjudica al no conocer su objeto, así como la culinaria y la cosmética no proporcionan salud al cuerpo. Son prácticas que a través de la adulación presentan un bien, el cual solo lo es en apariencia y nunca verdaderamente⁴⁴.

Polo no acepta que la retórica sea parte de la adulación, pues esto equivale a reconocer que la retórica es una mera práctica. Él considera que esta, al tener un gran poder en el Estado, es un arte de la mayor importancia. Y ante la desaprobación de Sócrates frente a esta afirmación, Polo le pregunta si acaso los oradores no son como los tiranos, que tienen el poder de condenar a muerte, a desterrar o despojar de sus bienes a quien les parece⁴⁵. Ciertamente, personas como Polo consideran “la libertad negativamente, siendo esta la ausencia de restricciones y, por consiguiente, el mayor bien humano es hacer cualquier cosa que se desee” (Zuckert, 2009: 542).

Aquí, Sócrates refrena a Polo, pues primero es necesario entender la diferencia entre hacer ‘lo que se quiere’ (ἃ βούλεται) y hacer ‘lo que se supone que se debe hacer’ (ἃ δοκεῖ ἀτῶ). Aquellos que condenan, destierran o despojan, lo hacen buscando un bien, es decir, estas acciones no son buenas en sí, sino que son el medio (μεταξὺ) para

⁴⁴ Las reservas de Sócrates hacia la retórica y la sofística están bien representadas aquí, pues “así como el cuerpo es incapaz de distinguir entre el cocinero y el médico, la mente no-filosófica falla al distinguir el sofista y el orador del político a quien imitan” (Dodds, 1959: 231).

⁴⁵ Platón enfatiza las debilidades dialécticas de Polo, pues, tras la exposición de Sócrates, extensa por lo demás, sobre qué es la retórica, el retórico no sigue consecuentemente la argumentación presentada, sino que quiere ir directamente a hacer su demostración del poder que la retórica tiene en los asuntos del Estado (466a).

conseguir un bien⁴⁶, tal como quien navega, que lo hace como medio para un fin, que es conseguir riquezas. Entonces, según el filósofo, “no queremos, por lo tanto, dar muerte, desterrar o arrebatarse los bienes sencillamente, sino que lo queremos cuando esto nos resulta útil; cuando nos perjudica, en cambio, no lo queremos” (468c). En ese sentido, los oradores como los tiranos, no tienen ningún poder en el Estado, por cuanto no hacen lo que quieren –el bien–, sino lo que consideran que deben hacer.

El desconcierto de Polo ante la argumentación de Sócrates aumenta, pues no sigue cómo es que el poder de un tirano no es apreciable, toda vez que puede decidir a quién se le imponen penas y a quién se absuelve, ni tampoco cómo es que su interlocutor piensa de esa manera:

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

SÓCRATES –¿Te refieres a cuando obra justa o injustamente?

POLO –Como quiera que obre, ¿no es, en ambos casos, un hombre envidiable?⁴⁷ (468e).

Polo deja ver su ligereza moral y su desvergüenza al decir que la justicia es un aspecto coyuntural y no constitutivo de las acciones humanas. A diferencia de Gorgias que, como se dijo, consideró que actuar justamente y enseñar a serlo era importante, Polo está desligando por completo la justicia de los actos: así mismo, mientras para él, quien condena injustamente no es desdichado ni digno de compasión, para Sócrates sí lo es,

⁴⁶ Al respecto, Dodds (1959: 235): “Sócrates explica su paradoja en tres pasos:

- i. Debemos distinguir entre las actividades que perseguimos como si fueran ‘buenas’ o ‘deseadas’ y aquellas que solo buscamos como medios para otra cosa. Estas últimas no son en sí ni buenas ni malas, sino son μεταξὺ.
- ii. Perseguimos lo que es μεταξὺ solo como un medio para lo que es bueno. Así, toda acción voluntaria está dirigida, directa o indirectamente, al bien presumido por el agente.
- iii. Por lo tanto, las acciones que resultan perjudiciales para el agente no reflejan su voluntad: en tales casos él hace ἃ δοκεῖ αὐτῷ, pero no ἃ βούλεται”.

⁴⁷ Al respecto, Jaeger (1980: 519) “Cuando Solón, después de poner fin a su obra de legislador, restituyó al pueblo su poder absoluto e ilimitado, él mismo nos dice en su defensa que todo el mundo le tenía por necio al no erigirse en tirano, y no sólo sus compañeros de nobleza, ávidos de poder, sino también el pueblo ansioso de ‘libertad’. Y así piensa también Polo, quien no acierta a comprender cómo Sócrates puede no considerar apetecible el poder del tirano.

introduciendo así el argumento de que obrar injustamente es el mayor mal y que, por lo tanto, si es forzoso, es preferible padecer la injusticia antes que cometerla⁴⁸.

Polo, dada su visión limitada del problema de lo justo y lo injusto, no puede dar crédito a lo dicho por Sócrates. Para refutarlo, pone como ejemplo la vida de Arquelao, rey de Macedonia, que es envidiable, pues ejerce un gran poder. Y el hecho de haberlo adquirido violentamente y de manera injusta –según cuenta el mismo Polo⁴⁹–, no es relevante a la hora de disfrutarlo. Su opinión sobre la vida del rey se basa únicamente en sus logros, sin tener en cuenta de forma alguna sus actos, por lo cual puede declarar que aquel es un hombre dichoso⁵⁰. De igual forma, cita Polo, el rey de Persia, el ‘μέγαν βασιλέα’, se consideraba popularmente como ideal de suprema εὐδαιμονία (Dodds, 1959: 242). Polo, al traer estas evidencias, hace su demostración apoyado en la creencia popular para favorecerse de esta. La respuesta de Sócrates se mantiene en la contraevidencia, pues al ser cuestionado por Polo si acaso no debe estimarse dichoso al rey de los persas, él contesta: “no lo sé, pues no sé en qué grado está de instrucción (παιδεία) y de justicia (δικαιοσύνη)”. Polo, que no puede evitar su desmesura, declara: “pero ¿qué dices? ¿En eso está toda la felicidad?” (470e). Para Platón, anota Dodds, una educación correcta es una condición de la εὐδαιμονία, materia en la cual suelen fallar los príncipes; así mismo, Sócrates va demostrando que ni para Gorgias ni para Polo es

⁴⁸ Según Taylor (1955: 117-8) “pasamos ahora a la enunciación directa de la doctrina ética principal del diálogo. Esto se deduce de la insensata observación de Polo de que, sea lo que se complazca Sócrates en profesar, ciertamente envidiaría al hombre que pudiera multar, encarcelar o matar a quien quisiera. Sócrates responde que no lo haría. El hombre que inflige tales cosas a otro, aun cuando son merecidas con justicia, no debe ser envidiado; el hombre que los inflige inmerecidamente es miserable y digno de compasión. Aún más, este es más digno de compasión y miserable que la desafortunada víctima inocente, ya que cometer injusticia es mucho peor que tener que sufrirla”.

⁴⁹ Cuenta Polo (471a-c) que Arquelao era un esclavo, que luego de asesinar a quien era su amo y tío y a su primo, así como a un pequeño niño, su medio hermano, heredero legítimo del trono de Macedonia, se hizo con el trono. Polo hace el relato burlándose de Sócrates, resaltando continuamente lo “infeliz” que es un esclavo que llega a convertirse en rey.

⁵⁰ Arquelao sería, según Polo, un ἄδικος εὐδαίμων (470d). Sin embargo, si se sigue el pensamiento socrático, esto es imposible, pues no se puede dar al mismo tiempo ser injusto y ser feliz, es decir, no hay un hombre injusto que sea feliz. En consecuencia, y según anota Dodds –no sin razón–, esto es un pseudo-problema, pues “nadie puede llevar una vida satisfactoria para sí mismo a menos que obedezca las leyes morales naturales” (Dodds, 1959: 241).

fundamental una instrucción correcta, por considerarla accesoria al principio de formación retórica, a saber, el ser persuasivo en cada aspecto de la vida que así lo requiera, sin arreglo a los medios⁵¹. Sócrates, entonces, no se siente en la capacidad de opinar si el macedonio es justo o injusto, toda vez que desconoce el detalle de cómo ha llevado su vida. La mera descripción de los actos es insuficiente para Sócrates, pues la cualificación de estos depende de la cualificación del alma de quien los obra, siendo necesario tener en cuenta el fondo moral de las acciones de los hombres, si es que se quiere hacer un juicio cierto de estas⁵². Por eso advierte que la visión limitada de Polo lo pone en una posición contradictoria, pues registra la injusticia de los actos de Arquelaos, al mismo tiempo que los considera loables.

Parece ser que la crítica socrática a Arquelaos es también una crítica platoniana a quienes se favorecieron por el mecenazgo de aquel. El caso de Arquelaos tendría que haber sido muy conocido en la época. Probablemente era considerado como un ‘hombre dichoso’, pues pasó de ser esclavo a ser rey de renombrado éxito, reconocido por sus logros militares y por promover y patrocinar la cultura griega, lo cual hace verosímil pensar que

⁵¹ Así en el *Fedón*, se hace referencia a la falta de educación como un problema típico de aquellos oradores-aduladores, en contraposición al comportamiento propio del filósofo:

“Por tanto, en primer lugar –dijo (Sócrates)–, hemos de precavernos de esto, y no dejemos entrar en nuestra alma la sospecha de que hay riesgo de que no haya nada sano en los argumentos, sino que es mucho más probable que nosotros no estemos aún sanos, pero debemos portarnos valientemente y esforzarnos en estar sanos, tú y los demás con vistas al resto de vuestra vida y yo con vistas a la muerte, porque yo corro el riesgo en el momento actual de *no comportarme filosóficamente en este tema, sino de obrar por amor de la victoria, como los muy faltos de educación*. Pues así ellos, cuando disputan acerca de algo, no se esfuerzan en meditar cómo sea el razonamiento de aquello que tratan, sino en que les parezca a los presentes del mismo modo como ellos lo presentan. Ahora, pues, creo yo que en este momento me diferenciaré de ellos tan sólo en esto: no me empeñaré en que a los presentes les parezca ser verdad lo que yo digo, a no ser por añadidura. Sino en que a mí mismo me parezca tal como justamente es” (*Fedón* 90e-91a); (cursivas propias).

⁵² Tal como en el caso de Eutifrón, que acusó a su padre de haber asesinado a un sirviente. A primera vista, era su deber llevarlo ante la justicia, no dejando impune el crimen. Sin embargo, tal sirviente había matado a otro hombre, por lo cual fue atado y confinado en una fosa, mientras se consultaba a un exegeta sobre cómo se debía proceder; allí, olvidado por su señor, murió el sirviente de frío y de hambre. Para Sócrates actuar como lo hace Eutifrón exige un conocimiento perfecto de lo que son los actos píos e impíos, lo cual “no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelante en la sabiduría” (*Eutifrón* 4a). A Sócrates le ha causado suma extrañeza la forma como ha procedido Eutifrón, por lo que debe examinar si este es un hombre completamente sabio y pío o, por el contrario, si es un hombre que ha cometido una gran impiedad.

para la opinión común fue un referente de lo que significaría una vida buena. Platón, al hacer alusión al rey de Macedonia al tiempo que al rey de Persia, está poniendo a ambos como aquel ideal popular de felicidad, con el cual, por supuesto, él está en total desacuerdo. Como se ha insistido, Platón es un compositor prolijo que no deja nada al azar; así las cosas, este hecho puede verse como un reproche a Eurípides y a otras celebridades que, al contrario de Sócrates, aceptaron la invitación de ser parte de la corte de Arquelao⁵³. Estas personas, de cierta forma, fueron legitimadores de la ‘tiranía’ del rey, fortaleciendo la imagen que los atenienses tenían de él como benefactor y protector de Atenas. Sócrates, de haber aceptado ir, habría hecho parte de aquella legitimación, haciéndose notario de los actos de Arquelao, mostrándolos como justos. Sin duda, Sócrates consideró impío apoyar o ser apoyado por alguien impío, pues al hacerlo se estaría alejando de la única justicia y la única verdad y, por ende, de la vida buena, por lo cual rechaza la invitación⁵⁴. Al hacer esto, Platón, condena la opinión pública ateniense y, simultáneamente, justifica la actitud de su maestro (Dodds, 1959: 242).

Así las cosas, el ejemplo de Arquelao no es menor, sino que tanto temática como dramáticamente aporta un fuerte sentido al *diálogo*: por eso Sócrates le reclama a Polo, pues el retórico se está sirviendo de la opinión general sobre Arquelao –que nuevamente es mera opinión– para refutarlo. Como Sócrates indica, ante la multitud él no tendría oportunidad de hacer valer sus argumentos, pues cualquier ateniense respondería que Arquelao es feliz, así como respondería que es mejor no recibir castigo o que es preferible recibir la injusticia que producirla.

⁵³ Indica Cappelletti sobre Arquelao: “fue uno de los que preparó la futura grandeza de Macedonia y que había hecho de su corte un foco de cultura artística y literaria. Tucídides lo juzga favorablemente (II 100, 2). Poetas como Eurípides, músicos como Timoteo, pintores como Zeuxis, aceptaron su hospitalidad y su mecenazgo” (Cappelletti, 2010: 163, nota 196).

⁵⁴ “Sócrates afirmó que no iría a la corte de Arquelao; porque era una insolencia, dijo, no poder corresponder con la misma medida tanto el buen trato como el malo” (Aristóteles, *Retórica*: 1398a25). Así mismo, recuérdese que Critón ofrece a Sócrates refugio en el extranjero, donde podrá salvarse de la muerte: “si quieres ir a Tesalia, tengo allí huéspedes que te tendrán en gran estimación y que te ofrecerán seguridad, de manera que nadie te moleste en Tesalia” (*Critón* 45c). Sin embargo, Sócrates rechaza la invitación, al considerar que huir sería injusto, malo y vergonzoso (*Critón*, 49b). Cabe señalar que Tesalia es una región que limita por el norte con Macedonia, lo que no deja de ser alusivo al caso de la invitación del rey Arquelao.

De esta manera, mientras las diferencias entre Sócrates y Polo se acentúan, la intensidad dramática del *diálogo* crece: el ejemplo del retórico contribuye en gran medida a esto, pues Arquelao representa exactamente lo opuesto a Sócrates: mientras que el macedonio ha actuado de forma inmoral y sin arreglo a la justicia, el ateniense actúa de acuerdo con sus indeclinables principios morales y siempre apegado a la justicia y a la verdad. Platón, al poner este caso, va allanando el camino para afirmar que la justicia es absolutamente constitutiva de la vida humana y que esta es condición indefectible si se quiere llevar una vida buena.

Este hecho es tan evidente para Sócrates que se muestra, tal vez por primera vez en el diálogo, molesto con el proceder de Polo, que hace uso de tesis que no prueban nada y que no corresponden al proceso del arte dialéctico. La exigua formación de Polo en el diálogo lo hace acudir a este tipo de recursos, pues sabiendo que han sido efectivos en la plaza pública y en los tribunales, pueden también servir para vencer a Sócrates. No obstante, como lo dice el mismo Sócrates, “esta clase de refutación carece de todo valor respecto a la verdad” (471e). Y para aportarle al drama, el filósofo declara: “poco faltará para que contigo concuerden todos los atenienses y los extranjeros, si intentas traerlos contra mí, como testigos de que no tengo la verdad” (472a). Él reprocha el uso –o mejor, el abuso– de recursos retóricos para refutarlo, los cuales son eficientes a la hora de persuadir y que lo ponen en clara desventaja frente a la multitud, siendo Polo una buena muestra de ello, pues él deja ver que aunque las preguntas retóricas, las exclamaciones y los abusos no constituyen una refutación, pueden ser importantes en la oratoria (Rutherford, 1995: 151). Por supuesto, Sócrates no acudirá de ninguna manera al uso de esas prácticas injustas y falsas para hacer su demostración, pues eso iría en contra de “la esencia y la verdad” (472b). Padecer la injusticia no es bueno, pero eso no hace bueno cualquier medio para evitarla. Y si aun cuando se han empleado los medios justos para eliminar la injusticia, esta persiste, no es posible emplear otros medios. El compromiso con la justicia es tal que cualquier acción por fuera de ella no existe. Entonces, el justo lo es independientemente de las consecuencias. En este punto, para el lector y el

espectador, es inevitable pensar en el juicio contra Sócrates, en las acusaciones que se le hicieron, así como en su propia defensa:

No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocermes; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero” (*Apología* 17a).

Quizá creéis, atenienses, que yo he sido condenado por faltarme las palabras adecuadas para haberos convencido, si yo hubiera creído que era preciso hacer y decir todo, con tal de evitar la condena. Está muy lejos de ser así. Pues bien, he sido condenado por falta no ciertamente de palabras, si no de osadía y desvergüenza, y por no querer deciros lo que os habría sido más agradable oír: lamentarme, llorar o hacer y decir otras muchas cosas indignas de mí, como digo, y el que vosotros tenéis costumbre de oír a otros. Pero ni antes creí que era necesario hacer nada innoble por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido así, sino que prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo (*Apología* 38d).

Ciertamente, el argumento a favor de la felicidad por recibir el castigo no es fácil de aceptar, ni es evidente que así sea. No es muy común y nunca lo ha sido, ver al castigado agradecer a sus jueces por asignarle castigo en vez de permitirle quedar impune. El castigo difícilmente se ve como un beneficio propio, por lo cual este no se asume sino que se padece. Aquí Sócrates erige un poderoso argumento: si se ha sido injusto, se debe desear ser castigado antes que permanecer sin pena, pues el castigo trae bienestar al injusto, como el remedio trae salud al enfermo. El hombre sensato le huye a la enfermedad, tal como le huye a la injusticia: si acaso cae enfermo, buscará el remedio, por desagradable que sea, para curar su cuerpo; si ha sido injusto, buscará el castigo correspondiente para curar su alma⁵⁵. El orador, dice Taylor (1955: 111), afirma ser el médico de los trastornos del cuerpo político, pero las medidas que aquel recomienda persuaden a sus oyentes solo porque les recomienda justo lo que quieren oír y lo que corresponde a su estado de ánimo. Es decir, la retórica sería una falsificación de una parte de la política, es decir, de la justicia. Y es por esto que Sócrates quiere redefinir la

⁵⁵ Anota Rutherford (1995: 156) que la transformación de la retórica en el arte dialéctico de castigo y automejoramiento es una proposición muy sorprendente, pues “la retórica usualmente representada por los sofistas y sus pupilos es el arte de autoconservación *par excellence*, esto es, proteger la vida propia y la propiedad, como luego Calicles enfatizará en su discurso (484d, 486a)”, con lo cual Sócrates está llevando al límite a Polo a través de su demostración con argumentos contraintuitivos.

retórica –aquella *nueva retórica* en la que se ha insistido– de forma que sea como la dialéctica, pues “en un mundo ideal, el filósofo orador aseguraría la justicia para sí mismo y para los demás, haciendo que todos reciban el tratamiento que merecen, incluso si este es doloroso o desagradable” (Rutherford, 1995: 156). Sócrates ha declarado estar listo y dispuesto a recibir educación, a ser corregido e incluso a ser castigado si es necesario, mientras que Polo, en contraste, se muestra renuente a ponerse bajo tratamiento. De esta forma, Platón hace notar que los temas que se están introduciendo en el diálogo no son triviales sino todo lo contrario, son sustantivos, pues “su conocimiento es el más bello y su ignorancia es la más vergonzosa” (472c). De lo que se trata aquí, nada menos, es saber quién es feliz y quién no lo es, donde el vínculo entre justicia y felicidad, aunque no del todo evidente aún, es necesario e indeleble.

Así las cosas, ¿en qué medida los argumentos socráticos son suficientes? Para Polo no lo son, pues hasta se ha reído del filósofo (473e) y, aunque no logró refutar a Sócrates, el filósofo tampoco ha persuadido plenamente al retórico de que su argumento comporta una dimensión de utilidad absoluta, que es lo que en últimas lograría convencerlo. Según anota Zuckert (2009: 543):

Sócrates refuta a Polo, pero no logra corregirlo. No hay evidencia en el diálogo de que Sócrates convenza a Polo de que cambie sus opiniones sobre lo que es bueno y así poner orden en su vida (o su alma) haciendo sus pensamientos consistentes entre sí, así como con sus propios actos y deseos. No parece que lo intente. En lugar de persuadir a Polo, la segunda mitad del argumento de Sócrates parece diseñada a provocar la protesta de uno de los jóvenes oyentes atenienses –tal como finalmente lo hace Calicles.

Para el caso de Polo, no basta con demostrar que el argumento tiene coherencia lógica: él ha reconocido que el razonamiento de Sócrates es consecuente, no quedándole más sino aceptar las conclusiones a las que el filósofo ha llegado; sin embargo, no tiene intenciones de aceptarlo y mucho menos de corregir su forma de pensar y de proceder. Por esta razón, Sócrates deberá hallar argumentos más intuitivos, para que sus interlocutores los reconozcan como ciertos: tendrá entonces que mostrar con claridad meridiana la inutilidad y el perjuicio de la injusticia, ya que si no logra hacerlo, no podrá

comprobar que el castigo debe ser deseable y la impunidad rechazada, dentro de la búsqueda de una vida bienaventurada. Por eso para Sócrates será preciso usar la retórica que, como se dijo (455a), es artífice de la persuasión que infunde creencia.

El episodio de Polo deja ver a un joven maestro que no está dispuesto a reflexionar, cuya principal contribución en el diálogo es su énfasis sobre el poder de la retórica y la utilidad pública que esta puede traer al corrupto y al deshonesto (Rutherford, 1995). Polo no ve una conexión necesaria entre lo que enseña y lo que piensa, a diferencia de Gorgias, que se sintió obligado a hacerlo. Polo simplemente quiere ser un retórico famoso como su maestro, reconocido y bien pagado por los jóvenes interesados en la política:

Polo ha mostrado en sus trabajos que ni envidia ni desea adquirir el poder de un tirano, tanto como desea hacerse de renombre, viajando de ciudad en ciudad, exhibiendo y enseñando sus habilidades retóricas. Él ciertamente cree que, tanto en el habla como en la acción, la opinión pública determina el valor de las cosas. Así lo acepta y lo sigue sin crítica. Él no reflexiona sobre la tensión entre lo que dice y lo que enseña otros y lo que realmente quiere y en consecuencia hace” (Zuckert 2009: 544).

Así pues, al parecer Polo nunca estuvo interesado en las controversias socráticas, sino que simplemente quería valerse de la reputación del filósofo para lucirse, posándose sobre hombros de gigante. No obstante, en su señalado afán por entrar en el diálogo para atrapar a Sócrates a través de sus ardidés retóricos, fue cayendo poco a poco en el procedimiento dialéctico, el cual le era ajeno. Ante los argumentos y contraargumentos presentados por Sócrates, no tuvo más remedio que responder, pues era su profesión la que estaba en cuestión: condicionado por la imagen y reputación que debía salvar, renuncia a la conversación, pues ha visto que de esta no obtendrá los beneficios que buscaba. En este sentido, se diferenciará profundamente del joven Calicles, para quien la opinión de los demás –y más aún la de un viejo como Sócrates– es totalmente insignificante, pues para este lo único que importa es poder gozar de los placeres y entregarse a ellos, por aparentes o reprochables que sean. Precisamente, en el desdén por la moral y por las consecuencias de sus actos de que presume Calicles, Sócrates

encontrará un interlocutor con quien finalmente podrá dialogar con libertad, pues carece de *αἰσχύνη*, aquella vergüenza en la que sus predecesores han caído.

2.5. Tercer episodio: Calicles (481b – 522e)

Como se ha venido diciendo, Calicles es un hombre diferente a aquellos que le han antecedido en el diálogo con Sócrates. Es un joven de la aristocracia ateniense, amable y considerado, que ha mostrado su aprecio hacia Sócrates y Querefonte al invitarlos a su casa para oír a Gorgias. Respetuoso oyente, se mantuvo al margen del diálogo, evitando irrumpir como lo hizo Polo, y entra a hacer parte de la conversación no directamente, sino por indicación de Querefonte, incrédulo de la afirmación de Sócrates de que la retórica no tiene ninguna utilidad para el hombre justo:

CALICLES –Dime, Querefonte, ¿Sócrates dice esto en serio o bromea?

QUEREFONTE –Me parece, Calicles, que habla completamente en serio; sin embargo, nada mejor que preguntarle a él mismo” (481b).

Así pues, “el inicio del tercer episodio presenta a un joven caballeroso que no muestra indicio alguno del antagonismo y la violencia que está por venir” (Rutherford, 1995: 157).

El episodio de Calicles es el más extenso de los tres: ocupa un poco más de la mitad del *diálogo* sin contar el epílogo, el cual, aunque no tiene intervención dialogada del joven retórico, está claramente dirigida a él. Así mismo, el centro del *diálogo* se encuentra en este episodio, filosófica, dramática y formalmente hablando. Acá, el espectador-lector presenciara las discusiones más vívidas y sustanciales, los argumentos más fuertes, las posiciones más firmes y los picos dramáticos más altos.

Del personaje de Calicles se sabe muy poco, siendo Platón la única fuente de información. Según él, es un joven político, perteneciente al *demos*⁵⁶ de Acarne, amante

⁵⁶ El término *demos* significa: municipio, distrito, conjunto de ciudadanos.

del hijo de Pirilampes, Demos⁵⁷ y que, como la mayoría de jóvenes de la época, desea participar activamente de la vida pública de la *polis*, razón por la cual ha recibido clases de oratoria por maestros extranjeros como Gorgias, como se evidencia en su destreza retórica. Tal como se ve durante el diálogo, Calicles no tiene preocupaciones de índole moral, por lo cual puede hacer afirmaciones descarnadas sobre la justicia, el bien o la verdad, las cuales no son para él conceptos unívocos, sino aspectos variables o coyunturales en la acción humana, subordinados al favor de la opinión⁵⁸. Su recia defensa de la vida práctica como única forma de vida valiosa, es muestra de quien aspira a consagrarse al servicio público y ser exitoso en su ejercicio. D. Nails en su libro *The People of Plato* habla de un Calicles histórico, que nació entre el 450-455 y murió hacia 404-403, participando en combate a sus 18 años y entrando a la actividad política hacia los 30 años (Nails, 2002: 75). Dodds indica que siendo político en una sociedad democrática, se debe a su pueblo y le debe reverencia, “pero sus afirmaciones sobre la ley y su desprecio hacia las personas del común, dan cuenta de alguien anti-demócrata, cuyos sentimientos corresponden más a los de un ‘hombre tiránico’, que a la vez, es producto de la democracia y su más letal enemigo” (Dodds, 1959: 13).

Todo esto lleva a una *cuestión calíclea* pues, dada la posición social y la personalidad que de él traza Platón, hay que intuir que Calicles debería haber sido una figura importante en la vida pública de Atenas y, por lo tanto, famoso y reconocido por los retóricos, políticos, poetas o filósofos de la época. Varios estudios consideran que Calicles sí existió y que corresponde al personaje de este *diálogo*⁵⁹, pues “debe quedar claro, del gran vigor con el cual su carácter es dibujado, que él es un hombre genuino de

⁵⁷ Por supuesto, aquí hay un juego de palabras por parte de Sócrates.

⁵⁸ Calicles le reclama a Sócrates:

CAL. –¡Siempre diciendo lo mismo, Sócrates!

SÓC. –No sólo lo mismo, Calicles, sino también sobre las mismas cosas (490e).

Evidentemente, a Calicles le molesta la actitud de Sócrates de insistir sobre puntos que a él le parecen de poca monta. Este reclamo se repite, como se puede ver, en 482a y 497b. Sócrates no dejará de ser reiterativo en lo que dice, pues ‘la filosofía dice siempre lo mismo’ (482a) y le reclamará a Calicles que nunca dice lo mismo sobre los mismos problemas (491b).

⁵⁹ Wilamowitz, por ejemplo, en su reconocido estudio sobre Platón, fija la fecha de composición del *Gorgias* basándose, entre otros aspectos, en el personaje de Calicles.

carne y hueso” (Taylor, 1955: 116). Sin embargo, como bien anota Dodds (1959: 15), ¿por qué Calicles, a pesar de su vigorosa y rica personalidad, no dejó marca en la historia?⁶⁰

Como se dijo, Calicles no puede dar crédito a lo que Sócrates expone. Para él, aceptar los argumentos de Sócrates implica que “todos los estándares conocidos deberán ser invertidos y que la vida humana se pondrá al revés” (Dodds, 1959: 259). Para el retórico, buscar el castigo, en el caso que sea, va en contra de lo que conviene y, por lo tanto, de la naturaleza misma. Solo en la cabeza de un hombre débil puede existir la idea de que ser castigado es aceptable y que debe preferirse a la impunidad. Así pues, Calicles ve en la filosofía “la inversión de la vida, la antivida esencial” (García-Baró, 2009, 120).

La moral de Calicles, como mucho se ha comentado en los diversos estudios sobre este asunto, corresponde a la de Nietzsche⁶¹: es más bien una anti-moral, la cual el retórico

⁶⁰ Este asunto es tratado con el detalle que amerita en la sección 2.7 de este estudio.

⁶¹ Aunque Nietzsche no menciona explícitamente a Calicles, basta con leer algunas de sus obras para notar esto. Por mencionar solo algunas, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche advierte: “exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza” (Nietzsche, 2014:66). Para él, al hombre fuerte no se le puede imputar ser fuerte, tal como al ave de rapiña no se le puede imputar ser ave de rapiña; el fuerte, por lo tanto, es libre de ser débil, como el ave de rapiña es libre de ser cordero. Por su parte, al hombre débil no le conviene hacer nada *para lo cual no sea lo bastante fuerte*, por lo cual no violenta, no ataca, no ofende, no salda cuentas (Nietzsche, 2014: 68). En el mismo texto, el filósofo alemán anota: “el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un «abajo» –*éste* es el origen de la antítesis «bueno» y «malo»” (Nietzsche, 2014: 42). En *Zarathustra*, dice Nietzsche:

“Hoy, en efecto, las gentes pequeñas se han convertido en los señores: todas ellas predicán resignación y modestia y cordura y laboriosidad y miramientos y el largo etcétera de las pequeñas virtudes.

Lo que es de especie femenina, lo que procede de especie servil y, en especial, la mezcolanza plebeya: eso quiere ahora enseñorearse de todo destino del hombre –¡oh náusea!, ¡náusea!, ¡náusea!

Eso pregunta y pregunta y no se cansa: «¿Cómo se conserva el hombre, del modo mejor, más prolongado, más agradable?» Con esto –ellos son los señores de hoy.

Superadme a estos señores de hoy, oh hermanos míos, –a estas gentes pequeñas: ¡ellas son el máximo peligro del superhombre!» (Nietzsche, 2001:391).

A este asunto Dodds dedica el apéndice *Socrates, Callicles and Nietzsche*, en donde señala que Nietzsche percibió que los problemas del siglo V a. C. eran los mismos de su época, a saber, el poder de la propaganda en la democracia y la desintegración de los estándares morales. Según Dodds, “hay evidencia de que los discursos de Calicles en el *Gorgias* impresionaron profundamente su imaginación (la de

toma con completa seriedad (Taylor, 1955: 116). Para Calicles, padecer injusticias no es propio de un hombre sino de un esclavo, el cual, al carecer de los medios para defenderse por sí mismo, le convendría mejor morir que vivir, siendo incapaz de procurarse justicia (483b). Este es el principio de la moral de Calicles, que declara que la única vida que merece ser vivida es aquella que permita ayudarse a sí mismo y a los demás. Claro que, al seguir esta declaración, se puede decir que el sentido del pensamiento de Calicles es idéntico al de Sócrates, toda vez que ambos consideran como un valor o un bien el hacer justicia. Sin embargo, el significado de hacer justicia para Calicles no corresponde de ninguna manera a lo que significa para Sócrates: mientras que para el joven retórico la fuerza debe ponerse al servicio de los intereses propios, para Sócrates debe estar al servicio de la justicia misma. En otras palabras, ambos creen que una vida, para merecer ser vivida, exige la capacidad de ayudarse a sí mismo y a los demás, pero entre ambos hay una diferencia sustancial respecto de lo que significa tal ayuda.

Calicles está implicando que el argumento de Sócrates es propio del débil, pues quiere que la conveniencia moral que está exponiendo sobre lo justo y lo injusto sea aceptada por todos, siendo que lo natural, y por ende lo bello, es que el fuerte se imponga sobre el

Nietzsche), aunque parece no haberlo referido por su nombre, aparte de sus conferencias sobre Platón” (Dodds, 1959: 389). En este apéndice, Dodds proporciona un detallado catálogo de los textos de Nietzsche que se relacionan con el pensamiento calícleo expuesto por Platón.

El artículo *Calicles y Nietzsche: dos formas contrapuestas de entender el derecho del más fuerte*, presenta una reflexión sobre el insigne trabajo de A. Menzel, *Calicles, una contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte* de 1922. Allí se anota: “Adolf Menzel dedicaba al paralelismo entre ambos filósofos un amplio parágrafo de su monografía. En él llamaba la atención sobre una serie de ocho puntos en los que, en su opinión, se daba absoluta coincidencia entre ambos:

- i. La aceptación de una ley natural que sirve de base al derecho del más fuerte y que se manifiesta en el mundo de los animales y en las guerras entre los pueblos.
- ii. La declaración de que esa ley natural se viola en las comunidades humanas.
- iii. La creencia en la formación de un concepto moral falso, la “moral de los esclavos”, determinado por la influencia de los débiles.
- iv. La afirmación de la necesidad de que se reconozcan derechos privilegiados en favor de los más fuertes, en oposición de la igualdad artificial reinante.
- v. La exaltación del tirano.
- vi. El desconocimiento del concepto corriente de virtud, en especial de la moderación y la justicia.
- vii. La preferencia de las decisiones de la voluntad sobre el intelecto, y el poco aprecio por la ciencia.
- viii. El desprecio por la democracia y por el humanismo” (Pajón Leira, 2004: 168-9).

débil, pues dice él, la naturaleza revela que “es justo que el más fuerte domine sobre el menos fuerte y el más poderoso sobre el menos poderoso” (483d). Para Calicles, Sócrates pretende que quien es fuerte renuncie a su poder, sometiéndose a una ley moral que lo obliga a actuar conforme a ella, incluso si esto implica padecer injusticias. Estas leyes, para el retórico, no son más que límites y censuras establecidas por los débiles con el único fin de dominar a los fuertes y a los capaces (483b-c).

Según Calicles, cuando se posee y se usa la fuerza –que es parte de la naturaleza– precisamente se está actuando con arreglo a lo natural y, por ende, se está haciendo algo bello y bueno, por lo cual, quien se revele contra toda ley y todo código, hace que resplandezca la naturaleza y su justicia (484a). Para validar esta afirmación, acude a un pasaje de Píndaro⁶², el cual expresa que *la ley conduce la mayor violencia, justificándola, con su mano omnipotente* (484b), tal como lo hizo Heracles al adueñarse del ganado de Gerión⁶³. Calicles, al citar la frase de Píndaro, está diciendo que el reinado de la ley es absoluto y que su violencia suma, como la de Heracles, demuestra que “los bienes del débil son por naturaleza el botín del fuerte” (Jaeger, 2001: 526) y, más aún, que la subyugación de los débiles por los fuertes es algo que debe ser exaltado. M. Demos lo resume de la siguiente forma:

Su interpretación de la “justicia según la naturaleza” no es meramente una declaración del funcionamiento de la naturaleza; es una afirmación del estado “natural” de las cosas que sanciona la regla del más fuerte sobre el más débil. En otras palabras, entiendo la posición de Calicles de la siguiente manera: “es natural que los fuertes tengan más que los débiles, así son las cosas y así deben ser” (Demos, 1994: 91).

Según Calicles, Sócrates podrá entender esta verdad y dejará de creer aquellas cosas impropias que ha declarado si hace a un lado la filosofía, dedicándose a cosas más importantes (484c). Para el retórico, la filosofía es una ocupación útil y aceptable en la

⁶² Para lo respectivo al fragmento, ver el punto 2.5.1 del presente estudio.

⁶³ Como se sabe, uno de los trabajos de Heracles era robar los bueyes de Gerión. Refiere Cappelletti que “éste era un gigante de tres cuerpos y tres cabezas. Vivía en la isla de Eritia, entre las tinieblas del Occidente. Su ganado lo custodiaban el boyero Euritón y el perro Ortos. Heracles mató primero al boyero y después al perro y por fin al mismo Gerión” (Cappelletti, 2010: 197, nota 273); en la misma nota se pueden consultar algunas de referencias clásicas sobre este mito.

juventud, más no así en la vida adulta, pues su ejercicio hace que los hombres se desinteresen respecto a lo que conviene prestar atención, tanto en lo público como en lo privado, “porque llegan a ignorar las leyes vigentes en el Estado”⁶⁴ (484d). Calicles le recuerda a Sócrates que, como dice el poeta, es en el centro del Estado y en las plazas donde los hombres se hacen ilustres (485d)⁶⁵.

Llegando a la mitad del diálogo, Calicles recuerda la historia de los gemelos Zeto y Anfión, indicando que, dado el afecto que le tiene a Sócrates, debe decirle lo mismo que Zeto le dijo a su hermano (485e - 486a):

«Descuidas, Sócrates, de lo que debes ocuparte y disfrazas un alma tan noble con una apariencia infantil, y no podrías expresar la frase adecuada en las deliberaciones de justicia, no dirías con firmeza algo conveniente y persuasivo ni tomarías una decisión audaz en favor de otro». En verdad, querido Sócrates –y no te irrites conmigo, pues voy a hablar en interés tuyo–, ¿no te parece vergonzoso estar como creo que te encuentras tú y los que sin cesar llevan adelante la filosofía?

Calicles acusa a Sócrates de ‘disfrazar su alma’, pues entiende de forma contraria a Sócrates lo que es adecuado, lo que corresponde: Sócrates le enseñará luego que no es posible disfrazar el alma, pues esta es precisamente la que tiene el contenido real de lo que es cada quien, sin las apariencias del cuerpo. Calicles no se da cuenta de que él mismo está definiendo lo que la filosofía hace por el alma, a saber, ‘expresar la frase adecuada en las deliberaciones de justicia’. Calicles, también sin saberlo y a modo de hipótesis, está vaticinando el futuro de Sócrates: presenta las dificultades que tendrá al no decir nada persuasivo cuando sea alcanzado por las acusaciones. Como lo ve Calicles, Sócrates no tiene la capacidad de defenderse, de ayudarse, sino que se ha hecho débil e incapaz debido a la filosofía, razón por la cual se ha puesto en grave riesgo.

⁶⁴ Esta sería, tal vez, la primera contradicción en la exposición de Calicles, pues esto implicaría que son los filósofos, efectivamente, quienes actúan como aquel señor que antes ponderaba, en cuyo poder no está el acatar las normas por las cuales los demás deben regirse.

⁶⁵ El poeta, claro está, es Homero. En *Ilíada IX* 439-441, le dice el anciano Fénix a Aquiles: “Soy la escolta que te dio Peleo (...) cuando sólo eras un niño ignorante aún del combate, que a todos iguala, y de las asambleas, donde los hombres se hacen sobresalientes.

Calicles cita nuevamente a Eurípides para mostrar que Sócrates, como Anfión, son hombres que se hacen débiles por el ejercicio de su arte (*Antíope*, fr. 186). Para él, un hombre bien dotado no debe desperdiciarse, tal como lo hizo Anfión con la música y como lo está haciendo Sócrates con la filosofía. Calicles no concibe un conocimiento o una sabiduría que no permita ayudarse a sí mismo y a los demás y librarse de los mayores peligros⁶⁶. Lo cierto es que en esto ambos están de acuerdo, es decir, es que el objeto último del conocimiento debe ser ayudar a los hombres y evitar caer en peligro. Sin embargo, la diferencia –sustancial– está en lo que cada uno cree: para Calicles, ayudarse y ayudar se muestra en la capacidad de sacar provecho de los demás, ya sea en los asuntos privados, ya sea en la Asamblea, y el mayor peligro es no ser capaz de sacar tal provecho o beneficio. Para Sócrates, la ayuda consiste en hacer justa el alma, tanto la propia como la de los demás, y el mayor peligro es hacerse injusto o, por acción u omisión, propiciar que los demás sean injustos.

Así termina el discurso de Calicles y empieza la respuesta de Sócrates, que querrá ir punto por punto, con la colaboración y vigilancia del joven. Esta es la mitad justa del *diálogo*; haciendo una recapitulación de la jornada, Sócrates espera que Calicles mantenga la actitud desenvuelta y desenfadada que ha mostrado hasta el momento, actitud de la cual carecieron Gorgias y Polo y que no les permitió seguir en el diálogo. Para Sócrates, Calicles es como una *pedra de toque*⁶⁷ con la cual podrá examinarse a sí mismo y descubrir si su alma es de oro. Calicles, efectivamente, es como piedra: duro, áspero y abrasivo, justo lo que Sócrates requiere para llevar su examen al siguiente nivel⁶⁸. Además, en una buena piedra de toque “son necesarias tres cualidades: conocimiento (ἐπιστήμην), buena voluntad (εὐνοίαν) y franqueza (παρρησίαν) (487a). Gorgias y Polo han

⁶⁶ Esto es reiterado por Calicles en 483b, 486a y 486b.

⁶⁷ Esta ‘piedra de toque’ (λύδια λίθος) es un tipo de cuarzo negro o de mármol vetado, que era usada para probar muestras de oro. Al frotarse el uno con el otro, quedaban en la piedra unas marcas que permitían comprobar si la muestra era oro u otro tipo de material (Dodds, 1959).

⁶⁸ A pesar y sobre todo, “Calicles tiene el coraje de sus convicciones y no se amilana al aceptar y expresar las consecuencias lógicas de su posición. Por lo tanto, Sócrates afirma que ‘nuestro acuerdo resultará en la consumación de la verdad’ (487e6)” (Dodds, 1959: 279).

carecido de la última, pero Calicles tiene las tres” (Dodds, 1959: 279). Por estas razones, a Sócrates le parece placentero y auspicioso el encuentro con Calicles, pues así podrá poner a prueba sus convicciones más profundas y avanzar con buen paso en la investigación. Así mismo, con las prevenciones y la vigilancia de Calicles, Sócrates espera resolver *la más noble de todas las cuestiones* (487e), a saber, la pregunta sobre qué debe hacer un hombre de su vida o, en palabras del filósofo, “cómo debe ser el hombre; en qué debe ocuparse y hasta qué punto, tanto en su ancianidad como en su juventud” (487e).

Para continuar con el diálogo, Sócrates toma la palabra y le pregunta a Calicles a qué hombres llama él los más fuertes o mejor dotados, para así saber quiénes deben estar a cargo del gobierno. El joven responde que son aquellos hombres sabios y excelentes que, por justicia, deben mandar a quienes son inferiores y tener más que ellos (490a). Sócrates, que no tiene reparo en burlarse y jugar un poco con Calicles, le pregunta a qué se refiere con que ‘el sabio tenga más’, si es acaso tener más comida, más bebida o más vestidos de acuerdo con el campo en el que cada cual es experto:

SÓCRATES –Pues bien, respecto al calzado, es evidente que debe tener más el de más juicio para esto y el mejor. Quizá es preciso que el zapatero ande llevando puesto más calzado y de mayor tamaño que nadie (490e).

Calicles, visiblemente exasperado, termina por responder que los más fuertes son los sabios y valientes en los asuntos del Estado, aquellos que son capaces de gobernar y que no tienen espíritu débil (489e). Así las cosas:

SÓCRATES –Pero ¿y respecto a sí mismos, amigo? ¿Se dominan o son dominados?

CALICLES –¿Qué quieres decir?

SÓCRATES –Hablo de que cada uno se domine a sí mismo; ¿o no es preciso dominarse a sí mismo, sino sólo dominar a los demás?

CALICLES –¿Qué entiendes por dominarse a sí mismo?

SÓCRATES –A nada complicado: igual que la mayoría, llamo así a ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y deseos que le surjan.

CALICLES –¿Qué amable eres, Sócrates! Llamas moderados a los estúpidos (491d-e).

Para Calicles, el ser moderado (σώφρων) es ser esclavo y, por lo tanto, un síntoma de debilidad del espíritu. Quien desee vivir rectamente, debe satisfacer sus deseos sin medida ni represión alguna, así como tener el coraje, la disposición y la inteligencia para hacerlo, correspondiendo esto a lo justo y a lo bello: así pues, “la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se los alimenta, constituyen la virtud y la felicidad” (492c). Por su parte, aquellos que son incapaces de procurarse la satisfacción de los deseos por sí mismos, que son la mayoría, predicán la moderación y la justicia para ocultar la propia impotencia (492a).

Calicles afirma que la esclavitud es mala, lo cual comparte Sócrates. Es un hecho que mientras se esté en ese estado no se puede participar de lo bueno y lo bello y, por ende, no se puede alcanzar la felicidad siendo esclavo de algo (491e). Sin embargo, mientras para Calicles la esclavitud se ve en la incapacidad de satisfacer los deseos, para Sócrates se ve en la incapacidad de ser moderado ante ellos. En otras palabras, para el uno la satisfacción de los deseos libera, para el otro, esclaviza. Así las cosas, si la felicidad, como afirma Calicles, es entregarse a la satisfacción de los deseos, entonces el hombre feliz será aquel que ya los ha satisfecho. Esto debe llevar a la conclusión lógica de afirmar que quienes nada necesitan son felices. Calicles observa que, de ser así, los más felices serían los muertos y las piedras (492e). Sócrates, recordando a Eurípides, le pregunta con ironía a Calicles: *¿quién sabe si vivir no es estar muerto y estar muerto, a su vez, no es vivir?*⁶⁹

Para Sócrates, en contraposición, el alma del hombre insaciable y licencioso es como un barril agujereado que, como tal, no es posible llenar: “el alma agujereada equivale a las pasiones no gobernadas por la razón” (Cappelletti, 2010: 217, nota 318), por lo cual, lo que conviene es llevar una vida ordenada que se dé por satisfecha con lo que le

⁶⁹ Fragmento perteneciente a la tragedia *Póliido*, de la cual no se conservan más que unas pocas líneas. En *Ranas*, Aristófanes, en boca de Esquilo (1082) y del propio Dionisio (1476-7), se burla de Eurípides con motivo de esta frase, lo que indica que era famosa en la época. Este punto tiene especial tratamiento en la sección 3.1 del presente estudio.

sobreviene. Calicles acepta que quienes son ordenados son más felices que quienes no lo son, pero no acepta la comparación del alma ordenada con el barril en buen estado y del alma desordenada con el barril agujereado. Según el ejemplo, el barril bueno implica que este puede llenarse y, por consiguiente, se puede alcanzar tranquilidad y satisfacción, mientras que el barril dañado, al no poder llenarse, está expuesto a extremos sufrimientos. El desacuerdo de Calicles radica en que para él, el barril lleno implica la suspensión del sentimiento de placer y, por lo tanto, del gozo de la vida, el cual está en *estar llenando* el barril en movimiento perpetuo. Para el joven retórico, los placeres – como el poder– no deben ser contenidos, sino que deben ser alentados y, por lo tanto, todo placer y todo poder son formas del bien. Pero Calicles se equivoca al afirmar que bien y mal son lo mismo que placer y dolor, pues, como señala Sócrates, los placeres y los dolores se dejan de sentir al mismo tiempo (al beber se deja de sentir sed y cesa el placer de saciarla, y al comer se deja de sentir hambre al tiempo que se deja de tener apetito), mientras que el bien y el mal no coexisten, así como no desaparecen al mismo tiempo. Sócrates cree que Calicles entenderá esto cuando se haya examinado a sí mismo con sinceridad (495e), lo que bien puede ser una invitación a conocerse a sí mismo, lo cual es menester notar, pues no es una invitación que extendió ni a Gorgias ni a Polo, y que tampoco es común oír por parte de Sócrates en el resto de los *diálogos*.

Según explica Sócrates, sufrir no es ser desdichado, ni gozar es ser feliz, de manera que el sufrimiento es diferente del mal, tal como el placer lo es del bien. Por consiguiente, es preciso que todo, incluso lo placentero, esté subordinado al bien, y nunca al contrario. Así las cosas, el hombre debe hacerse capaz de discernir entre cuáles son los placeres buenos y cuáles los malos, si quiere ser feliz. Esta capacidad la da el ejercicio de un arte –no de una mera práctica– que, como tal, da cuenta de las cosas como son, independientemente de si son placenteras o no. En este punto, Sócrates le pide a Calicles que considere esto de la manera más seria posible, pues esta no es una discusión mínima o sin sentido, ni es cosas de niños, sino que es el examen mismo sobre la manera como

se debe vivir, si es “hablando en medio del pueblo, estudiando retórica, e interviniendo en política” o es la vida “centrada en la filosofía” (500c).

Para abordar esta cuestión, Sócrates vuelve al ejemplo de la medicina, la cual –como arte– tiene en cuenta qué es lo bueno y qué es lo malo en su ejercicio, diferente a la cocina –que es solo experiencia–, cuyo objeto, como ya se ha dicho, es agradar antes que cuidar o curar el cuerpo. Para el alma, dice él, existen cosas similares: “unas que constituyen un arte y muestran cierta preocupación por lo que es mejor para el alma y otras que, por el contrario, poco se cuidan de eso y buscan solo el placer del alma, sin examinar el modo como surgen y cuál sea entre los placeres el mejor y el peor” (501b). Esta afirmación, con la cual concuerda Calicles, lleva a Sócrates a preguntar si, dado que hay prácticas para agradar al alma, entonces hay prácticas que agraden a una multitud de almas al mismo tiempo sin preocuparse por lo que es mejor en absoluto (501d). Este puede considerarse fácilmente como el principio del fin del *diálogo*; Sócrates y sus tres interlocutores han hecho un recorrido que, aunque diferente, los ha llevado a discutir sobre los mismos asuntos, a saber, el objeto de la retórica y, a partir de ello, la vida que merece ser vivida.

Sócrates sabe bien que para persuadir a Calicles hace falta algo más que argumentos lógicos, pues el joven no está obligado a aceptar nada, ni por consideración moral ni por vergüenza. Hasta el momento, Calicles ha sido exponente de un modelo de conducta amoral, cuyos valores –si así se los puede llamar– están determinados por la conveniencia y la opinión, en donde el placer ocupa el puesto más alto en la escala jerárquica de las acciones humanas: así es él, así vive y así quiere seguir haciéndolo. En este punto, es indudable que Calicles no va dar su aprobación frente a los argumentos socráticos, y menos mientras estos sigan presentándose como contraevidentes para él. Por lo tanto, Sócrates debe proceder con una demostración cuya evidencia sea tan poderosa que ni siquiera Calicles pueda resistir.

Así las cosas, Sócrates examina otras prácticas y artes que dan cuenta de lo que es placentero o de lo que es bueno. Como primera medida, pone en consideración la interpretación de la flauta y la cítara en los certámenes⁷⁰, así como la poesía ditirámica compuesta especialmente para agradar, como lo hacían Cinesias y Meles⁷¹. Con el ejemplo, Sócrates quiere hacer ver a Calicles, no que la flauta y la lírica dionisiaca son solo para agradar, sino que algunos compositores e intérpretes la usan con ese único fin⁷².

Ahora bien, pregunta Sócrates:

¿Y a qué aspira esa poesía grave y admirable, la tragedia? ¿Es sólo su propósito y su empeño, como tú crees, agradar a los espectadores o también esforzarse en callar lo placentero y agradable cuando sea malo y en decir y cantar lo útil, aunque sea molesto, agrade o no a los oyentes? ¿A cuál de estas dos tendencias responde, en tu opinión, la tragedia? (502b)⁷³.

Sócrates le presenta la alternativa a Calicles para que responda qué piensa de la tragedia. Hay que tener en cuenta que, como estudiante de retórica que es y como se hace patente durante su discurso, Calicles es conocedor y tal vez admirador de la tragedia; sin embargo, él responde que esta tiende principalmente al placer y el goce de los espectadores, es decir, es adulación. Esto es notable, pues su respuesta deja ver que, o bien no entiende el género trágico y sus profundas diferencias con los otros géneros artísticos, o bien no quiere reconocer que en efecto hay una poesía fundamentalmente

⁷⁰ Dodds (1959, 323) señala que la flauta (αὐλός) estaba asociada a la celebración de fiestas vespertinas y al culto dionisiaco. Según él, Platón, tanto como Pitágoras y Aristóteles, desaconsejan su uso por estas implicaciones y porque interpretarla se consideraba más bien técnica antes que ciencia. La cítara, por su parte, se usaba en certámenes, tanto acompañada por canto, como sin acompañamiento. Platón, dice el *scholar*, consideraba su interpretación como puro entretenimiento, pero reconocía su valor educativo en los jóvenes fuera de los teatros.

⁷¹ Anota Calonge Ruiz que Cinesias era un poeta ditirámico a quien se le hacía responsable de la corrupción del ditirambo, ridiculizado por Aristófanes y otros comediógrafos. Además comenta que Platón mostraba repugnancia hacia la nueva música de la que Cinesias era pionero. De su padre, Meles o Melete, se decía que era el peor citarista (Calonge: 1987: 109, nota 83). En Dodds (1959: 323-4), esta misma información se encuentra ampliada.

⁷² Platón en *República* 399d, considera útil en la *polis* el uso de la flauta, así como quienes la hacen y la interpretan.

⁷³ Esta no es nada menos que la definición de Platón de la tragedia –de buena tragedia–, a saber, una poesía admirable, que logra agradar a los oyentes a la vez que dice y calla lo necesario, sea placentero o sea molesto.

buena y una poesía básicamente agradable, pues esto lo obligaría a aceptar que hay algo que es el bien y algo, el placer y que, como tal, son diferentes.

Sócrates va más allá: si se despoja a la poesía de la melodía, el ritmo y el metro, ¿queda alguna cosa más que palabras? (502c). Forzosamente, lo que queda sería un tipo de oratoria dirigida a la multitud, una cierta retórica. La retórica por todos conocida es aquella destinada a la agitación popular que, como adulatoria que es, privilegia el interés propio sobre el público y está dirigida a complacer a los ciudadanos –tratándolos como niños– sin detenerse en si con eso los hace mejores o peores (502e). Pero ¿acaso hay otra retórica contraria, que busque mejorar a aquellos a través de los discursos?

En efecto, si hay dos clases de poesía, una hecha para agradar y una hecha para mejorar, entonces igual pasa con los discursos de la retórica: unos son los vergonzosos y vulgares discursos aduladores y otros son los que luchan para decir siempre lo mejor, sin importar si es agradable o desagradable para los oyentes (503a). Esta última es, entonces, aquella *nueva forma de retórica* que, dice Sócrates, Calicles nunca ha visto⁷⁴, y que representa parte de la esencia de lo que Platón quería exponer en el *diálogo*. La retórica de la que habla Sócrates es sin duda novedosa, pues es una retórica que carece de su elemento primordial, a saber, la adulación, a la vez que contiene el criterio compositivo de decir lo agradable y lo desagradable, propio de la poesía trágica. En otras palabras, en el objeto de la retórica tradicional no está el hacer reflexionar a los oyentes por medio de dilemas de carácter moral, como lo hace la tragedia, sino todo lo contrario, busca evitar que cada quien forme su punto de vista, al suministrar una opinión que, presentada como verdad, complazca y persuada.

Ahora bien, al reconocerse que hay unas actividades mejores que otras, también se reconoce que necesariamente hay hombres mejores que otros y, por ende, formas de

⁷⁴ Ni Calicles ha visto algo semejante, ni ningún otro ateniense o extranjero, salvo, tal vez, aquellos que han acompañado a Sócrates durante sus conversaciones y demostraciones.

vivir mejores que otras. A esto es a lo que quiere llegar Sócrates y que espera que Calicles reconozca como cierto y asuma como verdad para su vida.

Sócrates expone, con la aprobación de Calicles, que ‘lo bueno’ implica orden y ‘lo malo’, desorden. Entonces, si el orden y la proporción son para el cuerpo la salud y para el alma la ley, el orador bueno será aquel cuyos discursos y acciones siempre estén dirigidos a que “en las almas de sus conciudadanos surja la justicia y desaparezca el libertinaje; se originen las demás virtudes y sea desterrada la maldad” (504d). Dado esto, de nada sirve brindar al alma alimentos y bebidas exquisitas, es decir, placeres, mientras el alma esté corrompida, pues de ello no obtendrá ningún provecho. De esta manera, Sócrates va concluyendo que un alma buena debe ser aquella en la que impere el orden y la temperancia, donde la mejor y más virtuosa vida será “un sabio orden del alma, dominadora, ordenadora, embellecedora de sí mismo, del cuerpo, de la sociedad, del mundo” (García-Baró, 2008: 126); de esto se sigue que un alma perversa debe ser puesta en orden mediante la justa coerción para que mejore, es decir, que la represión en el alma es beneficiosa, contraria a la indisciplina. Esto, por supuesto, va en contra de lo que antes afirmaba Calicles sobre el desenfreno a la hora de gozar los placeres: por ello, y aunque él ha seguido la demostración, no le da la razón a Sócrates, toda vez que esto implicaría contradecirse a sí mismo cuando tomaba por estúpidos a aquellos moderados que se dominan a sí mismos y, en consecuencia, resultar vencido en la pugna sobre lo esencialmente bueno y lo meramente placentero. Por tal motivo, Calicles se empieza a poner a la vera de la conversación, diciendo que nada de esto le importa, con tal de no reconocer su error frente a Sócrates. Aún en este punto, el joven no ve que lo mejor para él sería ser reconvenido, pues, al ser expuestas sus fallas, puede empezar a mejorarse.

Sócrates, que quería replicar a Calicles “con las palabras de Anfión a las de Zeto” (506b), debe proseguir por su cuenta, a fin de terminar la conversación. Gorgias, que ha estado atento, no quiere que Sócrates detenga sus raciocinios, pues, al parecer, quiere aprender algo del filósofo y de su método. Seguramente es excesivo pensar que el

experimentado maestro retórico ha cambiado su parecer de forma sustancial o que va a seguir los pasos del filósofo. Pero dada la relación de respeto entre él y Sócrates, se puede decir que el deseo de Gorgias de oírlo es genuino, aunque la conversación no vaya a ser trascendental en su vida, como podría llegar a ser para alguien como Calicles.

Para proseguir, Sócrates reitera que para ser feliz hay que buscar y practicar la templanza, huir de la indisciplina y, principalmente, no tener ninguna necesidad de ser castigado (506d), con lo cual reintroduce la difícil cuestión del castigo; para el filósofo es preciso huir de necesitar castigo, mas no del castigo como tal, como cree Calicles. Por su parte, siendo dos males el padecer injusticia y el cometerla, el mayor entre ellos es el segundo, por lo cual siempre debe preferirse padecerla (509c), pues “el condenado injustamente no comete, a su vez, injusticia al morir, tanto si se deja matar como si se resiste. Su relación con el bien no está, pues, afectada esencialmente por este ataque salvaje de la injusticia, ni por ningún otro de menor gravedad” (García-Baró, 2008:117). Por supuesto, ya que esto no es nada fácil, pues, según parece, es necesario estar dotado de cierta fuerza y de cierto arte para no cometer injusticias (509e). De manera pues, que, aunque sea difícil, la vida estrictamente justa es la única que merece ser vivida, mientras que para quien es perverso, “no es mejor vivir, ya que necesariamente ha de vivir mal” (512b). Con esto, Sócrates refuta directamente el pensamiento de Calicles, según el cual el padecer injusticias no es propio de un hombre sino de un esclavo y que, en consecuencia, le convendría mejor morir que vivir. En este orden de ideas, Sócrates resalta que la virtud consiste en salvarse a sí mismo, pero no el sentido calíceo de escapar de la condena para mantener la vida, sino de escapar de todo vicio y de toda injusticia sin reparos de vivir prolongadamente⁷⁵, pues “el vivir más o menos tiempo, al

⁷⁵ Ante la consideración de que el filósofo en nada más piensa que en la muerte y en que está muerto, se debe tener en cuenta que aquí no hay en absoluto un deseo de morir, aunque así lo sugiera la necesidad de liberarse del cuerpo, como lo expresa Platón en el *Fedón*:

“Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse del cuerpo y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no

que es ciertamente un hombre de verdad, no le preocupa; él no está apegado a la existencia (...) sino que averigua de qué manera ha de vivir lo mejor posible el tiempo que le corresponde vivir” (512e). Así las cosas, Sócrates demuestra que Calicles tiene pensamientos y convicciones hasta cierto punto apropiadas, pero que equivoca o entiende mal nociones como la justicia y todo lo que ella abarca, que lo alejan del verdadero bienestar y de la verdadera felicidad, pues la injusticia, como el peor de los males, “está máximamente lejos de la dicha (*eudaimonía*): sólo es ignorancia, inquietud, odio, recelo, crimen” (García-Baró, 2008:118).

El caso de Calicles es el mismo de cuantos gobernantes ha tenido Atenas, que no han ejercido su función principal, es decir, la de hacer mejores ciudadanos. Ciertamente, ha habido servidores eficientes del Estado, como Pericles, Cimón, o Temístocles, a quienes hacía referencia Calicles, que llevaron a cabo importantes obras militares y de ingeniería, lo que les trajo reconocimiento y admiración. Sin embargo, fallaron en deponer sus propios deseos para hacerse mejores y mejorar a sus conciudadanos, no siendo diferentes a cocineros o sastres que, hábiles en sus oficios, creen tener funciones de cuidadores del cuerpo, desconociendo que tal arte le corresponde a la medicina y a la gimnasia: estos gobernantes, “prescindiendo de la templanza y la justicia, llenaron el Estado de puertos, arsenales, murallas, impuestos y otras parecidas tonterías” (519a). De la misma manera, los sofistas, que se proclaman maestros de la virtud, llenan a sus discípulos de información y de herramientas para la persuasión, pero se quejan cuando estos cometen injusticias en su contra. Así, cuestiona Sócrates, ¿cómo puede alguien llamarse maestro de virtud? (519e).

mientras vivimos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos” (*Fedón*, 66d-e).

Esto se ve matizado por lo expresado en el *Gorgias*, a saber, que el filósofo es consciente, más que cualquier otro, de que la vida tiene límites y, por lo tanto, que debe hacerse el mayor de los esfuerzos para vivir lo mejor posible el tiempo que tiene. Si esto no fuese así, no tendría ningún sentido reflexionar sobre la vida que merece ser vivida.

Con lo anterior, Sócrates llega a la conclusión de que servir al Estado exige una lucha con los atenienses mismos, para que sean todo lo mejor posible, tal como lo hace un médico; ser un político y un orador virtuoso es un trabajo arduo, pues conlleva una pugna con los demás y demanda compromiso, sacrificio, dedicación y ejemplo sostenido. Por lo tanto, un arte retórico que no tome responsabilidad por sus resultados no es para nada un arte. El verdadero ῥήτωρ debe tener un compromiso moral explícito, que dé cuenta de la justicia y la verdad como valores irrenunciables e irremplazables, sin arreglo al favor de la mayoría. Para Calicles aún este enfrentamiento es innecesario, toda vez que puede acarrear peligros, por lo que conviene más ser un adulador. Incluso, considera y aconseja que es preferible ser un ‘misio’, una persona esclava, vil y rastrera (Cappelletti 2010: 463, nota 281), si esto salvaguarda la vida y la hacienda propias. Esto último va en evidente contravía de la moral del más fuerte que al comienzo él mismo defendía, revelándose con total claridad que aquel señor que encumbraba no es más que el más débil de los sometidos al parecer de la multitud.

La afirmación de Calicles no solo resulta contradictoria, sino que implica una acusación a Sócrates: si este no admite que cualquiera corre el riesgo de perder la vida y que, por lo tanto, todo es aceptable con tal de mantenerla, entonces es porque cree estar exento de tal situación. Pero Sócrates le contesta: “insensato sería, en verdad, Calicles, si no pensara que en esta ciudad a cualquiera puede pasarle cualquier cosa (...) y nada extraño sería, por cierto, que yo fuera condenado a muerte” (521c-d). Este nuevo vaticinio platónico es una certeza para Sócrates, cuya reflexión sobre la vida, como se ha dicho, demanda una conciencia sobre la muerte. El filósofo, que tiene una sola forma válida de vivir, sabe que esta puede ser la causa misma de la muerte. Así las cosas, Sócrates manifiesta:

SÓCRATES –Creo que soy uno de los pocos atenienses, por decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agrandar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal (521d-e).

Sócrates, al considerarse el único político verdadero en Atenas, está atacando frontalmente a todos los ciudadanos y, más aún, a aquellos que se distinguen en la Asamblea –tal como Calicles espera serlo– pues no ejercen el arte de la política sino que solo practican la adulación. En otras palabras, Sócrates es el único que, siendo médico de la *polis*, puede suministrarle remedio a los males que la aquejan, mientras que los políticos actuales no son más que cocineros o sastres que creen practicar la medicina, pero que no proporcionan más que placeres fugaces. Este es el motivo preciso por el cual Sócrates no podrá defenderse ante el tribunal de ciudadanos, pues nunca les ha procurado gustos o placeres sino, al contrario, los asedia diciéndoles lo desagradable y callando lo agradable, en virtud de lo que es mejor para ellos y, por eso, tiene conciencia plena de que, quedando así expuesto, deberá aguantar lo que venga⁷⁶.

Calicles, por última vez, pregunta a Sócrates si realmente considera bello que un hombre no sea capaz de defenderse a sí mismo, con lo cual expresa su desconcierto ante la declaración contraevidente del filósofo. Así, a pesar de que ha llegado el final del *diálogo* sin que el joven retórico haya sido persuadido, su actitud sugiere que, como mínimo, ha resuelto su primera duda, aquella que le formuló con discreción a Querefonte, a saber, si Sócrates bromeaba o hablaba en serio. Sócrates refuerza lo dicho: la mejor manera de defenderse a sí mismo es a través de la virtud de no decir ni hacer nada injusto contra los hombres o contra los dioses. Y si por falta, no de esa virtud, sino de la retórica adulatoria, tuviera que perecer, dice el filósofo: “me verías soportar fácilmente la muerte” (522d). Entonces, no se debe temer a la muerte, sino a obrar injustamente, “pues descender al Hades con el alma repleta de muchísimas injusticias es el último de todos los males” (522e). De esta manera concluye el diálogo, dándose paso

⁷⁶ Sócrates, luego de conocer el veredicto en el cual ha sido declarado culpable de las acusaciones en su contra, declara:

“al hecho de que no me irrite, atenienses, ante lo sucedido, es decir, ante que me hayáis condenado, contribuyen muchas cosas y, especialmente, que lo sucedido no ha sido inesperado para mí, si bien me extraña mucho más el número de votos resultante de una y otra parte. En efecto, no creía que iba a ser por tan poco, sino por mucho. La realidad es que, según parece, si sólo treinta votos hubieran caído de la otra parte, habría sido absuelto” (*Apología*, 36a).

a la narración del mito escatológico, al que Sócrates recurrirá para hacer entender a Calicles estas últimas cuestiones.

2.6. Epílogo: sobre la vida que merece ser vivida (523a – 527e)

*Cuantos osaron, en cambio, morando tres veces
en uno y otro lado, mantener por entero su alma
alejada de injusticia, recorren el camino de Zeus
hasta la torre de Crono. Allí con sus soplos
las brisas oceánicas envuelven la Isla
de los Bienaventurados; y flores de oro relucen,
unas de la tierra, nacidas de fúlgidos árboles,
y otras el agua las cría,
con cuyas guirnaldas enlazan sus manos y trenzan coronas*
(Píndaro, *Olímpicas II*: 68-74)

Ya que Calicles se resiste a ser corregido y ha optado por renunciar al diálogo, Sócrates termina su demostración cambiando el tono del discurso: la dificultad de entender y aceptar un argumento contraevidente –como el que la vida contemplativa es mejor que la práctica, o que es mejor sufrir una injusticia que ser injusto– hace necesaria una prueba *deus ex machina* que, al venir del más allá, puede presentar un hecho suficientemente persuasivo, aún para el más incrédulo:

SÓCRATES –Escucha, pues, como dicen, un precioso relato que tú, según opino considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero, pues lo que yo voy a contarte lo digo convencido de que es verdad (523a).

Sócrates dice que, según Homero⁷⁷, “Zeus, Poseidón y Plutón se repartieron el poder, una vez lo recibieron de su padre⁷⁸” (523a). Crono había instaurado la ley divina según

⁷⁷ Dodds (1959: 373) comenta que Sócrates apela a la autoridad de Homero para presentar la narración; sin embargo, todas las referencias corresponden a detalles no necesarios, como si Platón, al introducirlas, quisiera darle un aire de ortodoxia a una narración no del todo ortodoxa. El mismo *scholar* en otra de sus obras, dice que el mito es un ejemplo muy concreto de “cómo ciertos filósofos adoptaban fantasías míticas sobre la suerte del alma y les atribuían nuevas interpretaciones alegóricas que les daban significación moral y psicológica. Estos hombres le prepararon a Platón el camino; pero fue Platón mismo quien, por un

la cual los hombres, una vez morían, debían comparecer ante los dioses para ser juzgados. El hombre que en vida había sido justo y piadoso sería llevado a la Isla de los Bienaventurados, a residir donde existe la mayor felicidad y donde se está libre de todo mal, mientras que el hombre injusto iría a parar al Tártaro, cárcel de la expiación y del castigo (523b). Zeus, viendo que el juicio no era infalible, decidió que jueces y juzgados comparecieran solo con su alma, abandonando el cuerpo, pues este producía aquellos errores dada su apariencia. Esto garantizó un “examen solemne” y un juicio justo: la justicia divina, por consiguiente, es bella y buena, pues es hija de Zeus⁷⁹.

Así pues, según explica Sócrates, tras la muerte alma y cuerpo se separan, conservando cada uno la forma adquirida durante la vida. Esto es constatable, toda vez que el cuerpo yace durante un tiempo tal y como era antes de la muerte, sin que de este desaparezcan las marcas y cicatrices del pasado que son, finalmente, muestras de identidad que no se borran⁸⁰. Para el alma, por consiguiente, debe ser igual, pues, dice Sócrates, “lo mismo

acto auténticamente creador, transpuso estas ideas definitivamente del plano de la revelación al plano del argumento racional” (Dodds, 1997: 197).

⁷⁸En *Ilíada* XV, 187-93:

“Tres somos los hermanos nacidos de Crono a quienes Rea alumbró.
Zeus, yo (Posidón) y, el tercero, Hades, soberano de los de bajo tierra.
En tres lotes está todo repartido, y cada uno obtuvo un honor:
a mí me correspondió habitar para siempre el canoso mar,
agitadas las suertes; el tenebroso poniente tocó a Hades,
y a Zeus le tocó el ancho cielo en el éter y en las nubes.
La tierra es aún común de los tres, así como el vasto Olimpo”.

⁷⁹ Hesiodo, *Trabajos* 256; Esquilo, *Siete contra Tebas* 662; Sófocles, *Edipo en Colono* 1382.

⁸⁰ La marca física como prueba de identidad es un aspecto muy común dentro de la cultura griega. Tres de sus figuras más célebres, Edipo y Odiseo y Orestes, llegan al reconocimiento por las marcas de su niñez: Edipo, recién nacido, había sido atado de los pies, por lo que tenía los tobillos perforados. De ahí recibe su nombre y con esto se prueba su identidad como hijo de Layo y Yocasta (*Edipo Rey*, 1030ss). Odiseo, luego de su travesía de veinte años, al llegar a su patria debe urdir un plan contra quienes usurpaban su palacio, lo que logra hacer pasando desapercibido gracias a que Atenea le había proporcionado aspecto de vagabundo, con el que se hacía irreconocible. Pero Euriclea, la anciana que lo había cuidado en su infancia, mientras le lavaba los pies y sin saber que se trataba de Odiseo, descubre la marca en la pierna que de niño le había dejado el ataque de un jabalí, con lo cual lo reconoce inmediatamente (*Odisea* XIX, 385ss). Orestes, que había sido enviado al exilio desde muy niño, regresa a su patria para vengar la muerte de su padre Agamenón. Para esto, él y su compañero Pílates deciden pasar desapercibidos, haciéndose pasar por forasteros. Al llegar, Orestes se detiene en la tumba de su padre para horrorarlo, sacrificando una oveja negra y dejando un mechón de su pelo en el altar. Un anciano servidor de la casa de Agamenón, le informa a Electra, hermana de Orestes, lo acontecido en la tumba, convencido de que tales honras debieron ser hechas por Orestes mismo. Electra se muestra incrédula, por lo que el anciano le pide que lo

sucede con el alma; cuando pierde la envoltura del cuerpo, son visibles en ella todas las señales, tanto las de su naturaleza como las impresiones que el hombre grabó en ella por su conducta en cada situación” (524d). Ya que en el alma quedan marcas, rastros de lo hecho en vida, al quedar desnuda, estas se hacen evidentes, lo que permite hacer un examen cierto sobre ella, a saber, si fue justa, si cometió pequeñas injusticias o si perpetró terribles actos; según esto, los jueces del más allá juzgan las almas y, de ser necesario, les asignan el castigo correspondiente.

Dado que el castigo es provechoso, como ha afirmado Sócrates, quienes han cometido delitos menos graves pueden ser curados por medio de estos, lo que aplica tanto para el mundo humano como para la esfera divina. Aquí el filósofo introduce la función del castigo como utilidad pública: aunque haya vidas que por sus actos perversos ningún castigo puede reparar, haciéndose incurables, no por ello deben dejar de ser castigadas. Así pues, el castigo tiene una función ejemplarizante, en donde no hay beneficio para el castigado, pero esto es útil para mostrar a los demás lo que les sucede a las almas más impías, es decir, sirven de espectacular advertencia para las demás almas que llegan (525b-d). Este sería el caso del “envidiado” rey Arquelao, a quien sus acciones en vida le habrán dejado abundantes cicatrices en el alma, suficientes para hacerse merecedor a una eternidad de sufrimientos en el Hades, sin posibilidad de redención alguna. Por eso Polo, como muchos otros, al envidiar la vida del rey, estaría, sin saberlo, deseando padecer el eterno castigo.

Platón, al presentar la narración escatológica sobre el alma, no pretende remplazar los argumentos que ha venido construyendo, sino, más bien, busca sellar toda la argumentación, según se ha dicho. Teniendo esto en cuenta, se debe entender que “la

constate comparando el color de su pelo con el del mechón dejado en el altar, así como su pie con una huella que ha quedado marcada, cuya similitud probaría el parentesco. Electra descalifica estas muestras, pues, así coincidan, no pueden probar con certeza alguna que su hermano es aquel y que ha regresado. Por tal motivo, ella y el anciano llaman a los forasteros para indagar sobre el asunto; al verlos, el anciano descubre que Orestes es uno de ellos por una cicatriz que tenía junto a la ceja, producto de una caída al perseguir, junto a su hermana, una cervatilla. Luego, ella misma reconoce la marca, produciéndose el reconocimiento. Así las cosas, y ante todo, fue la cicatriz la única marca confiable para reconocer a su hermano (*Electra*, 486ss).

verdad no radica en una interpretación literal de los detalles del relato, sino en la lección que transmite al mostrar que la ética socrática no solo es moralmente superior a la de Calicles, sino que conduce finalmente a una mayor felicidad para el individuo” (Guthrie, 1990: 298). El mito es, entonces, una “extensión del argumento con la que éste (Sócrates) se adentra en regiones que están más allá del alcance de la discusión dialéctica” (Guthrie, 1990: 298). Con esto, Sócrates quiere dar cuenta de una realidad límite como lo es la naturaleza del alma, la cual exige una comprensión que está más allá del espacio de la razón. Así pues, para el filósofo, traer el mito tiene un sentido que va más allá de citar una historia para simplemente mostrar destreza retórica, como lo ha hecho Calicles con los pasajes de Eurípides y de Píndaro. Para Sócrates, la narración tiene carácter de verdad⁸¹, es decir, considera la historia sobre la corrección de las almas y el proceso judicial en la vida futura como un argumento, como *logos*, aunque Calicles lo considere solo como un cuento (Zuckert, 2009: 556-7). El mismo Platón, en otro momento, aclara su posición al respecto, e indica cómo se debe entender el relato mítico dentro de la argumentación filosófica:

Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así –pues es hermoso el riesgo–, y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo, razón por la que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico (*Fedón*, 114d).

De esta manera, Sócrates presenta el mito escatológico a Calicles y a los otros oyentes, mostrando que tener un alma justa y piadosa es lo único que importa y lo único que hace a una vida merecedora de ser vivida; y si acaso debe envidiar una vida, esa es la del justo, ninguna otra. Actuar de forma contraria es actuar en contra de sí mismo: toda injusticia dejaría una marca que luego deberá ser expiada con castigos en el más allá. Así las cosas, cualquiera que, pretendiendo salvarse, escape al castigo merecido o busque algún beneficio impío, como usualmente hacen retóricos y oradores, se está

⁸¹ Sócrates dice que considera que la historia narrada es verdadera en 523a, 524a y 527a, lo que sin duda es una reiteración de que para él el mito cuenta algo cierto.

condenando, cambiando salud y bienestar por pena y sufrimiento. Para reafirmar esto, Sócrates dice:

En todo caso, Calicles, estoy convencido de estos relatos y medito de qué modo presentaré al juez mi alma lo más sana posible. Despreciando, pues, los honores de la multitud y cultivando la verdad, intentaré ser lo mejor que pueda, mientras viva, y al morir cuando llegue a la muerte (526d).

Con esto queda claro que el maestro de Platón no tiene ningún temor o preocupación por ser juzgado en los tribunales de los hombres. Él va por otro camino: está preparando su alma para el juicio que realmente importa, el único que debe ser tenido en cuenta, el juicio final de la vida eterna en donde la justicia y la bondad son los únicos criterios que honran y complacen a los dioses.

Ciertamente es titánico ser justo toda la vida. Esto exige un trabajo diario y sostenido, por lo cual son pocos los hombres que van directo a la Isla de los Bienaventurados. Ya se ha visto que los argumentos socráticos no son siempre evidentes; a veces su pensamiento tiene un corte de imperativo categórico que es difícil de aceptar y más de seguir: decir que ser castigado es preferible a permanecer impune es contraintuitivo, al igual que decir que es mejor sufrir injusticias que causarlas. Sócrates lo sabe bien, y es por eso que ha usado el diálogo y el discurso, y finalmente el mito, como forma de persuasión y corolario de su argumentación, pues no cree que las personas puedan hacerse virtuosas por una orden, como tampoco podían ser forzadas a ser libres (Zuckert, 2009: 557). El mito, en consecuencia, cuya función es recordar significativamente el pasado, se vuelve, como se dijo, parte del *logos*. Permite mantener vivo el a veces frío y distante argumento lógico, dotando a la razón de un componente vital, afectivo si se quiere, con imágenes y sentimientos que se instalan en el alma de manera más profunda y duradera. No se debe olvidar que la filosofía, como lo atestigua Sócrates, no es una mera ocupación sino que es una forma de vida que, como tal, exige “llevarla a cabo”, vivirla, realizarla día a día.

Para terminar, Sócrates, como político verdadero que es, siente la obligación de mejorar a sus conciudadanos, ejerciendo sus responsabilidades con la *polis*. Por eso, luego de reiterar por última vez los puntos fundamentales de la conversación, hace un llamado directo, como pocas veces se ha visto:

En una conversación tan larga, rechazadas las demás opiniones, se mantiene sola esta idea, a saber, que es necesario precaverse más de cometer injusticia que de sufrirla y que se debe cuidar, sobre todo, no de parecer bueno, sino de serlo, en privado y en público. Que si alguno se hace malo en alguna cosa, debe ser castigado, y éste es el segundo bien después del de ser justo, el de volver a serlo y satisfacer la culpa por medio del castigo. Que es preciso huir de toda adulación, la de uno mismo y la de los demás, sean muchos o pocos, y que se debe usar siempre de la retórica y de toda otra acción en favor de la justicia. Así pues, hazme caso y acompáñame allí, donde, una vez que hayas llegado, encontrarás la felicidad en vida y en muerte, según enseña este relato. Permite que alguien te desprecie como insensato, que te insulte, si quiere y, por Zeus, deja, sin perder tú la calma, que te dé ese ignominioso golpe, pues no habrás sufrido nada grave, si en verdad eres un hombre bueno y honrado que practica la virtud (527b-d).

Sócrates sabe que Calicles no ha sido persuadido por sus argumentos, ni mucho menos pretende que haya adquirido alguno de los conocimientos expuestos. Por eso el filósofo lo insta a unírsele en la práctica de la justicia y de la virtud, pues solo después de ocuparse de los asuntos privados, el joven podría dedicar su atención a los asuntos políticos (Zuckert, 2009: 558). Calicles ha demostrado desde el principio del diálogo poseer unas condiciones que lo hacen especial –conocimiento, buena voluntad y franqueza–, que lo hacen apto para comprometerse con el trabajo filosófico y, por ende, con una vida que, aunque difícil, lo llevará junto a Sócrates por el camino de la justicia y la verdad; después de todo, esta vida es la única que merece ser vivida: lo demás no vale nada.

2.7. La cuestión calíclea

Como se ha constatado, el joven Calicles, que al principio se presentaba tan sobrio, resultó ser un recio antagonista. Durante el *diálogo* se ve cómo sus ideas descarnadas corresponden a su propia vida y no a un discurso conveniente. Calicles, a diferencia de Gorgias y Polo, presenta sus creencias sin filtros, sin adornos y sin aprensiones.

Posiblemente, ese carácter y esa vivacidad con la que está dibujado Calicles, se deba a que Platón usó un referente vivo del que podía dar cuenta o del que tenía acceso a sus pensamientos más íntimos, pues “la fuerza de sus convicciones parece fundada en una vital experiencia mucho más que en razones o principios abstractos. En todo caso, sus ideas son vívidas y entre su pensamiento y su conducta parece no haber hiatos” (Cappelletti, 2010: 26). Así las cosas, “no debemos leer el *Gorgias* con sangre fría, como un tratado filosófico acerca de la retórica o acerca de la relación entre el bien y el placer. Refleja una crisis personal en la que Platón se pregunta a sí mismo en la mitad de su vida: ¿cómo debo vivir?” (Guthrie, 1998: 288)⁸². Por estas razones, el estudio del *Gorgias* requiere abordarse teniendo siempre presente que allí están formuladas las reflexiones más profundas sobre la vida humana y, en consecuencia, que sus personajes han sido concebidos con entrega absoluta al *diálogo* y su desarrollo.

De esta manera, entonces, es oportuno decir que “el corazón de Calicles late al unísono con el de Platón (...) y su figura parece rodeada de una aureola de grandeza, de un cierto titanismo no carente de trágicas resonancias. Calicles se parece a un personaje de Sófocles mucho más de lo que podrían parecerse Gorgias o Polo” (Cappelletti, 2010: 26). Por consiguiente, la cuestión calíclea se resuelve al entender que, aunque Calicles debió existir como los demás personajes platonianos, este, más que ningún otro, es producto de la inspiración de Platón. Es cierto que dar crédito a la existencia de Calicles como persona histórica es un asunto problemático y, por lo tanto, las investigaciones al respecto pueden ser valiosas. Sin embargo, y como ya se ha dicho, privilegiar la perspectiva histórica sobre la perspectiva dramática o compositiva, es hacer a un lado el valor hermenéutico de la obra platoniana y, por consiguiente, desestimar los aspectos que la han hecho original, eterna e irremplazable.

A lo largo del estudio del *diálogo*, se ha podido ver que Calicles tiene ciertas similitudes con Sócrates: dice lo que piensa, rechaza la esclavitud, considera una virtud ayudarse a

⁸² Aquí Guthrie está citando a Wilamowitz, en su obra *Platón I*, 236.

sí mismo y a los demás y está comprometido con la forma de vida que manifiesta. Todo esto, claro está, según un criterio moral totalmente contrario al del filósofo. Son estos indicios, estas muestras de carácter y de razón, las que han llamado la atención de Sócrates y que le hacen merecedor de la invitación: “*Así pues, hazme caso y acompáñame allí, donde, una vez que hayas llegado, encontrarás la felicidad en vida y en muerte*” (527c). Como se señaló anteriormente, esta invitación no fue extendida ni a Gorgias ni a Polo, lo que sugiere que Sócrates ha visto algo especial en Calicles que lo hace apto para recorrer el sendero que marca la vida filosófica. Ésta bien puede ser la razón por la cual no hay rastro alguno de actividad política de una persona que por su carácter tenaz fácilmente se hubiese hecho merecedor a nombre y fama. Por eso es tentador pensar que “Calicles representa algo en lo que Platón habría de convertirse (y en lo que tal vez se habría convertido, si no fuera por Sócrates), un Platón no realizado que se encuentra profundamente enterrado bajo los cimientos de la *República*” (Dodds, 1959: 14). Así que, sin testimonios de la persona de Calicles en Atenas diferentes a los de Platón, puede creerse que es porque no llegó a participar en la vida de la *polis* como político, sino que, en algún momento, optó por otra profesión. Teniendo en cuenta todo lo anterior, es justo decir –usando la expresión de W. Altman⁸³– que Calicles en el *Gorgias* representa a un “Platón presocrático” que, luego de la conversación con Sócrates, ha tenido una relevación que trastoca sus creencias más profundas. Dado esto, Calicles-Platón no habría tenido alternativa diferente a renunciar a la vida que llevaba hasta entonces y aceptar la invitación de Sócrates para acompañarlo en la ardua búsqueda de la felicidad.

⁸³ Altman, 2016: 236. Al respecto, se puede consultar el *podcast* de Christopher P. Long: *Digital Dialogue 72: Reading Plato*, de 2015, dedicado a W. Altman; <http://www.cplong.org/digitaldialogue/digital-dialogue-72-reading-plato/>.

3. EL *GORGIAS* COMO DIÁLOGO DE LA TRAGEDIA

Platón, según las viejas historias, empezó escribiendo ditirambos, cantos y tragedias. Habiendo entrado en un certamen, oyó una disertación de Sócrates, lo que causó que quemara sus obras antes de presentarlas, para luego hacerse su discípulo (Dióg. Laer. III, 4). Ciertamente, no es posible confirmar dicha historia, pero lo que sí es un hecho es la enorme cercanía de Platón con la poesía. Si para cualquier ateniense, las obras de Homero, Hesiodo, Píndaro y los tres grandes trágicos, más que conocidas, eran parte de su cultura, para Platón aún más, siendo testimonio de esto su propia obra. Afirmar, como efectivamente se ha hecho, que él miraba la poesía con desdén, depende de una consideración inconsecuente y descuidada.

Como se ha podido constatar tras el estudio previo, el *Gorgias* es un *diálogo* profuso en referencias a diferentes obras y géneros literarios: aquí hay presencia de poesía épica homérica, lírica pindárica y tragedia euripideana, lo que da cuenta, nada menos, del conocimiento y admiración que Platón tenía hacia todos estos géneros.

Pero, como ya se hace evidente, estas referencias tienen una intención que desborda el aspecto estético, siendo elementos fundamentales en el entramado argumentativo y dramático del *diálogo*. Así pues, la poesía juega un papel determinante en la composición del *Gorgias*, donde, claro está, el uso de la tragedia de Eurípides, particularmente de la *Antíope*, se hace central. Así las cosas, es menester hacer un examen de aquellas citas que son parte sustantiva del *diálogo*, para concluir el ejercicio hermenéutico propuesto.

3.1. *Antíope* y otras obras presentes en el *Gorgias*: fragmentos y referencias

Sin lugar a dudas, la presencia de poesía de diversa índole en la obra platoniana es enorme, destacándose la cantidad de alusiones a la obra de Eurípides, siendo el *Gorgias* es el mejor ejemplo. Ahora bien, es claro ya que esta presencia ejerce una poderosa influencia en Platón, siendo parte de los aspectos sustantivos de su obra. Para entender esto, es preciso ver cómo las citas poéticas funcionan estructural y temáticamente dentro del tejido del *diálogo*, y si aquello corresponde a un uso admisible o constituye un uso abusivo del género trágico por parte de Platón.

3.1.1. Fragmento de Píndaro

Al inicio de su discurso, Calicles se propone refutar los argumentos que Sócrates ha presentado previamente. Como ya se dijo, el joven está en contra de lo expuesto por el filósofo respecto al cometer y sufrir injusticia: para él, padecer es propio del esclavo, no del justo. Más aún, la fuerza determina quién debe imponerse a los demás, constituyéndose esto en un derecho natural, lo cual es justo. Así, para apoyar su afirmación, Calicles cita un poema de Píndaro en el cual, dice el retórico, se valida el uso de la fuerza como ley absoluta y que presenta “la supervivencia del más apto como una verdad axiomática” (Demos, 1994: 85). La cita, en 484b, es la siguiente:

*La ley, reina de todos,
mortales [e] inmortales,
justifica la más dura violencia
hecha por fuerte mano: así lo pruebo
por las obras de Heracles, pues sin pago...*⁸⁴

Sin embargo, el poema de Píndaro, que corresponde al que se conoce como fragmento 169, dice así:

*[La ley], reina de todos,
de los mortales y de los inmortales,*

⁸⁴ Traducción de Cappelletti (2010: 196-7)

*guía, castigando a los más violentos
con suprema mano. Me sirven de testimonio
las hazañas de Heracles,
ya que las vacas de Gerión
hasta el pórtico ciclópeo de Euristeo,
impunemente y sin comprarlas...*⁸⁵

Como señala M. Demos, esta bien puede ser la cita más discutida de la poesía lírica que se encuentra en Platón. También es de notar que, como todas las demás hechas por Calicles, no proviene de una obra desconocida, sino que resultaba familiar para la audiencia de Platón (Demos, 1994: 85). Así, al compararlas, se puede apreciar que la forma como Calicles cita presenta un significado muy diferente al del poema pindárico, pues, mientras que el retórico dice que la ley justifica la violencia, el poeta dice que la condena, lo que implica que hay un error, ya sea de Platón al escribir, o de Calicles al citar. Esto, por supuesto, hace que la cita sea problemática, pues se refiere a un punto sustancial dentro de la argumentación caliclea. Sumado a esto, está el hecho de que “la tradición de los manuscritos de Platón proporcionan una lectura alterna que ha intrigado a generaciones de *scholars*” (Demos, 1994: 85), es decir, que la corrupción textual pudo haberse dado ya durante las transcripciones del *diálogo*, explicación que muchos estudios favorecen (Demos, 1994: 106).

Sin lugar a dudas, esta situación presenta posibilidades interpretativas muy variadas que, sin embargo, dependen en muchos casos de la hipótesis y la conjetura. Como se señaló oportunamente, el presente estudio privilegia las interpretaciones basadas en los textos mismos y en lo que ellos sugieren. Esto exige atender las palabras de Calicles mismo cuando dice no recordar bien el canto, siendo su versión aproximada (484b). Por eso, y siguiendo a Taylor, se debe concluir que la cita inexacta hecha por Calicles proviene de Platón y no debe ser “corregida”, como lo han hecho tantos editores (Taylor, 1955: 117,

⁸⁵ La traducción seleccionada, hecha por Suárez de la Torre (2008: 407), se traduce *nomos* como ‘tradición’ y no como ‘ley’, como usualmente se hace. Esto, según aquel, porque corresponde mejor al sentido del término griego (lo que explica en la nota 99 de la misma página). En el presente estudio se optó por usar el término ‘ley’, para conservar el sentido del fragmento en relación con la cita de Platón.

nota 2)⁸⁶. Así las cosas, conviene afirmar que la cita es deliberadamente alterada por Calicles en su interés y necesidad de apoyar su argumento en la voz respetada de Píndaro, para imponerse a Sócrates.

3.1.2. Fragmentos y referencias de Eurípides: *Antíope* y *Poliido*

La tragedia de *Antíope* tiene una composición singular respecto de la mayoría. Esta se compone, en efecto, de dos partes que, aunque armónicamente entretreídas, bien pueden separarse: una, la historia de la bella Antíope, que incluye el encuentro y reconocimiento con sus hijos y la venganza contra quienes la sometían; la otra, el debate entre Zeto y Anfión respecto de la vida práctica y la vida contemplativa, que corresponde al *ἀγών*⁸⁷ de la obra. Este *agón*, como se puede ver, no se da dentro de los sucesos relacionados con Antíope sino con sus hijos gemelos, lo que hace a esta *tragedia* tan peculiar, y lo que posiblemente la hizo merecedora de la atención de Platón.

Calicles, al citar a Eurípides en su *epideixis*, espera asestar otros buenos golpes a Sócrates y con esto darle fin a la disputa. Calicles ve que las palabras de Zeto le pueden servir, toda vez que versan sobre el mismo asunto que él está tratando con Sócrates; además, esto recuerda una temática social y política en auge en Atenas, como lo es la discusión sobre la utilidad de la vida reflexiva en comparación con la práctica, cuya opinión se puede decir que estaba a favor de lo que Calicles planteaba en el *diálogo*.

⁸⁶ Taylor, además, considera que la cita era usada como la usa Calicles por quienes promulgaban la fuerza de la naturaleza sobre la ley en el siglo V, aprovechando que no había textos “oficiales” de ninguno de los poemas, ni siquiera de los más célebres.

⁸⁷ J. de Romilly define el *agón* de la siguiente manera:

“nacido de la costumbre del debate judicial y perfeccionado por la retórica de la época, el arte del torneo oratorio estaba entonces en pleno auge. Era lo que se llamaba un *agón*. Ahora bien, no hay casi ninguna tragedia de Eurípides que no contenga al menos una escena de *agón*. Por ello hay que entender una especie de enfrentamiento organizado, en el que se oponen dos largas tiradas, en general seguidas de intercambios verso a verso, que permiten que los contrastes se vuelvan más concisos, más tensos, más restallantes. En el *agón*, cada cual defendía su punto de vista con toda la fuerza retórica posible, con un gran despliegue de argumentos que, naturalmente, contribuían a aclarar su pensamiento o su pasión” (Romilly, 2011: 41-2).

Según el estudio de Collard y Cropp sobre *Antíope*, Anfión entra en escena cantando y le explica al coro la historia de su lira (2008: 181). Es aquí donde su hermano Zeto irrumpe, reprendiéndolo por su ociosidad (fr. 183). Esta es la escena de la cual Calicles toma las cuatro citas para construir su argumento contra Sócrates y para sentar su posición sobre la vida práctica como la vida que merece ser vivida. Estas citas se presentan a continuación⁸⁸:

Gorgias 484e:

CALICLES –En efecto, sucede lo que dice Eurípides: *brillante es cada uno en aquello y hacia aquello se apresura,*

*dedicando la mayor parte del día a eso
en lo que él se supera a sí mismo;*

συμβαίνει γὰρ τὸ τοῦ Εὐριπίδου: λαμπρός τέ ἐστιν ἕκαστος ἐν τούτῳ, καὶ ἐπὶ τοῦτ' ἐπείγεται,

*νέμων τὸ πλεῖστον ἡμέρας τούτῳ μέρος,
ἴν' αὐτὸς αὐτοῦ τυγχάνει βέλτιστος ὢν.*

Antíope, fragmento 184:

ZETO –Es en esto (te lo digo) que cada hombre es brillante, y por aquello él se apresura, dedicando la mayor parte de su día a esto, donde él mismo está en su mejor versión.

ἐν τούτῳ <γέ τοι>
λαμπρός θ' ἕκαστος κἀπὶ τοῦτ' ἐπείγεται,
νέμων τὸ πλεῖστον ἡμέρας τούτῳ μέρος,
ἴν' αὐτὸς αὐτοῦ τυγχάνει βέλτιστος ὢν.

Esta es la primera cita de *Antíope* hecha por Calicles, con la cual desea resaltar el hecho de que dedicarle demasiado tiempo a aquello en lo que se es mejor puede llevar a apartarse de las cosas importantes. Calicles quiere criticar la forma de vida socrática que al ser mera contemplación acarrea un alejamiento de la vida pública, así como de

⁸⁸ El texto griego pertenece a la edición del *Gorgias* de E.R. Dodds; para el español, se tienen en cuenta tanto la traducción de J. Calonge Ruiz (1987), como la de A. Cappelletti (2010).

cualquier actividad que se considere “normal” o “conveniente”, lo que para la mayoría sería una suerte de “bien común”, de “costumbres habituales” que son las que dictan el correcto proceder (Llanos 2013):

CALICLES –En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanos; en una palabra, ignoran totalmente las costumbres (484d).

Calicles ve con buenos ojos que los jóvenes practiquen la filosofía, pero considera que, llegada la edad adulta, el hombre pierde esta condición si continúa dedicándose a aquella, lo que lo hace persona ridícula y digna de azotes (485a-c). Evidentemente, para Calicles quien se dedique a la filosofía merece ser reconvenido, pues está desviado de lo que conviene, es decir, de los asuntos públicos, únicos dignos de dedicación. Esta primera cita representa la introducción misma a temas fundamentales del debate entre Calicles y Sócrates: la vida que debe ser vivida y el papel del ciudadano en la *polis*.

La cita de Calicles corresponde con fidelidad al texto de Eurípides, con lo cual Platón quiere indicar, por lo menos, que el joven retórico conocía bien la obra del poeta, por no decir que la había memorizado. Así mismo, Calicles no ofrece ninguna advertencia, como en la cita de Píndaro, de no saber con exactitud las palabras de Eurípides, lo que sirve para comprobar lo familiar que le resultaba el texto del poeta.

Para seguir con su discurso, Calicles le dice a Sócrates: “siento bastante amistad por ti; así pues, estoy muy cerca de experimentar lo que Zeto respecto a Anfión, el personaje de Eurípides del que he hablado. También a mí se me ocurre decirte lo mismo que aquél a su hermano” (485e):

Gorgias 485e-486a:

CALICLES – “Te descuidas, Sócrates de lo que debes ocuparte y disfrazas un alma tan noble con una apariencia infantil, y no podrías expresar la frase adecuada en las deliberaciones de justicia, no dirías con firmeza algo conveniente y persuasivo ni tomarías una decisión audaz en favor de otro”.

ὅτι ἄμελεῖς, ὦ Σώκρατες, ὧν δεῖ σε ἐπιμελεῖσθαι, καὶ φύσιν ψυχῆς ὧδε γενναίαν μειρακιώδει
τινὶ διατρέπεις μορφώματι, καὶ οὔτ' ἂν δίκης βουλαῖσι προσθεῖ' ἂν ὀρθῶς λόγον, οὔτ' εἰκὸς ἂν
καὶ πιθανὸν ἂν λάβοις, οὔθ' ὑπὲρ ἄλλου νεανικὸν βούλευμα βουλεύσαιο.

Antílope, fragmento 185:

ZETO –(Tú descuidaste cosas que deberían ser de tu preocupación). (Ya que) aunque naturalmente (dotado) con un espíritu noble, te destacas con una apariencia que imita la de una mujer. Tú no habrías aportado una palabra a las deliberaciones sobre la justicia, ni expresado nada apropiado o persuasivo... tampoco te hubieras mantenido (valientemente) cerca al cóncavo escudo, ni ofrecido (algún) consejo contundente a favor de los demás.

(ἀμελεῖς ὧν δεῖ σε ἐπιμελεῖσθαι)
ψυχῆς φύσιν <γάρ> ὧδε γενναίαν <λαχῶν>
γυναικομίμῳ διατρέπεις μορφώματι
κοὔτ' ἂν δίκης βουλαῖσι προσθεῖ' ἂν λόγον
οὔτ' εἰκὸς ἂν καὶ πιθανὸν <οὐδὲν> ἂν λάκοις
..... κοὔτ' ἂν ἀσπίδος κύτει
<καλῶς> ὀμιλήσει<α>ς οὔτ' ἄλλων ὑπερ
νεανικὸν βούλευμα βουλεύσαιό <τι>.

Para Calicles, Sócrates desperdicia sus talentos dedicándose a la filosofía en vez de dedicarse a aquello que es necesario, a saber, la deliberación pública; Calicles –y Zeto– “se refieren a una serie de obligaciones propias de ciudadanos a las que Anfión y Sócrates deberían atender, en lugar de dedicarse a la filosofía y a la música, respectivamente” (Llanos, 2013: 35). Por supuesto, como ya se indicó, para Sócrates lo que realmente merece dedicación y preocupación es el cultivo del alma virtuosa, como preparación para el juicio final: entre las páginas 521 y 527, Sócrates, en efecto, expondrá por qué es necesario preocuparse por tener un alma buena, siendo todas las demás preocupaciones insustanciales frente a esta. Calicles, en cambio, se preocupa por agradar a la *polis* para salir favorecido en acusaciones y juicios y así ser un político exitoso, para lo cual las habilidades retóricas le resultan muy provechosas.

Como se puede ver, Calicles cambia el adjetivo ‘imitando mujeres’ (γυναικομίμῳ) por ‘hacerse infantil’ (μειρακιώδει), tal vez, para hacer alusión y reafirmar lo que acababa de decir sobre el efecto de la filosofía en los hombres. Así mismo, el texto de Eurípides, además de hacer referencia a la capacidad de persuadir en las deliberaciones, menciona

la participación en batalla, pero Calicles omite específicamente estos versos, posiblemente al saber que Sócrates había ejercido la actividad militar; esto es constatado por el mismo Sócrates:

En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si, al asignarme un puesto los jefes que vosotros elegisteis para mandarme en Potidea, en Anfípolis y en Delion⁸⁹, decidí permanecer como otro cualquiera allí donde ellos me colocaron y corrí, entonces, el riesgo de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el dios según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa. Sería indigno y realmente alguien podría con justicia traerme ante el tribunal diciendo que no creo que hay dioses, por desobedecer al oráculo, temer la muerte y creerme sabio sin serlo (*Apología* 28d – 29a).

Estas diferencias bien pueden ser cambios deliberados de la obra eurípideana por parte de Calicles, para acomodar la cita a sus intereses: ciertamente una mujer no podría ser hoplita, pero un hombre infantil, sí. Además, al no hacer mención del valor de la participación en batalla, Calicles evita reconocer que Sócrates ha sido un valiente soldado, pues, de hacerlo, la cita perdería peso dentro de los fines de su demostración. Sin embargo, como Platón muestra en la *Apología*, Sócrates ha sido obediente a los mandatos, tanto de la Asamblea como de los dioses, por lo cual no puede considerarse indigno. Más aún, su dedicación a vivir filosofando y examinándose a sí mismo y a los demás, constituye el servicio que ahora, en su edad adulta, debe prestarle a la *polis*.

Calicles considera que una persona dedicada a la vida intelectual o contemplativa es inútil para los intereses del Estado y, más aún, es inútil para sí misma, con lo que va finalizando su *epideixis*. Él ha afirmado que no defenderse ante el tribunal de acusaciones es muestra de debilidad, propia de la naturaleza del esclavo. Por eso le reprocha a Sócrates que por la filosofía es incapaz de valerse por sí mismo si es llevado a prisión, acusado de cometer un delito sin haberlo hecho, quedando “aturdido y

⁸⁹ Al respecto anota Calonge en su traducción de la *Apología*: “Potidea, Anfípolis y Delion son batallas en las que luchó Sócrates como hoplita y que tu vieron lugar, respectivamente, en 429, 422 y 424. Aunque para su presencia en Potidea y Delio hay otros testimonios, la referencia a Anfípolis se encuentra sólo aquí. Sócrates tenía a gala no haber abandonado Atenas más que en servicio de la patria” (Calonge 1985: 166, nota 21).

boquiabierto sin saber qué decir”, condenado a morir si así fuera dispuesto (486a-b). Para apoyar esto, Calicles recurre nuevamente a Eurípides:

Gorgias 486b:

CALICLES –¿Pero qué sabiduría es esta, Sócrates, cuando un arte toma a un hombre de provecho y lo hace inferior...?

καίτοι πῶς σοφὸν τοῦτό ἐστιν, ὦ Σώκρατες, ἥτις εὐφυῆ λαβοῦσα τέχνη φῶτα ἔθηκε χείρονα,

Antíope, fragmento 186:

ZETO –Y ¿cómo es esto sabio, un arte que toma un hombre naturalmente bien dotado y lo hace inferior?

καὶ πῶς σοφὸν τοῦτ' ἐστίν, ἥτις εὐφυᾶ
λαβοῦσα τέχνη φῶτ' ἔθηκε χείρονα;

Aquí sigue la argumentación de Calicles que, de nuevo, con cita exacta, reitera que la filosofía no produce sabiduría, pues hace que el hombre que por naturaleza tiene buenas dotes, se vuelva inferior (Llanos, 2013: 37); es decir, que la filosofía, al no tener un carácter práctico, es inútil a la hora de conservar la honra y las riquezas. La filosofía, como la música, no puede considerarse como arte, sino como ocupación ociosa que no debe ser muy cultivada. Calicles acompaña la cita con la afirmación de que aquel hombre hecho inferior no es capaz de ayudarse a sí mismo ni a los demás a salvarse de los mayores peligros, ser despojado de la hacienda propia o vivir deshonrado en la ciudad.

Recuérdese que Sócrates en el diálogo con Polo había afirmado que la retórica no era ningún arte, sino que pertenecía a las prácticas meramente adulatoras, como la culinaria, la cosmética y la sofística. Así, aunque Calicles no se muestra especialmente comprometido con la defensa de la retórica en cuanto tal, sí hace una defensa acérrima de su forma de vida, la vida práctica, y por tal motivo se muestra en profunda oposición a la afirmación socrática de que la filosofía es un arte; en otras palabras, no acepta que

en la escala de las profesiones humanas la filosofía tiene carácter de ciencia y la retórica, de ordinaria experiencia. Para Calicles, la retórica es superior a la filosofía pues su utilidad es incomparable: por tal motivo, si la retórica, como dice Sócrates, no es sabiduría, la filosofía mucho menos.

Para terminar, Calicles le hace una recomendación a Sócrates, una invitación, si se quiere, a abandonar la filosofía para dedicarse a las actividades prácticas:

Gorgias 486c:

CALICLES –Pero hazme caso, ilustre: “Déjate de argumentar, ejercítate en la bella melodía de los negocios” ejercítate en aquello por cuyo medio puedes parecer sensato, “dejando a otros esas sutilezas”, ya se las deba llamar locura, ya charlatanería, “gracias a las cuales habitarás en casas vacías”.

ἀλλ’ ὠγαθέ, ἐμοὶ πείθου, παῦσαι δὲ ἐλέγχων, πραγμάτων δ’ εὐμουσίαν
ἄσκει, καὶ ἄσκει ὀπόθεν δόξεις φρονεῖν, ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτα ἀφείς, εἴτε
ληρήματα χρῆ φάναι εἶναι εἴτε φλυαρίας, ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις
δόμοις.

Antíope, fragmento 188:

ZETO –No, ¡permíteme persuadirte! ¡Pon fin a esta locura de ocio, y practica la bella melodía del trabajo duro! Haz de esta tu canción, y vas a parecer sensato, cavando, arando la tierra, vigilando rebaños, dejando a otros estos bonitos artes tuyos que te harán habitar en casas vacías.

ἀλλ’ ἐμοὶ πιθοῦ·
παῦσαι ματᾶζων καὶ πόνων εὐμουσίαν
ἄσκει· τοιαῦτ’ ἄειδε καὶ δόξεις φρονεῖν,
σκάπτων, ἀρῶν γῆν, ποιμνίοις ἐπιστατῶν,
ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτ’ ἀφείς σοφίσματα,
ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις.

Calicles, usando las palabras de Zeto, espera haber demostrado que hay que cultivar la vida práctica, dejando de perder el tiempo en conversaciones ociosas. Así mismo, le recomienda a Sócrates que haga de la vida práctica su discurso, lo que será suficiente para parecer sensato. Calicles considera que los negocios (πραγμάτων) son señal de sensatez y que la filosofía, a la que se refiere despectivamente, es causante de pobreza

(Llanos, 2013: 39). Sin embargo, Calicles hace aquí otro cambio significativo a la obra eurípideana, remplazando ‘ingeniosidades’ (σοφίσματα) por ‘locura’ (ληρήματα) y ‘charlatanería’ (φλυαρίας). Según los antecedentes presentados y teniendo en cuenta que la cita, salvo estas modificaciones, es exacta, es preciso afirmar que no se trata de un error de Platón sino, como en las otras ocasiones, de un acto deliberado por parte Calicles para poner a la filosofía como algo carente de ingenio y habilidad, que no pasa de ser más que un desvarío. Ya que esto hace parte central de la crítica de Calicles, Platón pudo querer hacer énfasis en esto, poniendo en boca del joven apelativos más despectivos que *sophísmata* y con mayor poder de ridiculización como *lerémata* y *phlyarías*, que además, eran usados comúnmente por Aristófanes en sus comedias (Llanos, 2013: 40). Este recurso de mezclar tragedia con comedia es considerado como la forma propia de composición que Platón quiso para el *Gorgias*, según la conocida propuesta de A. Nightingale, sobre la cual se hablará en lo sucesivo.

La última referencia a Eurípides en el *diálogo* no la hace Calicles, sino Sócrates, que intenta demostrarle a aquel que la vida temperada es mejor que la licenciosa. Para Calicles, dominarse ante la satisfacción de los placeres no es propio del hombre feliz, sino del esclavo, pues “la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad: todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necedades y cosas sin valor” (492c). Según esto, dice Sócrates, quienes no necesitan nada por haber dado ya plena satisfacción a sus deseos, son los más felices, a lo que Calicles responde que, de ser así, “las piedras y los muertos serían felicísimos” (492e). Esta afirmación es rápidamente rebatida por Sócrates, que expresa:

“Sin embargo, es terrible la vida de los que tú dices. No me extrañaría que Eurípides dijera la verdad en estos versos:

*¿quién sabe si vivir es morir
y morir es vivir? (492e).*

ἀλλὰ μὲν δὴ καὶ ὥς γε σὺ λέγεις δεινὸς ὁ βίος. οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμι ἂν εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων

τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;

La cita, que corresponde al fragmento 638 de la tragedia *Poliido*⁹⁰ de la cual se conservan muy pocos fragmentos, todos provenientes de la tradición indirecta⁹¹, es la siguiente:

¿Quién sabe si vivir es morir, y morir se considera vivir en el más allá?

τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι κατθανεῖν
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;

Con esta cita, Sócrates señala que el cuerpo (σῶμα) es un sepulcro (σῆμα) para el alma, que debe ser controlado para que no sucumba a las pasiones. Por lo tanto, el alma que pretenda ser libre y no esclava del cuerpo, debe llevar una vida ordenada y moderada que se dé por satisfecha con lo que tiene (493c) y no entregarse desenfrenadamente a las pasiones, tal como afirma Calicles. La cita de *Poliido* es usada por Sócrates para preparar a Calicles al argumento paradójico y contraevidente que introduce la narración del mito escatológico, el cual constata que la vida presente es un paso y una preparación para la vida eterna; así las cosas, el filósofo no usa las palabras de Eurípides para

⁹⁰ Según algunos escolios, el fragmento pertenece a otra tragedia de Eurípides, *Frixio* (F. 833). Si bien coinciden la idea y las palabras, la opinión preferida por los editores es que pertenece a *Poliido*. Sea como sea, la cita de Sócrates se considera muy común en la Antigüedad y posiblemente era usada en diferentes tipos de poesía; así pues, “al tratarse de un verso célebre ya por entonces, Platón podría haberlo conocido también de manera indirecta” (Llanos, 2013: 43).

⁹¹ Llanos indica que se trata de fragmentos de carácter gnómico en su mayoría. Así mismo, anota que, según la reconstrucción del argumento hecha por Jouan y Van Looy, la cita de Platón corresponde a las pronunciadas por Poliido cuando Minos, tras una disputa, le ordena que se encierre en la tumba con el cadáver de su hijo Glauco (2013: 42). Higinio (*Fábulas*, CXXXVI) cuenta que Poliido era un hombre perspicaz, hábil para leer prodigios. Debido a esto, descubrió el paradero de Glauco, que había caído en una tina llena de miel. Al encontrarlo, exánime, Minos le ordenó que, ya que había encontrado el cuerpo, ahora debía restituirle el espíritu. Poliido, al manifestarle que no podía hacerlo, fue encerrado por el rey con el niño en un sepulcro. Ya encerrados, una serpiente avanzó hacia el cuerpo del niño, por lo cual Poliido, pensando que esta deseaba devorarlo, la mató con su espada. Otra serpiente, al ver que su compañera estaba muerta, acudió con una hierba que, al rozarla, le devolvió la vida. Al ver tal suceso, Poliido procedió a hacer lo mismo con el niño, recuperándole la vida.

burlarse para criticar al poeta, como efectivamente lo había hecho Aristófanes y otros autores cómicos.

Para terminar, se podría decir que el *agón* de la obra está subordinado a los hechos propiamente dramáticos, pues, como es apenas lógico, el debate no tiene el mismo impacto que los actos, ya que la palabra hablada se olvida con más facilidad que el hecho representado (después de todo, una imagen vale más que mil palabras). Adicionalmente al título de la obra que indica que su personaje principal es Antíope, en las escenas que corresponden a ella se representan fuertes sentimientos que, sin duda, causan el mayor impacto a los espectadores: el sufrimiento de la mujer que es esclavizada por su propia familia, la persecución de la que es objeto, la profunda tristeza por no saber de sus hijos y, luego del difícil reconocimiento, el sometimiento y la venganza de los enemigos. Así las cosas, lo sucedido en torno a Antíope tiene una carga dramática mayor que el debate de los hermanos, a pesar de ser este fuerte y apasionado. Sin embargo, al final de la obra el debate cobra un sentido dramático profundo y abre unas posibilidades interpretativas que los hechos, como hechos que son, no pueden dar. Lo sucedido con los personajes de *Antíope* causa impacto, pero lo que produce el dilema moral trágico es el debate de los hermanos y la resolución final, el cual *representa* una situación real que *presenta* un motivo de reflexión sustantivo como lo es la vida misma.

En consecuencia, el *agón* –que rodea toda la *tragedia*– tiene un impacto que las acciones no pueden tener y, por consiguiente, que envuelve el sentido de toda la obra. Hermes, al dar a cada hermano lo que le corresponde, está haciendo un guiño poco sutil que resuelve la pugna sobre la mejor vida: para los dioses, aquel que prefiere la reflexión y la contemplación es el apto para construir y llevar las riendas de las ciudades.

Tal vez lo que vio Platón con esta *tragedia* es precisamente que el debate, para él esencial, quedaba ignorado por el peso dramático de las demás acciones. Platón, al no querer dejar perderlo, quiso ponerlo como tema de uno de sus *diálogos* para resaltar su importancia y sus implicaciones filosóficas. Así las cosas, el debate entre Calicles y

Sócrates en el *Gorgias* es el debate entre Zeto y Anfión en la *Antíope*, pero sin los ornamentos de la tragedia, es decir, sin melodía, ritmo y metro. Así, Platón, gracias al diálogo –como género propio de la filosofía que es–, logra poner todas las luces sobre la pugna entre vida práctica y vida reflexiva.

3.1.3. Uso y función de la poesía en el *Gorgias*

A pesar de que Calicles dice que la tragedia tiende principalmente al placer y al goce de los espectadores (502c) y no admita que en ocasiones esta calla lo placentero y expresa lo molesto cuando así se requiere, él mismo, a través de sus citas y su argumentación, demuestra lo contrario. Como ya se ha expuesto, Calicles, más que estar equivocado, tiene un serio problema de visión: por ejemplo, ha considerado que el hombre debe ayudarse a sí mismo y al prójimo, pero entiende mal lo que es tal ayuda, así como desprecia la esclavitud, pero confunde la libertad con el sometimiento. Esto sucede también con lo referente a la vida contemplativa o intelectual, la cual quiere atacar usando argumentos provenientes de la propia tradición trágica, que no es otra cosa que una forma de llevar aquella vida.

El *Gorgias*, como se ha afirmado, constituye un esfuerzo platoniano por componer una obra singular que se enriquece estructural y temáticamente a partir de diferentes géneros literarios. Este mismo planteamiento es expuesto por A. Nighthale en su estudio “Use and abuse of Athenian tragedy” contenido en el libro “Genres in Dialogue”⁹², que considera el *Gorgias* como una obra filosófica construida a partir de géneros como la tragedia y la comedia. Esta ha sido una visión sugerente dentro del estudio del *diálogo*,

⁹² También lo hace en un artículo previo, “Plato’s *Gorgias* and Eurípides’ *Antiope*: A Study in Generic Transformation” de 1992. Aunque el texto “Use and Abuse” propone un desarrollo del tema, tal como la autora lo asegura, existe la opinión –compartida por el presente estudio– de que más bien se trata de un retroceso respecto al estudio de la obra platoniana. En efecto, el texto de 1992 ofrecía la tesis de que el *Gorgias* era un *diálogo* estructurado a través de distintos géneros literarios, siendo este un aspecto compositivo notable y excepcional. Sin embargo, en el texto posterior introduce las ideas sobre *parodia* y amplía lo concerniente a la querrela entre poesía y filosofía, lo que supone una visión positivista que como tal, desconoce puntos sustantivos de la obra del filósofo ateniense. Desde su publicación, “Use and Abuse” ha gozado de gran prestigio y reconocimiento, por lo que se hace necesario sentar una posición frente a este.

siendo muy influyente en todo lo que a este respecta, por lo cual ha merecido la consideración de variadas reflexiones: así, sus trabajos sobre el *Gorgias* y su relación con la *Antíope* fueron originales y novedosos, dentro de un asunto filosófico tan notable y tan poco tratado.

Comenta Nigthingale que la “filosofía” es una disciplina cuyo linaje no es antiguo, como el de la épica y la tragedia, siendo Platón el primero en asignar el término al oficio intelectual propiamente dicho (Nigthingale, 2000). Dado esto, Platón se apropia de la querrela entre poesía y retórica –o prosa– para darle estatus a la filosofía⁹³, como una audaz estrategia para que, al poner el nacimiento de la filosofía en tiempo pretérito, se viera como un oficio antiguo y experimentado, no joven e ingenuo.

Lo que Nigthingale propone es que Platón, al usar la tragedia y la comedia, pretendía *parodiar* a la tragedia misma, dentro de su afán por imponerse en la querrela. Es evidente que el parodiar una obra es una forma de atacarla a través de la burla y el desprestigio, tal como hacían los dramaturgos cómicos. Y aunque este se trataba de un recurso común, tanto para la época como para Platón mismo, “solo en el *Gorgias* (él) usa una tragedia entera –*Antíope* de Eurípides– como el subtexto para su drama filosófico. Según esto, el acercamiento a la disputa de Platón con la tragedia debe tener otro ángulo. El uso de esta tragedia tiene una intención deliberada de parodiar la tragedia; es una crítica para definir y delimitar la disciplina filosófica” (Nigthingale, 2000: 69).

Según esto, Platón se apropia deliberadamente de varios de los elementos estructurales y temáticos fundamentales de *Antíope*, como lo es del debate entre los hermanos que representa el *agón* entre Sócrates y Calicles, y el *deus ex machina* que cierra el *diálogo* en la narración del mito escatológico. Así las cosas, “Platón invita a sus lectores a

⁹³ Nigthingale asegura que “la noción de poesía como modo de discurso fundamentalmente opuesto a la filosofía (y viceversa) no está articulado antes de Platón. Esta es una pelea privada de Platón. Entonces, la disputa se hace aparecer natural en lugar de artificial, un hecho histórico en lugar de una de las más poderosas ficciones platónicas” (Nigthingale, 2000: 65).

yuxtaponer su diálogo al modelo trágico y refuerza este mensaje persiguiendo con insistencia la naturaleza de lo trágico y lo cómico. Finalmente, en el corazón de la crítica de Platón de la sabiduría trágica, está un retrato detallado y complejo de su recién inventado adversario: la filosofía” (Nigthingale, 2000: 73).

Esta propuesta, sin embargo, adopta la concepción moderna del *diálogo* y de la tragedia, lo que suscita una insalvable malinterpretación de su parte, pues se basa en la tradición dogmática que tanto se ha cuestionado en el presente texto, a saber, que Platón era hostil a la poesía. Para Nigthingale, Platón fue el primero en identificar la poesía como archienemiga de la filosofía (Nigthingale, 2000: 60), por lo cual buscó parodiarla para luego extirparla de la *polis*. Así pues, y por decirlo de alguna forma, Nigthingale sufre de lo mismo que Calicles al ofrecer planteamientos que, aunque notables y razonables, carecen de consecuencia con lo expuesto: afirmar que Platón hace la tragedia parte esencial de un *diálogo* con el único fin de parodiarla, desestima el carácter compositivo de la obra que ella misma está revelando y que su autor elaboró con tanto esmero.

Al respecto, F. Trivigno presenta una contrapropuesta, muy acorde con la que este trabajo ha tratado de plantear. Según él,

Platón usa la *Antíope* como un caso de *paratragedia*, esto es, una adaptación no paródica de una obra o presentación trágica a fin de enriquecer la situación dramática. Platón, a través de sus personajes, usa la tragedia como forma de enmarcar, contextualizar y constituir los términos del debate entre Sócrates y Calicles sobre la mejor forma de vida (Trivigno, 2009: 74-5).

Esto se desarrolla a través de cuatro puntos de contraste entre parodia y paratragedia, con los cuales Trivigno establece las diferencias que hay entre estos términos (2009: 77):

- i. La paratragedia implica una compleja red de referencias e interacciones para establecer una narrativa significativa o una coincidencia temática; la parodia puede realizarse en una línea simple y única.
- ii. La paratragedia mantiene el equilibrio entre sí misma y su objeto; la parodia se eleva sobre su objeto.
- iii. La paratragedia usa la tragedia para fijar la atención sobre un presente dramático enriquecido; la parodia dirige la atención lejos de la situación dramática.
- iv. La paratragedia habla con otro texto; la parodia habla contra aquel.

Así las cosas, la *parodia* es una imitación que *distorsiona* un texto, un autor o un género literario definido con el propósito de criticarlo. En contraste, la *paratragedia* es una imitación que adapta una obra literaria específica de tragedia o la dicción, poética o tono de la tragedia, a fin de construir y enriquecer la situación dramática (Trivigno, 2009: 76)⁹⁴. En otras palabras, Platón crea el *Gorgias* a partir de la tragedia y con ella, para dotarlo del mayor significado posible. Por consiguiente, el uso de la tragedia en la obra platónica obedece a unas necesidades dramáticas y temáticas que difícilmente otro género podría brindar. De esta manera, “Platón entendió la *Antíope* como una tragedia filosófica y así la utilizó en el *Gorgias*, para articular una filosofía trágica” (Trivigno, 2009: 102).

De esta manera, aunque el texto de Nighthale no significa un desarrollo sustancial del papel de la tragedia en Platón, ni desarrolla en torno a qué se da aquel uso o abuso que refiere, tal como se esperaría por el título de su estudio, sí es muy útil para pensar el asunto dentro del *Gorgias*. Platón muestra a través del uso de la *Antíope*, el abuso que los retóricos atenienses como Calicles solían hacer de la tradición literaria para favorecer inadecuadamente sus disertaciones. La argumentación de Calicles por medio de referencias a la tragedia es absolutamente paradójica, ya que atacar el ejercicio de la poesía por medio de poemas es una contradicción performativa de Calicles, con la cual él mismo está refutándose y, como de costumbre, sin darse cuenta. Así mismo, es Calicles quien al citar a Eurípides, ha puesto sobre la mesa la cuestión sobre la vida que debe ser vivida, como tema de la *Antíope*. Esto debe implicar de manera inmediata que la tragedia no es mera distracción, pues suscita los problemas más importantes y

⁹⁴ Trivigno proporciona cuatro puntos de contraste entre parodia y paratragedia con los cuales establece sus diferencias (2009: 77):

- i. La paratragedia implica una compleja red de referencias e interacciones para establecer una narrativa significativa o una coincidencia temática; la parodia puede realizarse en una línea simple y única.
- ii. La paratragedia mantiene el equilibrio entre sí misma y su objeto; la parodia se eleva sobre su objeto.
- iii. La paratragedia usa la tragedia para fijar la atención sobre un presente dramático enriquecido; la parodia dirige la atención lejos de la situación dramática.
- iv. La paratragedia habla *con* otro texto; la parodia habla *contra* aquel.

sustantivos de la vida humana. Así pues, la tragedia como modelo temático y estructural, invita y motiva la reflexión personal y el diálogo, gracias a su representación de situaciones morales límite que solo le pasarían inadvertidas a una piedra o a un muerto.

Tras la revisión de los fragmentos, es visible que Calicles usa la lírica y la tragedia para darle un estatus taxativo a su argumentación. Sin embargo, este es una utilización abusiva de la obra ajena, pues deliberadamente trastoca aspectos sustantivos de aquella al citarla. Este abuso muestra con claridad el tipo de artimañas que comúnmente empleaban los oradores en sus discursos, fuera por conveniencia o por ignorancia, para impresionar a su audiencia y persuadirla.

Calicles debe alterar las citas para no contradecirse: no obstante, su demostración *prueba*⁹⁵ el valor la poesía; al ponerla *bajo examen*, *prueba* que la tragedia eurípideana posee una altísima racionalidad capaz de dar cuenta de los asuntos que a él mismo le preocupan. De esta manera, a través del discurso de Calicles, Platón hace toda una apología de la tragedia y de la obra de Eurípides, como aspectos sustanciales de su propia obra y de la cultura ateniense.

Así las cosas, el debate de Zeto y Anfión es el debate sobre cómo debe vivirse la vida, que es análogo al debate sostenido por Sócrates y Calicles. Para Zeto, la vida de Anfión, apartada de las actividades económicas y sociales es inútil; por eso le propone una vida dedicada al trabajo duro que es el que hace prosperar la casa y la ciudad. Por su parte, Anfión exalta como superior la vida retirada como superior, pues a través de ella es que se encuentran las “cosas bellas” que elevan al hombre a una prosperidad mayor (Campos, 2003: 244). Lo que representa Anfión es la poesía como alta sabiduría, capaz de recordar significativamente las historias y los conocimientos que deben ser

⁹⁵ Esto, tomando prestada la idea que A. Flórez ha presentado en su artículo: “La tragedia prueba la democracia. Una reflexión desde las Suplicantes de Esquilo y de Eurípides”, en donde se usa “el doble sentido que el verbo ‘probar’ tiene en español, es decir, como testimonio y como examen” (Flórez Flórez, 2014: 19).

recordados a partir de cuya expresión se exaltan el talento de los compositores y los intérpretes, como representantes de una mejor ciudadanía.

4. CONCLUSIONES: *PHILOSOPHIA EX TRAGOEDIA*

Como se ha sostenido a lo largo del presente estudio, la poesía –particularmente la tragedia euripideana– es una proto-filosofía que invita a reflexionar y a discutir, de la cual se nutren y toman ejemplo los *diálogos*, aquella *nueva retórica* que Sócrates quiere para el bien de la *polis*. Por eso no dejarán de sorprender las palabras de muchos estudiosos de la obra platónica que se empeñan en desestimar la poesía, como si no hubiese suficientes indicios de la cercanía y admiración que el filósofo tenía hacia ese género literario, lo cual se constata en todas sus obras y en especial, en *diálogos* como el *Gorgias*. Así las cosas, Platón es el único autor filosófico de diálogos con altísimo valor literario (Flórez Flórez, 2014: 372), pues compone una obra filosófico-literaria excepcional y revolucionaria, impregnada de componentes de todas las formas poéticas conocidas. El debate entre Calicles y Sócrates es el debate entre Zeto y Anfión sin música, ritmo ni metro. Platón es, entonces, como *hito*, el primer filósofo en el pleno sentido del término, no habiendo alguno antes que él, y a partir de quien todos los filósofos posteriores se distinguen y, aunque no es el único que escribió en forma de diálogo, sí es el único que escribió solamente en diálogo, lo que constituye “un espacio hermenéutico que lleva al lector a confrontarse con la forma del diálogo como único medio de expresión de la filosofía de Platón” (Flórez Flórez, 2014: 373). Por todo esto, se puede afirmar que Platón es un filósofo único, tal como Eurípides es un poeta único:

Todo hombre dotado de auténtica vitalidad puede ser considerado como resultante de dos fuerzas. En primer lugar, es hijo de determinada época, sociedad, convención, o lo que en una palabra se llama tradición. En segundo lugar, en uno u otro grado, es un rebelde contra semejante tradición. Y la mejor tradición crea a los mejores rebeldes. Eurípides es fruto de una tradición intensa y espléndida y es también, con Platón, el más fiero de los rebeldes (Murray, 1974: 12).

Platón, con su obra, quiso dotar a la filosofía de la esencia de la tragedia, la cual se actualiza cada vez que se interpreta. Los *diálogos* no son anotaciones taquigráficas de un oyente ni nada parecido, sino que son la obra de toda una vida de un autor prolijo que

inventó un género literario capaz de dar cuenta del conocimiento filosófico sin caer en el discurso plano, gracias a la vivacidad y la belleza de la poesía trágica. Pues, acaso, ¿qué son *diálogos* como el *Fedón*, el *Banquete*, el *Critón* y, por supuesto, el *Gorgias*, sino tragedias sin sus ornamentos? Así mismo, el debate entre Calicles y Sócrates, ¿no es el debate entre Zeto y Anfión sin música, ritmo y metro? Por esto, y teniendo presente que la forma de composición típica de la época de Platón era el verso, no la prosa, la obra platoniana es una referencia a sí misma como creación literaria que parte de la tragedia, o mejor aún, *ex tragoedia*, lo que representa su aspecto más metapoético, lo que es mucho decir. Por ende, considerar que los *diálogos* están compuestos con una materia diferente a la de la tragedia es no querer verlos como son.

Si en la *Apología* no ha quedado suficientemente claro el procedimiento elegido por Sócrates para defenderse de las acusaciones en su contra, así como la exposición de motivos respecto a cómo se debe vivir, en el *Gorgias*, Platón hace una declaración por extenso que resuelve cualquier tipo de duda. En ese sentido, se puede describir el *Gorgias* como una meta-*Apología*, en la cual Platón va más allá –incluso hasta el más allá, con el mito escatológico– en las reflexiones sobre los asuntos de la vida de Sócrates, que son, en últimas, las reflexiones fundamentales de la filosofía platoniana sobre la vida humana. Es así como el *Gorgias* expresa muy bien el sentir de Sócrates y revela lo más profundo de sus convicciones y sus afectos –su *philía*– respecto al conocimiento, la verdad y la vida.

¿Quién podía presagiar lo que vendría con Platón? Él, al tomar la tragedia y convertirla en un género literario, le dio el espacio que la filosofía necesitaba para crecer como disciplina, como arte y como forma de vida. Es gracias a Platón que el conocimiento, la *sophía*, empezó a ocuparse de los asuntos de la vida humana, tal como se había ocupado de la *physis*, del ser, considerando ahora los problemas humanos, como los presentados en la tragedia. Es solo a partir de Platón que se puede distinguir entre sabios y filósofos, es decir, entre sabios y amantes de la sabiduría. Solo el amor a la sabiduría puede causar

un compromiso vital con el saber y hacer que este saber deje de ser abstracto para hacerse rector de la vida misma, como lo hace el amor a la familia o a los seres queridos. El amor obliga, compromete, pero es la única forma de obligación y compromiso que se hace con convicción, con gusto y con sincera entrega.

Aunque no hay suficientes indicios para afirmar que Anfión logra hacer una defensa estricta de la poesía –a diferencia de la defensa que Sócrates hace de la filosofía–, no sería justo decir que Eurípides ha fallado; a favor del poeta se puede decir que Sócrates reconoce el ideal de vida de Anfión como el principio de la filosofía, en el que la reflexión y la acción meditada, contraria a la intemperancia y la violencia, son preponderantes. Sócrates no pretende ser un poeta o un músico, pero entiende a estas como artes superiores, de las cuales se nutre el ejercicio “más bello”: la filosofía. Por esta razón, solo un filósofo puede preciarse de ser un buen ciudadano, mejor que los demás, por cuanto ha llevado su “arte” a un nivel supremo, haciéndolo no una mera ocupación, sino una forma de vida, pues es precisamente la vida filosófica aquella que merece ser vivida.

Así como el *diálogo* de Platón se sirve de la tragedia, en el caso particular de la *Antíope*, Eurípides llega a servirse del *Gorgias*. El carácter fragmentario de esta *tragedia*, hace que las certezas epistemológicas sean escasas, más aún, si se atiende a los parámetros interpretativos que acá se han aplicado para la preservación del significado de las obras. Dado esto, Platón es un referente imprescindible dentro del estudio de la *Antíope*, pues un punto fundamental en su interpretación es el *Gorgias*, cuya información sí nos permite asegurar con confianza hermenéutica el sentido de la obra de Eurípides. Así mismo, la lectura que se propone en este estudio, al dar cuenta de los diversos aspectos compositivos de *diálogo*, dentro de una comprensión estructural y temática relacionada profundamente con la tragedia, permite hacer una síntesis que proporciona precisamente aquella confianza, y que visiones como la de Nightingale no, por soslayar el uso platónico de la tragedia a la mera parodia, en el afán de triunfar en una querrela

inexistente. Este aporte, ya no de la tragedia a la filosofía, sino de la filosofía a la tragedia, queda por ahora abierto, pues representa un problema por sí mismo, digo de reflexión y estudio, de manera amplia y detallada.

Sócrates sabe que Calicles no ha sido persuadido por sus argumentos, ni mucho menos pretende que haya adquirido los conocimientos mostrados. Por eso el filósofo lo insta a unírsele en la práctica de la justicia y de la virtud, pues solo después de ocuparse de los asuntos privados, podrá dedicar su atención a los asuntos políticos (Zuckert, 2009: 558). Esto indica que sin orden personal no se puede procurar orden público. Por eso, Anfión y Sócrates privilegian la vida contemplativa; también es por eso que Anfión es designado por los dioses para construir la ciudad, pues es el más apto para ello, así como Sócrates es el único político verdadero en Atenas, pues nadie más que él tiene en buen orden la vida propia. Las ciudades no se componen de piedras y caminos: son constituidas por los ciudadanos, cuya existencia hace que un espacio determinado sea considerado como ciudad. La vida práctica puede servir para administrar la hacienda, pero construir una ciudad exige más que eso; exige inteligencia, temperancia, sabiduría y, cómo no, orden y armonía. La construcción de la *polis* debe ser armónica, por eso será Anfión y no Zeto el seleccionado por Zeus para levantar las murallas de la célebre Tebas.

Platón pone a Sócrates como personaje central –el cual permanece constante– para mostrar y dar peso al compromiso que exige la filosofía. Aquí se puede identificar una similitud con la tragedia, y también, en cierto sentido, con la épica. Sócrates decide vivir la vida según unos criterios morales que, absolutos, le exigen vivir de una única manera, lo que comporta un compromiso vital, análogo al que deben enfrentar los personajes de la tragedia. A la vez, Sócrates termina sus días como un héroe, como el mejor hombre conocido, el más inteligente y más justo (*Fedón*, 118c), haciéndose merecedor de la vida en la Isla de los Bienaventurados. Este es el nuevo héroe, aquel que cualquiera puede

ser, pues no depende de favor divino, sino de su propio compromiso, consciente y sostenido, que en buena parte garantiza la vida filosófica.

Sócrates termina la pugna entre él y Calicles –y la pugna entre vida práctica y vida intelectual–, no doblegando al joven ni ridiculizándolo frente a los espectadores, sino extendiéndole una invitación a acompañarlo. Así, Sócrates resuelve la pugna sin imponerse, de forma dialéctica, invitando a su contrincante a recorrer el camino que es menester recorrer, el de la difícil vida justa y virtuosa, como único camino indicado para conseguir la felicidad imperecedera.

5. BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Apolodoro (1985). *Biblioteca*. Madrid: Gredos.

Aristófanes (2007). *Comedias III. Lisístrata, Las Tesmoforias, Las Ranas, La Asamblea De Las Mujeres, Pluto*. Introducciones, traducción y notas de Luis Macía Aparicio. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2015). *Poética*. Madrid: Alianza.

Aristóteles (1999). *Retórica*. Madrid: Gredos.

Diógenes Laercio (1792). *Sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Madrid: Imprenta Real.

Eurípides (2008). *Fragments VII*. Edición y traducción de C. Collard y M. Cropp. Cambridge, Massachusetts: Loeb Classical Library.

Eurípides. *Tragedias*. Volúmenes I, II y III. Madrid: Gredos.

Higinio (2009). *Fábulas*. Madrid: Gredos.

Homero (1996). *Ilíada*. Madrid: Gredos.

Homero (2014). *Odisea*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pausanias (1994). *Descripción de Grecia*. Libros I-II. Madrid: Gredos.

Píndaro (1995). *Odas y fragmentos*. Madrid: Gredos.

Píndaro (2008). *Obra completa*. Traducción de Emilio Suárez de la Torre. Madrid: Cátedra.

Plato (1959). *Gorgias*. Revisión, introducción y comentarios de E.R. Dodds. Oxford: Clarendon Press.

Platón (1985). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Introducciones y traducciones de J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual. Madrid: Gredos.

- Platón (1987). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Introducción y traducción de J. Calonge Ruiz. Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Introducciones y traducciones de C. García Gual, M. Martínez y E. Lledó. Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Platón (2010). *Gorgias*. Traducción y notas de Ángel Cappelletti. Buenos Aires: Eudeba.
- Plauto (1992). *Comedias I*. Madrid: Gredos.
- Sófocles (1981). *Tragedias: Áyax, Las traquinias, Antígona, Edipo Rey, Electra, Filoctetes, Edipo en Colono*. Madrid: Gredos.

Fuentes secundarias

- Altman, William (2016). *The Guardians on Trial: The Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo*. Lanham, Maryland (USA): Lexington Books.
- Campos Daroca, Javier (2003). “Sócrates vs. Anfión. Sobre la recepción filosófica de la Antíope de Eurípides”, en J. María Nieto Ibáñez (coord.), *Lógos hellenikós homenaje al profesor Gaspar Morochó Gayo*, Universidad de León, Vol. I, pp. 243-250.
- Demos, Marian (1994). “Callicles’ Quotation of Pindar in the Gorgias”. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 96, pp. 85-107. Department of the Classics, Harvard University. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/311316>.
- Dodds, E. R (1997). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Flórez Flórez, A. (2014). “La tragedia prueba la democracia. Una reflexión desde las *Suplicantes* de Esquilo y de Eurípides”. *Universitas Philosophica*, 31 (63), pp. 17-38, ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426, doi: 10.11144/Javeriana.uph31-63.tdse.
- García-Baró, Miguel (2008). *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Salamanca, España: Sígueme.
- Guthrie, W. K. C (1998). *Historia de la filosofía griega IV*. Madrid: Gredos.
- Jaeger, Werner (1980, 2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Llanos Martínez, María (2013). “Las citas de Eurípides en el *Gorgias* de Platón”. *Journal of Classical Philology*, 17, pp. 27-44.
- Mitscherling, Jeffrey Anthony (2009). *The Image of a Second Sun. Plato on Poetry, Rhetoric and the Technē of Mimēsis*. Amherst, NY: Humanity Books.
- Murray, Gilbert (1974). *Eurípides y su tiempo*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Nails, Debra (2002). *The People of Plato*. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company.
- Nietzsche, F. (2001). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2014). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nightingale, Andrea. (2000). *Genres in Dialogue*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Pajón Leira, Ignacio (2004). “Calicles y Nietzsche: dos formas contrapuestas de entender el derecho del más fuerte”. *Nexo, revista de filosofía*, 2 (2004), 167-176. Recuperado de: www.researchgate.net/publication/259885142_Calicles_y_Nietzsche_dos_formas_contrapuestas_de_entender_el_derecho_del_mas_fuerte.
- Roisman, Hanna (2013). *The Encyclopedia of Greek Tragedy*. Londres: Wiley-Blackwell.
- Romilly, J. (2011). *La tragedia griega*. Madrid: Gredos.
- Rutherford, R. B (1995). *The Art of Plato*. Londres: Duckworth.
- Sansone, David (1996). “Plato and Euripides”. *Illinois Classical Studies* 21: pp. 35-67.
- Taylor, A. E (1955). *Plato, the Man and His Work*. Londres: Methuen & Co.
- Trivigno, Franco (2009). “Paratragedy in Plato’s *Gorgias*”. Brad Inwood (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36. Oxford University Press, pp. 73-105.
- Zuckert, Catherine (2009). *Plato’s Philosophers. The Coherence of the Dialogues*. Chicago: The University of Chicago Press.