

¿Protegernos de la injusticia? Filosofía y retórica en la búsqueda platónica de una nueva paideia

JOSÉ MANUEL PANEA MÁRQUEZ.
Universidad de Sevilla

“En cambio, el que sabe que no ha hecho nada injusto le acompaña siempre una agradable esperanza, una buena ‘nodriza de la vejez’ como dice Píndaro” (*República*, 331a).

“Pues qué? ¿Sabes a qué clase de peligros vas a exponer tu alma? (*Protágoras*, 313a)

“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” (*Gorgias*, 527b-d).

Esta exhortación de Sócrates a Calicles, al final del *Gorgias*, condensa el sentido y el alcance ético-político de la reflexión platónica sobre la justicia. ¿Pero acaso tiene aún algo que decirnos Platón, después de más de veinte siglos de historia y de filosofía? A decir verdad, tal vez nadie como él haya hecho de la justicia el tema fundamental de todo su pensamiento. Porque lo que todo hombre busca es ser feliz, ser *eudaimon*, o, como decía Sócrates a Calicles, alcanzar la felicidad (*eudaimonia*) en vida y en muerte. Pero entonces, no es lo más importante vivir, sino *vivir bien* (*Critón*, 48b). Pues, ¿qué *sentido* tendrá una vida que no logre ser *plena*? Mas a lo largo de su extensa obra intentó defender que sólo hay un modo de lograr esta plenitud: desde la justicia. Tesis de la que tendrá que convencer a los jóvenes y no tan jóvenes ciudadanos atenienses. Y tal vez también a nosotros. ¿No radica aquí la posible actualidad de la cuestión en torno a la que giró la *paideia* socrática y platónica? La pregunta que cabe rastrear a lo largo de toda su producción filosófica permanece: ¿es posible *eudaimonía* sin justicia?

En realidad, Platón ha respondido ya a la pregunta. Lo ha hecho despacio, en la lentitud de los años y la conversación con el viejo maestro. Por ello Sócrates será no sólo el ejemplo, el paradigma, de un modo de vida a seguir, sino la referencia constante de sus temas. Sócrates encarnó su pensamiento hasta el final: es *la coherencia de la virtud*. Todo lo encuentra en él, armonía y concierto entre teoría y práctica. Y como él, también Platón quiere vivir y morir siendo *eudaimon*, en paz, sin haber hecho voluntariamente daño a nadie, *feliz*.

Sócrates es probablemente el hombre más justo que ha dado Atenas, y, escandalosamente, tendrá que afrontar, con fatal desenlace, la condena que hacen caer sobre él. Corre el año 399, y a instancia de Meleto (en nombre de los poetas), Ánito (en nombre de los políticos), y Licón (en el de los oradores) (*Apología*, 23e), es acusado de sofista –hacer débil el argumento más fuerte–, corruptor de la juventud e impío. Ante tan graves acusaciones (las dos últimas), y en su defensa, hablará con la *verdad*, descuidando la *belleza* del orador, porque dice estar seguro de la *justicia de sus palabras* (*Apología*, 17c). Sócrates, que tiene ya cumplidos los 70 años, sólo pide *atención* a su discurso, para ver *si dice cosas justas o no*. Porque, a estas alturas del tiempo, en realidad está asistiendo no ya al proceso que Meleto, Ánito, y Licón han abierto contra él, sino al juicio de su propia vida. Belleza del discurso e inquietud por la verdad aparecen, ya desde un principio, contrapuestas.

Insiste nuestro filósofo que es una acusación alimentada desde antiguo. ¿Habrá tiempo suficiente para defenderse en el breve espacio que ofrece el proceso, y remover una animadversión, no solo presente, sino cultivada desde muy atrás? (*Apología*, 18b-19a). Sócrates sabe que es difícil, por no decir imposible. Sin embargo, debe obedecer la ley y hacer su defensa (*Apología*, 19a). Consciente de sus obligaciones para con la polis, su única preocupación será hacerse entender, y que comprendan que ha sido un benefactor de la ciudad, preocupado no sólo de ser él más justo, sino también de hacer más justos a los ciudadanos, y trabajar, así por una ciudad mejor. Por eso pide, no sin la ironía de quien sabe que sus palabras caerán en el saco roto del resentimiento de sus acusadores, y como pena alternativa, ser alimentado en el Pritaneo, igual que los benefactores de la ciudad (*Apología*, 36 b-37a). Porque es de la polis, y no de las cosas subterráneas y celestes, tal y como fue ridiculizado en *Las Nubes* de Aristófanes, de lo que siempre ha hablado (*Apología* 19c-d).

Mas la acusación ha sido lanzada contra él, como dardo en la palabra, con mano experta. Y sin embargo, de la persuasión de tal discurso no cabe extraer verdad alguna. ¿No está su conflicto con la retórica apuntado ya en esta queja de Sócrates y lo que ella denuncia? “No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, yo mismo he estado a punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero.” (*Apología*, 17a). Es

el comienzo de la obra, y asistimos ya al primer conflicto entre retórica y verdad. Pugna que va más allá del hecho histórico de la acusación contra Sócrates: deja ya traslucir dos modos de entender la vida, pues para la retórica, la verdad no es lo primero, sino seducir, convencer, arrastrar sin más la voluntad. Es la palabra certera, lanzada como dardo por la hábil maestría del rhetor contra el auditorio para, así, dominarlo. Pero ¿y la verdad, y la justicia? ¿En esto consistirá el ser *eudaimon* que buscamos? Aquí está el fondo del debate.

Por eso, a Sócrates, de todas las recibidas, la acusación que más le incomoda es la de que es hábil para hablar, y que hay que estar precavidos contra él y sus engaños (*Apología*, 17a-b). ¿Es que sus acusadores llaman hábil para hablar al que dice o se preocupa de apresar la verdad? “Pues si es esto lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como la de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovenzuelo que modela sus discursos.” (*Apología* 17b-c).

Contraste, pues, entre fondo y forma, entre la verdad y el modo de expresarla, o de eludirla. Por ello insiste en desmarcarse de quienes no la buscan ni respetan, sino que maquillan su discurso con hermosas palabras. ¿Con qué fines? Él, en cambio, quiere hablar con la sencillez que acostumbra, en el mercado o en el ágora (*Apología*, 17d). Siendo la verdad, pues, lo único que debe importar, hace, consecuentemente, tal vez la única súplica en todo el proceso: “Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente soy ajeno al modo de expresarme aquí. (...) os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme -quizá podría ser peor, quizá mejor-y consideréis y pongáis atención solamente a si digo cosas justas o no. Éste es el deber del juez, el del orador, decir la verdad.” (*Apología* 17d-18a). ¿Pero es esto lo que hacen jueces y oradores?

La retórica, pues, no como tema secundario, sino principal, para entender a Sócrates y su búsqueda de la justicia. ¿Acaso le ha preocupado otra cosa en la vida? ¿Sentirá entonces ahora inquietud por no poder o *no querer* forjar con belleza palabras que seduzcan? ¿Pero removerían éstas una opinión nacida del rencor contra él, una persecución que viene soportando desde antiguo? Sócrates sabe que no. ¿Y no es éste un modo de sugerirnos que la retórica no puede *renovar* lo más hondo del corazón, hacernos mejores, transformarnos? ¿A qué, entonces, lanzar un bello discurso, si sus palabras no lograrían nunca arrancar de raíz lo que ha dado lugar a la acusación, a saber, la enfermiza rivalidad

que contra él manifiestan los que le consideran molesto? Pero Sócrates no ha hecho en vida otra cosa que preocuparse por la *polis*, la verdad y la justicia, y todo ello porque no concibe otro modo posible de ser *eudaimon*. Por eso, en el *Gorgias*, Platón retoma nuevamente, con amarga ironía, el tema del proceso, cuando Sócrates, premonitoriamente, dice a Calicles, reafirmando su amor a la *polis*, en claro contraste con los estadistas de su tiempo: “Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no 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.” (*Gorgias*, 521e)

“No quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas”. Es una voluntad firme de oponerse al maquillaje de la verdad que practica el *rhetor*. Pero el filósofo reconoce que lo que le ha llevado hasta la acusación es hacer algo distinto de lo que hace la mayoría (*Apología*, 20c). Es la filosofía como preguntar incomodando, como nadar a contracorriente, para indagar la verdad, aunque sea molesta. Tal es el modo en que Sócrates entiende su compromiso con el ciudadano y con la ciudad.

¿Y no exige, entonces, la muerte de Sócrates una clarificación? Porque no es un hecho histórico, por injusto que sea, lo que está en juego, sino todo un modo de entender la vida. Por ello se ocupa Platón de la retórica, y no solo como un ajuste de cuentas contra quienes un día la hicieran valer, ilegítimamente, frente al hombre más justo de Atenas. Ciertamente, no desaprovecha la ocasión de hacer blanco de su ironía a los bellos discursos y a quienes, sin escrúpulos, se valen de ellos. Sin embargo, aun cuando la injusta muerte de Sócrates suscite su más honda indignación y repulsa, es consciente de que detrás de la retórica se decide algo que *trasciende* el hecho histórico y particular de la condena. Porque la *retórica* encierra un modo de entender la vida diametralmente opuesto al de la *filosofía*, y completamente errado, si en verdad aspiramos a ser *eudaimon*. Éste es el motivo de fondo de toda su crítica a aquélla: a fin de cuentas, su inutilidad para acercarnos al fin al que todo hombre aspira, la *eudaimonia*.

La retórica es una práctica social de gran impacto, en medios educativos, jurídicos y políticos. Esconde, además, una promesa de felicidad para aquel que la sepa hacer valer, porque, gracias al audaz manejo de las palabras, podrá sortear peligros sin cuento, y lograr cuantos fines se proponga. Tal es el poder de la persuasión: la *eudaimonia* al alcance de la mano. Platón no puede menos que dedicarle sus mejores energías intelectuales, y lo hará, incisivamente, en una obra de altura como es el *Gorgias*. Allí recibirá un ataque frontal, despiadado: la retórica no es *arte*, sino *práctica adulatoria*, cuyo fin no es en modo alguno la *verdad*, sino *dominar al otro por medio de la palabra* y, así, satisfacer, sin límite, nuestros propósitos y deseos (*Gorgias*, 452d-e). Retórica, para Gorgias,

Polo y Calicles, como sinónimo de *poder* (*Gorgias*, 453a). Pero dominar al otro, ¿en eso consiste *tener poder*? Sócrates repensará el término, discutiendo tal propuesta (*Gorgias*, 468c). Y la retórica, y su supuesta utilidad, será revisada, ahora a la luz de lo que en realidad importa en la vida del hombre: la conquista de la *eudaimonia*, de la felicidad plena (*Gorgias*, 468e-475e). Éxito social, riqueza y honores, aquello que, victoriosa en el ágora, o en el tribunal, promete ¿son el camino hacia la *eudaimonia*, o un obstáculo? ¿Pero dónde hemos dejado la justicia? ¿Es que el injusto puede ser *eudaimon*? Porque tal vez para columbrar la tan anhelada meta sólo quepa un camino posible: la justicia. Tal es la tesis que propondrá Platón, siguiendo a su maestro, y que tratará de probar a lo largo y ancho de su extensa obra.

Pero no hay un rechazo como tal de la retórica. Más bien, habría que oponer a esta *retórica adulatoria*, lo que sería una *nueva retórica*, presidida por la *verdad* (*Apología*, 18a), recuperando su potencial persuasivo (*República*, 386a-392c) al servicio de lo justo (*Gorgias*, 460a-e; 480a-e; 503a-b; 508c; 517a). Una nueva retórica, en la que acontecería la *justicia de las palabras*, y no la mera habilidad formal, la pericia en el manejo de lenguaje y emociones, lanzada con precisión contra todo posible rival, en la asamblea, en el ágora, o en el tribunal. Retórica como *actitud ante la vida*, pues, que es preciso refutar, porque en la palabra certera y banal del retórico, y en sus ansias de *dominio*, está en juego la *justicia del hombre y de la polis*, o, lo que es lo mismo, porque está en peligro algo tan decisivo para la vida del hombre como la *verdad*. ¿Pero cómo buscar la plenitud sin la verdad?

Sócrates da la espalda al escepticismo gorgiano: no hay ser, y si lo hubiera, no podría ser conocido, y si fuera conocido, no podría ser expresado por el lenguaje. ¿Qué puede importar entonces la verdad, si no hay verdad de nada? Pero en Sócrates la verdad, por difícil que sea, es accesible *dialógicamente*, en la conversación y el debate racional franco, abierto a toda posible y pública refutación. El diálogo del *filósofo* como expresión máxima del respeto intelectual por el interlocutor, del que cabe esperar argumentos que nos obliguen a corregir los nuestros, y encontrar otras razones en la búsqueda de la verdad. ¿Diremos lo mismo del proceder del *rhetor*, a quien nada interesa la inteligencia del destinatario de su bello discurso, ni la verdad, sino tan sólo seducirlo, reducirlo, *dominarlo*, y así, asegurar la *satisfacción de los propios fines*?

En esta búsqueda, el filósofo, pues, como alguien molesto, como quien desenmascara la apariencia de los que se creen y dicen ser sabios (la mayoría) (*Apología*, 21c-d). Y, sin embargo, a pesar de realizar una tarea ingrata, por las enemistades que cosecha, su indagación la concibe como un deber para con el dios (Apolo), que en Delfos, a través de la Pitia, ha comunicado a su amigo, el demócrata Querofonte, que no hay en Atenas nadie tan sabio como Sócrates (*Apología*, 21a). Sabiduría como *conciencia de los propios límites*,

y de ahí el sentido de la búsqueda. Sabiduría, pues, dentro de *los límites de lo humano* (*Apología*, 20e).

Pero, al mismo tiempo, Sócrates, nadando a contracorriente, ganándose, desde antiguo, la enemistad de los que se creen sabios –la mayoría– (*Apología*, 22 b-c). Por ello sabe que una animadversión tan honda y largamente arraigada contra él no va a poder arrancarla en el breve espacio de tiempo que, comparativamente, representa su defensa, por lo que finalmente, nos advertirá, no triunfará la más que cuestionable acusación vertida sobre él, sino, más bien, lo que aquella acusación encubre, la calumnia y la envidia de muchos: “Es lo que ya ha condenado a otros muchos hombres buenos y seguirá condenando. No hay que esperar que se detenga en mí.” (*Apología*, 28a).

¿Ha caído Sócrates en indignidad y vergüenza por ser presa de una acusación, fruto de la envidia y el odio de los hombres? ¿Pero es que realmente cabe estar en guardia, o a cubierto del mal que otro pudiera querer hacernos? Sócrates sólo tiene para esto una respuesta: “No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o un hombre malo”. (*Apología*, 28b).

Pero Sócrates no duda en desdeñar el peligro, cuando sólo una acción deshonrosa lo permite. Y ahora Platón se vale de su tan admirado, pero a veces tan denostado Homero, haciendo un paralelismo entre Sócrates y Aquiles, cuando quiere vengar a su amigo Patroclo, a sabiendas de que la muerte de Héctor arrastraría la suya propia (*Apología*, 28c, *Ilíada* XVIII 96-104). ¿O es que Sócrates, siendo más joven, dudó acaso en arriesgar su vida por Atenas, en las batallas de Potidea (429), Anfípolis (422) y Delion (424) como hoplita? ¿Lo hará entonces ahora, cuando el dios le ha ordenado que ha de vivir filosofando, examinándose a sí mismo y a los demás? (*Apología*, 28e) Lo único vergonzoso, y que ha de evitar a toda costa, es cometer injusticia, y desobedecer al que es mejor, sea un hombre o un dios (*Apología*, 29b). ¿No ha de temer más a la injusticia propia que a la muerte?

Vivir sin filosofar, un imposible para el viejo Sócrates, que no aceptaría permutar la pena si ésta ha de consistir en salvar la vida renunciando a la filosofía: “Atenienses, haced caso o no a Ánito, dejadme o no en libertad, en la idea de que no voy a hacer otra cosa, aunque hubiera de morir muchas veces.” (*Apología*, 30c). ¿Cómo abjurar de la filosofía cuando ésta sólo pretende hacernos mejores, lograr que nuestra vida tenga un sentido para nosotros, siendo, al fin, una vida buena, de la que no quepa arrepentirnos? Además que morir en esta postrera hora, tal vez sea lo mejor para él, liberándose de futuros sufrimientos y trabajos (*Apología*, 41d). ¿Puede, entonces, el que pretende dañarnos, saber si realmente lo conseguirá? (*Apología*, 41 d-e). No temer, pues, la muerte: ocuparse sólo de forjarse en la virtud (*Apología*, 41e-42a).

¿Quién puede, verdaderamente, *dañar a Sócrates*? Critón perplejo ante la serenidad del maestro, al despertar en la celda: “(...) pero hace rato que me admiro viendo qué suavemente duermes, y a intención no te desperté para que pasaras el tiempo lo más agradablemente. Muchas veces, ya antes durante toda tu vida, te consideré feliz por tu carácter, pero mucho más en la presente desgracia, al ver qué fácil y apaciblemente la llevas” (*Critón*, 43b).

¿Obedece esta serenidad en los momentos finales a los ya muchos años del filósofo? Pero Critón le recuerda cuántos ancianos esperan su hora angustiados, mientras que a Sócrates su sabiduría le permite afrontarla con naturalidad (*Critón*, 43b). Y, no obstante, Critón proponiéndole salvarse, que acepte su dinero para esquivar la pena, y marcharse a Tesalia. ¿Por qué perjudicarse a sí mismo, satisfaciendo a los enemigos? (*Critón*, 44b-45c) Además, hijos, mujer, amigos, son buenas razones para salvarse, ahora que aún es posible (*Critón*, 45d-46a). Pero Critón no entiende -o su amistad se resiste a aceptarlo- el concepto socrático de salvación, y cómo, el ser un *buen ciudadano*, y coherente con lo que siempre ha pensado, es una razón de peso para acatar la condena, por injusta que pueda ser, ya que no pudo persuadir al tribunal. Los argumentos que siempre ha defendido, ¿se desdecirá de ellos, ahora que las circunstancias no le son favorables? (*Critón*, 46b) La multitud no tiene criterio; se deja arrastrar por la casualidad (*Critón*, 44d). Mas tampoco en lo concerniente a lo justo, lo injusto, lo bueno y lo malo podemos seguir a quien no tiene criterio alguno, sino sólo a quien entienda de estas cosas, y a la verdad misma (*Critón*, 47cd-48a). Porque no es lo más importante vivir, sino vivir bien, honesta y justamente (*Critón*, 48b). ¿Cómo, entonces, escapar contra la voluntad de los atenienses, pagando dinero y favores? (*Critón*, 48c-e). En ningún caso hay que hacer el mal voluntariamente. ¿Y no es más vergonzoso cometer injusticia que sufrirla? (*Critón*, 49ab). ¿Responderá entonces él con una injusticia a la injusticia de quienes lo han condenado? Pero la respuesta ya ha sido dada, y la conclusión se impone:

“Sóc.- Luego de ningún modo se debe cometer injusticia.

Crit.- Sin duda.

Sóc.-Por tanto, tampoco si se recibe injusticia se debe responder con injusticia, como cree la mayoría, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia.

Crit.- Es evidente.

Sóc.- ¿Se debe hacer mal, Critón, o no?

Crit.- De ningún modo se debe, Sócrates.

Sóc.- ¿Y responder con el mal cuando se recibe el mal es justo, como afirma la mayoría, o es injusto?

Crit.- De ningún modo es justo.

Sóc.- Pues el hacer daño a la gente en nada se distingue de cometer injusticia.

Crit.- Dices la verdad.

Sóc.- Luego no se debe responder con la injusticia, ni hacer mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él.” (*Critón*, 49bd)

Injusticia, pues, como daño al otro. ¿Pero no dañamos a la ciudad si eludimos con soborno la condena, sin haber logrado persuadirla? ¿No se destruye así a las leyes y a la ciudad, invalidando los juicios por particulares? (*Critón*, 49e-50b) Y aun cuando la ciudad no hubiera llevado el juicio rectamente, las leyes como tal tienen que ser respetadas, permaneciendo fiel a la sentencia dictada, pues no cabe confundir la ley y su concreción en aquella (*Critón*, 50c). Ahora que todo le es adverso, ¿olvidará cómo ha vivido, preocupado por la virtud? (*Critón*, 51a). La ley es el fundamento de la ciudad: nos otorga seguridad y posibilita el desarrollo del individuo y de la comunidad (*Critón*, 51c). ¿Le volverá Sócrates la espalda, ahora que, aplicada más que dudosamente, le es adversa? (*Critón*, 46c) ¿Contestará a la injusticia con otra injusticia? Pero el amor patrio ha de ser más alto, si cabe, que el amor al padre, o a la madre, o a los antepasados, y hay que padecer, si se ordena padecer, y *hacer* lo que la ciudad o la patria ordene, o *persuadirla* de lo que es justo (*Critón*, 51bc). La ley es consentida por quien vive en el lugar, y no se impone violentamente, sino que permite una opción entre dos, obediencia o persuasión para cambiarla (*Critón* 51e-52a). ¿Y no es una vileza vivir destruyendo los pactos y acuerdos? (*Critón*, 52d) Pero han sido los hombres, no las leyes, quienes injustamente lo han condenado (*Critón*, 54c). ¿Va también él a hacerse injusto? ¿Y no dañamos nuestra *psyché* al hacer injusticia, y le hacemos bien cuando obramos justamente? (*Critón*, 47d) ¿Es que vamos, si pretendemos ser felices, a cuidar del cuerpo y descuidar nuestra *psyché*, nuestra alma? O, como le dice a Critón:

“Sóc.- ¿Acaso podemos vivir con un cuerpo miserable y arruinado?

Crit.- De ningún modo.

Sóc- Pero ¿podemos vivir, acaso, estando dañado aquello con lo que se arruina lo injusto y se ayuda a lo justo? ¿Consideramos que es de menor valor que el cuerpo la parte de nosotros, sea la que fuere, en cuyo entorno están la injusticia y la justicia?” (*Critón*, 47e-48a)

Si lo que importa no es vivir, sino vivir bien, ¿cómo no ocuparse del mal? Pero *el mal externo*, aquél que, por grande que sea, puede sobrevenirnos, y que podemos *padecer*, ¿cabe compararlo con el mal que *brot*a de nosotros? ¿Y no contamina ese mal interior, al instalarnos en el espacio de lo injusto, las posibilidades de *eudaimonia*? Ser *eudaimon*, ser plenamente feliz, es lo que justifica y da *sentido* a una vida. ¿Pero cómo si vivimos en la injusticia? ¿No es el alma injusta una *psyché* enferma? ¿Y puede, verdaderamente, ser feliz? Pero sólo la justicia -como salud del alma- es la morada de la felicidad.

Ni honores, ni riquezas, ni poder, alcanzado y mantenido a cualquier precio. Tal es el núcleo esencial de la *paideia* socrática. Es lo que enseña la *filosofía*, frente a la *retórica*. Porque el retórico nos brinda su arte -o su práctica- para *esquivar el peso de la justicia, o evitar el daño* que otro pudiera infligirnos, o *reducir* la resistencia que su voluntad pudiera ofrecernos, para, así, dar rienda suelta a la *satisfacción de nuestros deseos* (*Gorgias*, 452d-453a). ¿Pero en esto va a consistir ser feliz? Entonces el tirano sería el hombre más dichoso de todos, aquel que hace cuanto desea. ¿Y no será el más desgraciado y digno de compasión de los hombres todos? ¿Y no lo será por tener el alma más enferma?

Sócrates, feliz, ante Critón. ¿Altanería, o desprecio por la vida? Más bien la dulce serenidad de quien ha sido *justo*, de quien ha cuidado su *psyche*, preocupado no de vivir, sino de *vivir bien*, haciendo lo que tenía que hacer, y otorgando, así, un *sentido* a su vida. Pero quien ha vivido plenamente asume, sereno, la muerte, sin reproches por no haber vivido, por haber dilapidado un tesoro. ¿No afirmaremos que es malo -para nosotros, para nuestra *psyche*, para nuestra pretensión de *eudaimonia* y *sentido*- vivir injustamente? ¿No será nuestra única certeza? (*Apología*, 29b)

¿Para qué entonces ocuparse de las bellas palabras, de los bellos discursos, con los que *esquivar* la justicia? ¿Diremos que, verdaderamente, nos sirve para algo la retórica, si lo que pretende es *ponernos a cubierto* de la injusticia externa, pero descuidando la justicia? *Dominar* al otro con hermosas palabras, y así obtener riquezas, honores, poder, ¿éste es el modo con el que la retórica nos propone llegar a ser *eudaimon*? ¿Y así llegaremos a ser lo mejor posible? (*Apología*, 29e) Filosofía frente a Retórica, frente a la promesa del cielo del éxito social o del poder, logrado o mantenido sin importar cómo. Pero la felicidad, ¿no exigirá un *cuidado del alma* (*psyche*), para lograr lo mejor de nosotros mismos? (*Apología*, 30b). Filosofía, pues, como mucho más que un mero género literario o disciplina académica; filosofía y búsqueda de la verdad, de la vida buena, de la *eudaimonia*, y por tanto, filosofía y cuidado del alma, de la *psyche*: filosofía y justicia. ¿Cómo, entonces, renunciar a ella, aun cuando hubiera que morir muchas veces? (*Apología*, 30c).

Y en esta búsqueda, no sólo el cuidado de sí, sino también el compromiso con la *polis*, donde la vida acontece. Sócrates ocupado en hacer mejor a los ciudadanos. Y el daño que ahora él recibe, ¿no recaerá sobre la ciudad, y sobre sus acusadores, al haber obrado injustamente? Porque *el mayor mal no es sufrir, sino cometer injusticia*, como la que intentan ahora contra él (*Apología*, 30cd). Mas en su defensa, Sócrates procura más bien evitar el daño que los jueces, al dictaminar injustamente, van a hacerse a sí mismos (*Apología*, 30e) No es ironía, sino filosofía como *terapéutica del alma*, como búsqueda de la armonía, de la justicia, en el interior del hombre. Pero también, *como crítica del punto de vista común*, como nadar a contracorriente, y todo ello desde la indagación

de lo verdadero y lo justo (*Critón* 47d), como actividad que es *en sí misma política*, pues trata de *hacer mejores* a los *ciudadanos* y a la *polis*. El filósofo como tábano molesto, incordiando a la ciudadanía adormecida. ¿Acabarán también con él de un manotazo? (*Apología*, 31a).

Compromiso con la *polis*, pero desde la *prudencia*. ¿Para qué, combatir en primera línea, precipitar enemistades que acabarán con una vida entregada a la causa de la justicia? (*Apología*, 32a). Y, sin embargo, no ceder a la tentación de la injusticia, aun cuando la vida peligre (*Apología*, 32a). ¿No se enfrentó al régimen democrático, al Consejo de los Quinientos, cuando se opuso en solitario a la votación que condenaba a muerte, injustamente -y más tarde reconocido como tal-, a los diez generales de la batalla naval de Arginusas (406), por no haber recogido a los naufragos? “En aquella ocasión yo solo entre los pritanes me enfrenté a vosotros para que no se hiciera nada contra las leyes y voté en contra. Y estando los oradores dispuestos a enjuiciarme y detenerme, y animándome vosotros a ello y dando gritos, creí que debía afrontar el riesgo con la ley y la justicia antes de, por temor a la cárcel o a la muerte, unirme a vosotros que estabais diciendo cosas injustas” (*Apología*, 32b-c) ¿Y no se arriesgó también, al negarse, frente a los Treinta tiranos, a la busca y captura de León el Salamino, para matarlo? Desobediencia, para no fomentar la injusticia, para no dañar lo más sagrado, la *psyché* (*Apología*, 32c-d).

Declarado culpable por el Tribunal, y ante la pena propuesta por Meleto, ¿va ahora él a pedir favores, o exigirá, sereno, su cumplimiento? (*Apología*, 35cd). ¿Aceptará el exilio y dejar de filosofar? Pero si no hay sentido sin la verdad, ¿merecerá la pena una vida sin análisis? (*Apología*, 38a). ¿Cómo vivir ya sin filosofar, sin buscar en el diálogo con los otros la justicia, interior y política? Y con dinero, ¿sobornará acaso a los jueces? (*Apología*, 38b). Pero entonces, “¿dónde se nos habrán ido aquellos discursos sobre la justicia y las otras formas de virtud?” (*Critón*, 53e-54a).

Ha faltado tiempo para dialogar despacio (*Apología*, 37a). Así, la *impaciencia* lo ha condenado, y la ciudad cargará con la pena y la culpa de haber matado a un hombre justo (*Apología*, 38c). ¿Y acaso un bello discurso hubiera logrado evitar la condena? Nada hubiera podido frente a un viejo y enquistado rencor, alimentado desde antiguo, y avivado al constatar cómo Sócrates no se humilla, ni aún peligrando su vida (*Apología*, 38d). Pero es que nunca hubiera proferido un bello discurso falseando la verdad, porque “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. En efecto, ni ante la justicia, ni en la guerra, ni yo ni ningún otro deben maquinar cómo evitar la muerte a cualquier precio” (*Apología*, 38e).

Y sus acusadores, ¿evitarán desde ahora tener que justificar sus actos, o tendrán que seguir reprimiendo a quienes se lo exijan? (*Apología* 39d-e).

Pero *evitar la muerte* no es su principal problema, sino *estar en guardia contra la injusticia*, mas no contra aquella que pueda venirnos de los otros – que para esto es muy útil la retórica, como Calicles afirmará en el *Gorgias* (522c)-, sino aquella que puede brotar *de uno mismo*, como tratará de mostrar Sócrates: “Hay muchos medios, en cada ocasión de peligro, de evitar la muerte, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte.” (*Apología*, 39a).

¿Es esa *osadía* la que no ha querido emplear para salvarse ahora que su vida estaba en peligro? Porque no es ni resignación, ni derrota, ni altanería, ni desprecio por la vida lo que lleva a Sócrates a mantenerse firme y sereno frente a sus acusadores, acatando su condena. Sólo la inquietud de no apartarse de la justicia, en estos momentos difíciles, le anima. Es la coherencia de una vida volcada en su búsqueda, y que no va a echar ahora por tierra.

Por ello, sus últimas palabras, aquellas con las que se despidió de sus amigos, están cargadas de sentido: al rogar que velen por la *recta educación* de sus hijos, que los instruyan en el amor a la virtud, y no al dinero o los honores (*Apología*, 42a), ¿no nos estará dejando su *última y primera voluntad*, una vez más nadando a contracorriente, y en claro contraste con lo que en su tiempo más se cotizaba, a saber, aquella *paideia* que estaba en manos de sofistas y maestros de retórica, y que prometía la felicidad, el éxito social y político, tan sólo blandiendo astuta y diestramente la espada de las palabras?

Sócrates permanece en prisión, aguarda la condena, frente a lo que la mayoría, sin criterio (*Critón* 44d), esperaría: que el dinero de Critón sirva para escapar. Mas él cree que hay que prestar atención al *razonamiento mejor*, y no a las circunstancias, por inconvenientes que sean (*Critón*, 46b). Los argumentos por los que siempre había defendido la obediencia a la ley y lealtad a la *polis*, ¿los va a alterar ahora que le es adversa? (*Critón*, 46c). Pero, ¿no es precisamente esto lo que enseña la retórica, o lo que el *rhetor* pretende, siempre presto a salir airoso de una situación difícil, sea o no la justicia lo que se afirme o humille? Y he aquí, por tanto, el porqué de su principal condena de aquélla: por la banalización de lo máspreciado para el hombre, a saber, la verdad y la justicia. Porque ¿cómo entonces podremos alcanzar el fin buscado, la *eudaimonia*? Pero el *rhetor*, el orador que sólo pretende convencer, no está interesado en la verdad, sino en escapar de la dificultad con la que topa, y por ello la palabra en él tiene un carácter instrumental, orientada a la seducción, que es *adulación* para *dominar*. Aquí no cabe el respeto por el otro, ni por sus fines, ni por su inteligencia, ni por su capacidad para convencernos de que nuestras metas no son las mejores, o de que pudiéramos estar equivocados. Por eso, mientras el

filósofo condena las prisas, y busca la conversación donde desmenuzar con calma el tema a debatir, el maestro en retórica mide la duración, el énfasis de sus palabras, la dirección en la que son lanzadas, y todo con hábil pericia para asegurarse su triunfo: reducir al otro en la red de las palabras. ¿Qué, si no, lo que Gorgias, Polo y Calicles consideran que es *tener poder*?

Pero ¿cuál es, en verdad, el poder del arte que dice enseñar Gorgias, y para qué sirve? (*Gorgias* 447c) Ésta es la pregunta. Según Polo, su maestro cultiva la más bella de las artes (*Gorgias*, 448c). Y el propio Gorgias dice ufanarse de ser buen orador (*Gorgias*, 449a). Y si Sócrates dialoga con él para saber en qué consiste y cuál es el provecho que puede reportarnos la retórica, Gorgias explica: trata sobre los discursos más importantes y excelentes de los asuntos humanos (*Gorgias* 451d), y que su poder estriba en su potencia para cincelar el ánimo de los oyentes (*Gorgias*, 453a), persuasión en las asambleas y en los tribunales, sobre lo justo y lo injusto (*Gorgias*, 454b). Pero, tal vez, sugerirá Sócrates, el potencial persuasivo de aquella se alimenta de la ignorancia de quienes oyen sus bellas palabras (*Gorgias*, 459a). Mas, insistirá Gorgias, la retórica es *el mayor bien*, porque, a quien conoce su manejo, le procura, a su vez, la mayor *libertad* y capacidad para *dominar a los otros* (*Gorgias*, 452d). Sócrates en silencio. ¿En dominar al otro consistirá el mayor bien, la libertad?

Y, sin embargo, la retórica, confiesa Gorgias, tiene a la *opinión*, no al *saber* como fundamento, incluso en las cuestiones sobre lo justo y lo injusto (*Gorgias*, 454e). Pero entonces, ¿cómo servimos de ella con justicia? (*Gorgias*, 457b). Imposible enseñar semejante uso a un discípulo (*Gorgias*, 461b). Són las preguntas del tábano de Atenas. Y Gorgias, avergonzado por la contradicción en la que incurre, abandona la discusión.

¿Mas cómo convencer a Gorgias, Polo y Calicles de que quienes se obstinan en *dominar* no llegarán a ser *eudaimon*? Tal parece, pues, el desafío de Sócrates: ¿y no será el afán de dominar a otro un pretexto para lo imposible, a saber, pretender saciar la voluntad, el deseo? Porque, ¿no es nuestro querer un tonel agujereado, infinito, imposible de colmar, por más que ilusoriamente lo pretendamos? (*Gorgias*, 493a).

¿Qué sabe el maestro de retórica de la justicia, sea del Estado o del interior del alma? Éste es su talón de Aquiles. Pero entonces, ¿cómo van a ser la ciudad y el hombre *eudaimon*? Por ello, frente a Polo, Sócrates acusa a la retórica de ser mero *simulacro* de una parte de la *política* (*Gorgias*, 463d). Somos cuerpo y alma, y cabe un estado saludable de uno y otro. Por eso hay también dos artes, una aplicada al cuerpo, otra al alma, y ésta es la de la política (*Gorgias*, 464b). Y al igual que sucede con la cosmética y la culinaria en relación al cuerpo, que no se ocupan del bien, sino de lo agradable, siendo esto a lo que Sócrates llama adulación (*Gorgias*, 464d-e), lo mismo cabe decir de la retórica: finge ser arte, cuando sólo es una práctica adulatoria: “Así pues, ya has oído lo que es para mí

la retórica: es respecto al alma lo equivalente de lo que es la culinaria respecto del cuerpo”. (*Gorgias*, 465e) ¿Y cómo ser *eudaimon* si nos desentendemos de nuestra *psyché*? Mas Polo cegado, seducido por el resplandor del poder: ¿no son los buenos oradores los más poderosos en la ciudades, porque, como los tiranos, pueden, injustamente, condenar a muerte, despojar de sus bienes y desterrar a quienes quieran? (*Gorgias*, 466bc) Y Sócrates, al dialogar con Polo, cuestiona que en algo así estribe el *tener poder*. Porque no hay nada de envidiable en hacer estas cosas, sino que, el tirano, más bien se hace digno de compasión (*Gorgias*, 469a). Y Polo, perplejo, hará decir a Sócrates aquello en torno a lo que gira todo su pensamiento:

“Pol.- ¿Cómo es posible, Sócrates?

Sóc.- Porque el mayor mal es cometer injusticia.

Pol.- ¿Éste es el mayor mal? ¿No es mayor recibirla?

Sóc.- No quisiera ni lo uno ni lo otro, pero si fuera necesario cometerla o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla.

Pol.- ¿Luego tú no aceptarías ejercer la tiranía?

Sóc.-No, si das a esta palabra el mismo sentido que yo.

Pol.- Entiendo por ello, como decía hace un momento, la facultad de hacer en la ciudad lo que a uno le parece bien: matar, desterrar y obrar en todo con arreglo al propio arbitrio.” (*Gorgias*, 469b-c).

La retórica, por tanto, desenmascarada en esta crítica al poder en su uso extremo, la tiranía. Porque, en hacer lo que nos place, sin límites, como el tirano, ¿en eso diremos que consistirá tener poder? Tal es la pregunta que resuena en el fondo de la discusión con Polo. Y tal vez tener poder consista en la *fortaleza* para hacer el bien, para no sucumbir a la injusticia. Pero Polo no sale de su asombro: ¿es que alguien tan poderoso, como Arquelaos, rey de Macedonia, no es feliz? Y Sócrates dice no tener la respuesta, pues no sabe en qué grado de instrucción y de justicia se encuentra, ya que solo en esto estriba el poder ser o no feliz (*Gorgias*, 470d-e). Pero que Arquelaos sea injusto y feliz al mismo tiempo es un imposible sobre el que Sócrates, no sin incurrir en tortuosos razonamientos, acaba convenciendo a Polo (*Gorgias*, 472d-479e). Quien es injusto y obra mal, y no paga la pena, es el más desgraciado, porque cometer injusticia es peor que padecerla. Algo que, para Polo, no puede ser más que el colmo del absurdo (*Gorgias*, 473 a). ¿Cómo va a ser peor causar un daño que ser víctima del mismo? Pero Sócrates está insistiendo en su idea: “Ciertamente jamás serán felices ninguno de los dos, ni el que ha alcanzado injustamente la tiranía ni el que, apresado, sufre la pena, pues entre dos desgraciados ninguno puede ser más feliz; sin embargo, es más desgraciado el que escapa al castigo y consigue ser tirano. ¿Qué es eso, Polo? ¿Te ríes? ¿Es éste otro nuevo procedi-

miento de refutación? ¿Reírse cuando el interlocutor dice algo, sin argumentar contra ello?” (*Gorgias*, 473e). Pero la argumentación de Sócrates ahora ha sido larga (*Gorgias*, 472-479e) y farragosa, poco convincente, a decir verdad. Polo, finalmente, se ha rendido: ha sido acorralado por las preguntas del dialéctico. ¿Una nueva debilidad de la retórica frente a la filosofía? Tal vez ésta pudiera ser una de las razones de Platón para intentar mostrar, aunque de modo tan complejo, su tesis más importante: que sólo el justo es feliz. Pero en el lector, a pesar de que Polo ha sido puesto contra las cuerdas, ha dejado una regusto de desconfianza, porque este modo de preguntar, responder, hilvanar conclusiones, enlazar con otras, acaba suscitando la sospecha de si en algún momento no se habrá deslizado alguna razón que no esté del todo bien fundada. Y Platón lo sabe. Por ello tendrá que convencernos de que es preferible soportar una injusticia a hacerse injusto ante un nuevo, y más inteligente, interlocutor: Calicles.

Pero de la discusión con Polo nos queda el eco de alguna de las tesis que van a ser nuevamente debatidas: la retórica se ocupa del *placer* sin el *bien* (*Gorgias*, 465a). Por eso se contraponen justicia y retórica, quedando emparentadas con las otras prácticas adulatorias, unas relativas al cuerpo y otras al alma: “Para no extenderme más, voy a hablarte como los geómetras, pues tal vez así me comprendas: la cosmética es a la gimnástica lo que la culinaria es a la medicina; o mejor: la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia. Como digo, son distintas por naturaleza, pero, como están muy próximas, se confunden, en el mismo campo y sobre los mismos objetos, sofistas y oradores, y ni ellos mismos saben cuál es su propia función ni los demás hombres cómo servirse de ellos.” (*Gorgias*, 465b-c)

Retórica, por tanto, enfrentada a justicia. ¿Pero cómo, entonces, alcanzar la *eudaimonia*, si ignoramos lo que más nos acerca a ella? Descuidar el alma, desentenderse del análisis, de la indagación sobre lo provechoso o dañino para ella, es lo que pretende quien nos invita a renunciar a la filosofía. Pero Sócrates entonces cree que una vida así no merece la pena ser vivida. ¿Cómo va a sentir fascinación entonces por los que Polo considera que tienen más poder en la ciudad? ¿Cómo si nada saben de la justicia? ¿Pero qué poder es el que nos aleja, en vez de acercarnos, a la tan anhelada *eudaimonia*? ¿Cómo envidiar a oradores y a tiranos? ¿Hacen en realidad lo que quieren, o lo que les place? (*Gorgias*, 467b-c) ¿Y no será la *verdadera libertad* llegar a hacer lo que *queremos*, no lo que nos place? ¿Y no es aquello que todos *queremos*, y por lo que todos hacemos lo que hacemos, el *bien*? (*Gorgias*, 468b) Pero esto es lo que ocurre al que obra mal, que *cree* que es un bien, y que obra, en realidad, no según lo que quiere, que sería el bien, sino según lo que le place: “Luego si estamos de acuerdo en esto, en caso de que alguien, sea tirano u orador, mate, destierre de la ciudad, o quite los bienes a alguno, en la creencia de que esto es lo mejor

para él, cuando en realidad es lo peor, éste tal hace, sin duda, lo que le parece. ¿No es así?” (*Gorgias*, 468d) Porque, ¿cómo querer el mal voluntariamente, si no es bajo la *apariencia* de ser un bien para nosotros? Pero está claro que sólo quien obra *sabiendo* lo que es *el bien* para él demuestra tener un gran *poder* y *hacer lo que quiere* (*Gorgias*, 468e). Mas Polo no cede: ¿no es preferible, al menos, poder hacer lo que a uno le place? De ningún modo quiere dar crédito a las palabras de Sócrates quien, nuevamente, le recordará el punto principal que justifica su actitud, el olvido en el que Polo tiene sumida a la justicia:

“Pol.- Como si tu, 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.

Sóc.- ¿Te refieres a cuando obra justa o injustamente?

Pol.- Como quiera que obre, ¿no es en ambos casos un hombre envidiable?

Sóc.- Refrena tus palabras, Polo.

Pol.- ¿Por qué?

Sóc.- Porque no se debe envidiar a los que no son envidiables, ni a los desgraciados, sino compadecerlos.” (*Gorgias*, 468e-469a).

Por eso, aunque no es deseable, en el caso de tener que elegir, es preferible sufrir injusticia a cometerla (*Gorgias*, 469c). Pero ¿no son muchos hombres injustos felices? (*Gorgias*, 470d) Tal será el tema a refutar también con Calicles. La injusticia que podemos *sufrir* y aquella otra de la que podemos ser *artífices*, ¿a qué distancia nos dejan de la posibilidad de ser *eudaimon*? Infinitamente más lejos, si somos nosotros quienes nos hemos transformado en injustos.

¿Y qué hacer entonces frente al mal que otro pudiera infligirnos? ¿Estar alertas? ¿Tratar de eludirlo? ¿Y cómo, si dicho mal nunca estará completamente bajo nuestro control? Extender éste, en cambio, es la pretensión de la retórica. Pero ¿y qué sucederá, entonces, con la injusticia que puede brotar de nosotros mismos? ¿De qué nos servirá la retórica? Tal es la cuestión que Sócrates formula a Polo (*Gorgias*, 480c), y que suscitará la perplejidad e indignación de Calicles: “Dime, Sócrates, ¿debemos pensar que hablas en serio o bromeas? Pues si hablas en serio, y es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos?” (*Gorgias*, 481c).

¿Cómo se atreve Sócrates a cuestionar la utilidad de la retórica? La tesis de Sócrates es una provocación: que cometer injusticia, no sufriendo el castigo, siendo culpable, es el mayor de todos los males (*Gorgias*, 482b). Una afirmación así representa una inversión tal del punto de vista común, que no puede parecer otra cosa que una tomadura de pelo. Pero Sócrates propone debatirla. Será el eje de la discusión con Calicles. Mas, justo antes de intervenir, Polo ha

tenido que escuchar de Sócrates una pregunta y una respuesta que son el revés de todo el planteamiento que tanto Gorgias, como él, como Calicles, han venido defendiendo: la inutilidad de la retórica, pues lo importante no es preservarnos de la injusticia, o esquivarla, sino combatirla, sobre todo cuando puede nacer en nosotros mismos:

“Sóc.- Y bien, entonces, si esto es verdad, Polo, ¿cuál es la gran utilidad de la retórica? Pues ciertamente, según lo que hemos convenido, es necesario, sobre todo, vigilarse para no cometer injusticia, en la idea de que será un gran mal. ¿No es así?

Pol.- Sin duda.

Sóc.- Y si comete injusticia uno mismo o algún otro por el que se interese, es preciso que vaya por propia voluntad allí donde lo más rápidamente satisfaga su culpa, ante el juez, como iría ante el médico, buscando con afán que la enfermedad de la injusticia, al permanecer algún tiempo, no empozoñe el alma y la haga incurable. ¿Qué podemos decir, Polo, si mantenemos nuestras anteriores conclusiones? ¿No es preciso que esto concuerde con aquello de este modo, pero de otro modo no?

Pol.- ¿Y qué vamos a decir, Sócrates.

Sóc.- Por tanto, para defender nuestra propia injusticia o la de nuestros padres, amigos e hijos, o la de la patria, cuando la cometa, no nos es de ninguna utilidad la retórica, Polo, a no ser que se tome para lo contrario(...).

Pol.- Ciertamente, me parece absurdo, Sócrates; sin embargo, quizá te autoricen las razones precedentes.” (*Gorgias*, 480a-e).

¿Y cómo no va a estar perplejo Calicles, cómo no va a creer que si Sócrates dice la verdad, sus vidas están trastocadas hasta el punto de haber estado haciendo todo lo contrario de lo que debían? ¿Pero no estará bromeando? (*Gorgias*, 481c). Tal es la inversión de la mirada que la *paideia* socrática propone. El propio Calicles está indignado con la fogosidad con la que Sócrates ha hablado, llevando la conversación a extremos enojosos, inaceptables, como si de un orador demagógico se tratara (*Gorgias*, 482c-e). Por ello, Calicles indignado contra la filosofía, inútil y ridícula para el hombre maduro (*Gorgias*, 484c-d). Porque, “le sucede a éste, por bien dotado que esté, que pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de *las asambleas* donde, como dijo el poeta, *los hombres se hacen ilustres*, y al vivir el resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovencuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente.” (*Gorgias*, 485d-e). Es la crítica, ahora, de la filosofía, y la defensa de la retórica, tomando a Sócrates por blanco de sus palabras, a quien exhorta para que abandone la filosofía:

Cal.- “Pues si ahora alguien te toma a ti, o a cualquier otro como tú, y te lleva a la prisión diciendo que has cometido un delito, sin haberlo cometido, sabes que no podrías valerte tú mismo, sino que te quedarías aturdido y boquiabierto sin saber qué decir, y ya ante el tribunal, aunque tu acusador fuera un hombre incapaz y sin estimación, serías condenado a morir si quisiera proponer contra ti la pena de muerte. Y bien, ¿qué sabiduría es esta, Sócrates, si un arte toma a un hombre bien dotado y le hace inferior sin que sea capaz de defenderse a sí mismo ni de salvarse de los más graves peligros ni de salvar a ningún otro, antes bien, quedando expuesto a ser despojado por sus enemigos de todos sus bienes y a vivir, en fin, despreciado en la ciudad? A un hombre así, aunque sea un poco duro decirlo, es posible abofetearlo impunemente. Pero, amigo, hazme caso: cesa de argumentar, cultiva el buen concierto de los negocios y cultívalo en lo que te dé reputación de hombre sensato; deja a otros esas ingeniosidades, que, más bien, es preciso llamar insulseces o charlatanerías, por las que habitarás en una casa vacía; imita, no a los que discuten esas pequeñeces, sino a los que tienen riqueza, estimación y otros muchos bienes” (*Gorgias*, 486b-d).

Exhortación que contrasta, visiblemente, con la que iniciábamos nuestro recorrido por la filosofía socrático-platónica. Pero tal vez ahora como nunca estén más claras las razones de Sócrates. Mas la conversación con Calicles continúa, y la nuestra, sobre si acaso merece o no la pena ponernos a salvo, y cómo, de la injusticia. Es el núcleo de la nueva *paideia* socrática y platónica. ¿Una propuesta para viejos y nuevos tiempos?

BIBLIOGRAFÍA

- PLATÓN, *Apología*, Madrid, Biblioteca Clásica de Gredos, 4ª reimp, 1993, vol. I.
——— *Critón*, Madrid, Biblioteca Clásica de Gredos, 4ª reimp., 1993, vol. I.
——— *Protágoras*, Madrid, Biblioteca Clásica de Gredos, 4ª reimp., 1933, vol. I.
——— *Gorgias*, Madrid, Biblioteca Clásica de Gredos, 2ª reimp., 1992, vol. II.
——— *República*, Madrid, Biblioteca Clásica de Gredos, 1ª reimp., 1988, vol. IV.