

De nuevo: el diálogo

A propósito de Gorgias

Jorge Úbeda
(jubeda@escueladefilosofia.com)

Con la que está cayendo en el mundo de hoy en el que no hay casi nadie que no haya asumido que estamos en una crisis global, y a mí no se me ocurre otra cosa que escribir un ensayo en el que me detengo a analizar, por enésima vez en la historia del pensamiento, el diálogo *Gorgias* de Platón¹. ¡Menudo gasto gratuito de tiempo! Ni el presente en el que vivo ni el pasado que me acompaña parecen hacer relevante que aparezca hoy con este ensayo. Pero esto no son más que apariencias. Desde luego que la situación actual de crisis y las instituciones responsables de buscar soluciones adecuadas no van a encontrar en este escrito nada que les pueda ofrecer el tipo de soluciones que andan buscando. Ni siquiera creo que el valor de este escrito resida en su respuesta institucional y personal a esta situación. Pero tampoco por el lado académico el asunto se aclara en su oportunidad y su finalidad: son demasiados siglos de estudios platónicos, demasiadas interpretaciones, reinterpretaciones, recuperaciones, olvidos, restituciones, inversiones; ya no está el horno académico para cocinar más bollos hermenéuticos sobre Platón. La comunidad académica de la Filosofía no es capaz de asumir ni de valorar tantas interpretaciones, por ello ya sólo es capaz de fijarse en que haya aparato crítico,

¹ Para el texto original griego sigo la edición de Alfred Croiset en Platon, *Gorgias*, Les Belles Lettres, Paris, 2002. Para la traducción española utilizo, con leves aunque relevantes modificaciones propias, la que propone J. Calonge en Platón, *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 1983, pp. 9-145. En adelante citaré el texto siguiendo la notación clásica de los textos platónicos. Por último, recomiendo al lector que lea por sí mismo el diálogo *Gorgias*.

notas a pie de páginas, citas en griego, no se cuántas mil palabras, un resumen en dos idiomas, y algún padrino de renombre. Ni oportunidad histórica ni hermenéutica: ¿qué sentido tiene este escrito?

Confieso que su carácter inoportuno me resulta atractivo pero no tengo más que argumentos retóricos para justificar esta atracción y que no quiero deliberadamente utilizar en este escrito. Además del carácter inoportuno de este texto, encuentro que el argumento principal para su publicación, es decir, para darle publicidad entre lectores amigos o desconocidos, reside en que en él pretendo responder a una pregunta muy concreta a través de la lectura de un texto de Platón. Esta pregunta no tiene nada de particular y probablemente muchos lectores y no lectores de este escrito tengan lista una respuesta mucho más adecuada de la que yo busco aquí. Estoy seguro de que esas respuestas estarán tramadas por experiencias propias, lecturas, teorías de la ciencia normal, canciones, poemas, mitos antiguos y modernos, películas y un largo etcétera de géneros de lo humano en los que se intenta responder a las mismas preguntas. Lo que yo hago aquí es lo mismo: planteo una pregunta que a mí me resulta relevante responder con la mayor seriedad posible e intento responderla a partir del diálogo con mis experiencias, y en este caso especial, con mis lecturas de filósofos, que son mis lecturas favoritas.

Esta pregunta es muy sencilla: ¿cómo debo vivir? Y he de decir que no sé si es la pregunta más importante que debe ser resuelta, ni siquiera si es la pregunta de las preguntas, aquella en la que se resumen todas las demás. Lo que sí creo saber es que esta pregunta me asalta muchas más veces que otras y además, se me aparece en las situaciones más variopintas de mi existencia. Por lo visto, no es pregunta que se formule una vez y se resuelva de una vez por todas; más

bien es una preguntita molesta, presente en casi todas las dimensiones de mi vida; al menos, en todas aquellas en donde los hábitos no se han instalado como gobernantes déspotas que eliminan cualquier pregunta que surja en su seno. Esto no le pasa a otras preguntas que me he hecho y me hago de vez en cuando: ¿de dónde vengo? ¿Existe Dios? ¿Soy libre? ¿Qué puedo saber? Son preguntas interesantes que sugieren conversaciones enjundiosas y divertidas; convocan a multitud de escritores y predicadores de todo pelaje, pero que no logran ser tan molestas como la preguntita que arranca este párrafo: ¿cómo debo vivir? Quizá sea relevante para responder a esta cuestión saber de dónde vengo, si existe Dios o si soy libre, pero incluso cuando me pongo a responder a estas preguntas previas a la preguntita de marras, no dejo de preguntarme: ¿debo vivir intentando responder a estas preguntas previas tan importantes, de tanta enjundia y de tantos rendimientos públicos? Ciertamente que es molesta la pregunta, e inoportuna, como este escrito. Y sobre todo, constante; no se deja eliminar o subsumir o categorizar.

Si lo que he leído en Platón y en otros sobre Sócrates y sus coetáneos los sofistas es cierto, parece que las disputas que enfrentaron a Sócrates con estos antecesores de determinadas actitudes ilustradas, tenían que ver con el modo bien distinto de entender tanto esta pregunta como su respuesta. Este escrito toma el diálogo platónico *Gorgias* como lugar experimental a partir del cual poder dar alguna respuesta a la pregunta que tenemos formulada. Es una suerte que en este diálogo nos encontremos a Sócrates hablando con Gorgias, el retórico, Polo, el aprendiz de sofista y Calicles, el político sofista consumado. Quizá podamos ver en el texto estos modos distintos de entender la pregunta y de responderla. Por esto me interesa publicitar este texto: en él comparto con

otros uno de los modos por medio del cual intento responder a esta pregunta. Por cierto, pregunta que tantas ganas tengo de responder.

Sócrates parece tener muy clara la respuesta a la pregunta: ¿cómo debo vivir? Basta con que nos asomemos a este breve texto de la *Defensa de Sócrates*:

“Quizá alguien diga: “¿No te avergüenzas, Sócrates, de dedicarte a tal ocupación que por ella bien puede ser ahora que vayas a morir?” A quien dijera esto, le contestaría yo estas justas palabras: “No hablas como se debe, amigo, si piensas que tiene que calcular las posibilidades de vida o muerte el hombre que vale algo. Este hombre, cuando actúa, sólo debe mirar si lo que hace es justo o injusto; si es la obra propia de un hombre bueno o la de uno malo. De acuerdo con lo que dices, serían hombres carentes de valor (c) todos los semidioses que murieron en Troya, incluido el hijo de Tetis, que despreció tal riesgo al compararlo con la maldad, cuando su madre, que era una diosa, estando él deseando matar a Héctor, le habló así, según creo: “Hijo mío, si vengas la muerte de tu amigo Patroclo y matas a Héctor, tú mismo morirás, pues en seguida después de la de Héctor está dispuesta tu muerte”. Al escucharla, él tuvo en poco la muerte y el riesgo, (d) porque temía mucho más vivir siendo cobarde y sin vengar a los amigos; y respondió: “Muera yo en seguida, tras haber hecho justicia con el injusto, y no me quede aquí, cubierto de ridículo, junto a las naves cóncavas, como peso muerto de la tierra”. ¿Crees que pensó en la muerte y en el riesgo?”²

La respuesta es directa: cada hombre debe vivir mirando, al actuar, si lo que hace es justo o injusto; si es la obra propia de un hombre bueno o la de uno malo. Y no sólo es directa la respuesta, sino que Sócrates también tiene claro cómo no se debe vivir: el hombre que vale algo no vive calculando las posibilidades de vida o muerte en cada acción. ¿Lo que Sócrates afirma,

² Platón, *Defensa de Sócrates*, Sígueme, Salamanca, 2001. Traducción y comentario de Miguel García-Baró.

entonces, es que el hombre que quiera vivir como se debe vivir tiene que hacer obras justas? Entonces, bastaría con saber en qué consiste la justicia para así poder realizarla en cada uno de los actos. Esta tarea es bien difícil, amén de que parece suponer que habría que dedicar la vida entera a buscar la definición de la justicia. No creo que a esto se refiriese Sócrates; no se trata de saber, al actuar, si se está haciendo algo justo, bello o bueno. De hecho, lo más probable es que sea imposible saber tal cosa al actuar. Se trata de mirar, de examinar en cada acción si tal acción es propia de un hombre justo (o bello o bueno). Entonces, el hombre debe vivir la vida examinando su acción, pero ¿en qué consiste este examen?

Si este examen consistiera en enjuiciar la acción realizada no estaríamos viviendo como se debe vivir, sino simplemente pensando si hemos vivido como deberíamos haber vivido. De nuevo, no creo que esto sea la vida socrática ni parece que su condena a muerte se pudiera justificar porque Sócrates fuera un moralista, bastante puritano entonces, de la vida propia y ajena. Estrictamente, el examen de la acción tendría que ser el examen de la acción presente, aquella que está ocurriendo en el preciso momento de su examen. Por tanto, tampoco es el examen de la acción posible, porque en ese caso simplemente se haría un ejercicio de praxis-ficción del que no cabría esperar el fundamento de justicia de una acción real en el presente.

La preguntita, antes simplemente molesta y quasi-omnipresente, es ahora extraordinariamente difícil: ¿cómo es posible examinar el presente activo? Si todo examen implica algo de distancia y todo presente implica inmediatez de presencia, ¿no será, entonces, imposible la vida socrática? No me gustaría que tal cosa fuera cierta, ya que creo que la vida socrática es lo más próximo al ideal

de lo que considero que es un filósofo; ideal al que aspiro, por cierto. Pero me gustaría saber, al mismo tiempo, si es posible llevar esta vida. Creo que la respuesta a esta cuestión se debe resolver intentando mostrar cómo se lleva esta vida.

En Sócrates es muy fácil mostrar esto: basta acompañarle en alguno de sus diálogos. ¿Será el diálogo el modo en el que se lleva la vida socrática? ¿Será el diálogo el modo en el que debo vivir? Invito al lector a acompañarme en esta visita literaria a un diálogo socrático, *Gorgias*; visita de la que esperamos responder nuestra ya querida, aunque molesta, pregunta.

1. ¿Logos como diálogo?

Nos encontramos a nuestros personajes –Querefonte y Sócrates por un lado y Gorgias, Polo y Calicles por el otro- ya en el hablar (*logos*). No quiero tomar una definición demasiado interesada de este término griego. Así no entiendo que el logos sea principio, ni origen, ni nada que sirva de explicación de otra cosa. Me quedo con una de las acepciones más elementales, más naturales y probablemente más utilizada de logos en aquellos tiempos: la que se refiera al habla y la palabra tanto en su sentido más sincrónico como en el más propiamente diacrónico. Quizá sea hasta mejor decir el hablar más que el habla, porque no se sorprende al habla más que en activo, en su acontecimiento verbal. No es que hablen para entenderse o para intercambiar sus opiniones; es posible *hablar para* porque ya se está en el hablar desde siempre.

¿Cómo definir el hablar a partir de las escuetas señales que nos deja este diálogo platónico? Quizá podamos arriesgar otra definición de hablar a partir de lo que encontramos en el propio diálogo: “*de los asuntos de los hombres*” (tōn anthropeiōn pragmatōn). Esto mismo es el hablar: el asunto de los hombres, aquello por lo que los hombres saben de sus asuntos, se ocupan de sus asuntos, resuelven o estropean sus asuntos. Hablar es el modo eminente de ocuparse de lo humano. Por ello el otro rostro de *logos* es, precisamente, *polis*, es decir, el espacio público en el que el hombre es hombre y en el que puede llegar a ser plenamente hombre. En la palabra acontece lo humano del hombre, es decir, en la *polis* misma. Por ello es impensable –e imposible- independizar el habla del hablante, pero no porque el habla sea una función del hablante o esté al servicio de su expresividad. El hombre no puede decidir de modo absoluto acerca del hablar mismo: se encuentra no sólo en una lengua vernácula, sino que se encuentra ya en relación con alguien, es decir, en el hablar mismo. Porque el hablar, los asuntos humanos, son asuntos en plural; asuntos de cada hombre, pero que sólo son asuntos en la medida en que son humanos, y son humanos en la medida en la que son hablados por y entre los hombres. Estoy ya, entonces, en esta relación; me encuentro en ella, incluso antes de encontrarme en un mundo con los otros. Estoy en relación con los otros (por, en, gracias al habla) y este estar en relación abrirá los mundos y los tiempos en los que estoy y no estoy con ellos, sin ellos, por ellos o contra ellos.

El hablar, por tanto, es dinámico y productivo; por tanto, se le caza allí donde está aconteciendo. En este dinamismo va produciendo sus diferentes modos: el hablar épico, el mélico, el trágico, el legislativo, el lírico, el retórico, el dialéctico. Nuestros hombres del diálogo lo saben: Gorgias es un experto en el arte de hablar bien, es un retórico y Polo le sigue a la zaga para darle alcance en

su dominio. De Sócrates es conocido su poder refutador gracias a su técnica del elenco, a partir de la cual es posible mostrar el absurdo de determinadas tesis. Calicles, que no parece experto en nada, sin embargo sabe muy bien que la condición que hace posible que su vida entregada al placer no encuentre límites pasa por ejercer alguna suerte de violencia sobre el hablar, sobre los asuntos humanos, sobre el hombre y sobre la polis.

Todos ellos, entonces, están en el habla y no sólo porque hablan, sino porque hacen las cosas que hacen los hablantes: escuchar y decir; preguntar y responder; callar y romper el silencio. En cada uno de ellos se hace operante el carácter dinámico y productivo del hablar: todos producen discursos (**logoi**), que es lo mismo que decir, todos están ocupados en los asuntos humanos. Estos discursos reciben el nombre de creencias verdaderas (**dóxa alethē**) porque en ellos se presenta el hombre que las sostiene. No se trata de que Gorgias tenga tal creencia: las creencias no se tienen, no son parte de un haber, porque tan pronto vienen como se van. Tampoco se trata de que el hombre sea sus creencias. Tal identificación es, cuando menos exagerada, sino totalmente falsa. En las creencias, que son discursos, se presentan los hombres: esta creencia ha sido dicha por Gorgias, en ella Gorgias comparece como tal, en ella Gorgias aparece. Lo que no quiere decir que presente su interior, que comparta con el otro sus pensamientos interiores. Más bien, como las creencias no son tales si no son discurso, entonces en toda creencia comparece el hombre que Gorgias está siendo o aspira a ser. Y está siendo o aspira a ser en relación con los otros hombres.

A este presentarse le es esencial el presentarse a alguien, a otro que es el que reclama, precisamente, las creencias. Es como si el otro, en esta reclamación, se

asegurara que está frente a un hombre. Por ello la estructura elemental del hablar es *de otro a uno*, por más que este *uno* sea algo que aparece y desaparece en sus creencias y por más que este *otro* sólo sea otro, como tal, en su reclamación; este *otro* podrá aparecer en sus múltiples formas, pero lo primero ha sido su reclamo, su llamada, su invocación a que uno responda: *¿es a mí?* Respuesta en forma de pregunta que es lo mismo que decir: *Aquí estoy, heme aquí*. En esto parece consistir el aparecer mismo de cada hombre en sus discursos que son siempre creencias: aparece el *a mí* que es un *venir de "mí" e ir hacia el otro* siendo el "mí", precisamente, los hábitos, las emociones sedimentadas, los afectos que responden, como pueden.

En resumen, la verdad de las creencias acontece en el logos. El logos no es más que el ámbito en el que ya se está: los asuntos humanos, el hablar, la relación con los otros. La verdad (o falsedad) de las creencias, es decir, de los discursos del "a mí" reclamado por el otro acontece; necesita tiempos y también es orden y estructura, la estructura misma del logos que en su dinamismo productivo, genera el orden o los órdenes del discurso. Por ello mismo la verdad (o falsedad) se debe decidir en el ámbito en el que acontece, que es el logos; en los asuntos humanos que están tramados por relaciones y por tanto el acontecer de la verdad es lógico, afectivo, histórico, social, por encima de todo, relacional.

En *Gorgias* perseguiré alguno de estos acontecimientos de la verdad, en especial, aquel que parece hacerla posible como justicia, el diálogo, es decir, la relación con los otros hombres.

2. Origen escindido: los dos modos del logos

Es preciso atender en el análisis que vamos a hacer del texto, para poder decir algo del hablar, tanto a lo dicho, a lo que podríamos llamar el *tema en su desarrollo formal* del diálogo como a los momentos en que lo dicho avanza, triunfa o sucumbe precisamente por el decir, por el hablar. Lo dicho no sucumbe a causa del decir pues ni siquiera se produciría sin el decir; la cuestión está en que su acontecimiento como dicho no acontece sino en el decir el dicho y esta dualidad es estructural y debe ser explicitada cada vez, en cada caso, con las especies –esencialmente temporales– en las que se produzca. Precisamente porque hay uno, Sócrates, que dice sobre el decir, en el que siempre está presente, el otro, la relación con él, el hablar.

Visto lo visto, Gorgias no está en el diálogo al modo como lo está la sala en la que están reunidos, las estatuas y pinturas que los rodean, la comida próxima que les reclama el hambre, el mundo como aquel medio en el que están los unos con los otros. Si Gorgias o cualquier otro sólo estuviera así sería un estricto *para mí*, pero el propio diálogo como tal diálogo nos va a mostrar que esa no es la posición, que de hecho no hay posición, sino movimiento, sorpresa, interrupción y novedad. A pesar de la insistencia de Gorgias, de Polo, de Calicles en que no lo haya, en que todos los participantes en el logos sean posiciones del Yo.

2.1. Impuntualidad, interrupción y silencio

Nos encontramos en los inicios a Sócrates y Querefonte que han llegado tarde a la exhibición de Gorgias; han llegado tarde al modo en el que el logos estaba

siendo practicado y han llegado tarde, además, a un logos, el del retórico, que siempre está, como más tarde se nos dice, habitando la casa de los asuntos humanos de mayor importancia. La verdad es que este Sócrates llega tarde a muchos sitios: de noche y en celada a ver a Protágoras, cuando ya el banquete ha empezado en casa de Agatón... No es la primera vez que se nos refiere esta tardanza en Sócrates. ¿Qué estaría haciendo? Él mismo dice que ha sido Querefonte quien le ha obligado a detenerse en el ágora ¿Acaso se había entretenido en algún rincón del ágora con cuatro o cinco desgraciados que se siguen dedicando a la filosofía? ¿O es que Jantipa y sus hijos le retenían exigiéndole algún cuidado que había descuidado? ¿Quizá Alcibíades no le dejaba marchar con la esperanza de que su amistad culminara en alguna suerte de sudor de los cuerpos? ¿O es que Querefonte había encontrado a otro insensato que se dejara despedazar por Sócrates y que le confirmara en el enigma que el oráculo de Delfos había pronunciado? Nada de esto se nos dice en el comienzo de la trama pero está presente, en el modo en el que suelen estar los recuerdos y lo pasado en la vida de cada hombre. Están elípticamente; a veces enterrados sobre capas de olvido que aún son capaces de recordar que han olvidado; están a veces muertos, limpios como cadáveres antes de ser enterrados, pero sin ninguna capacidad de vivir ni de dar vida. Otros están esperando su momento, en el que irrumpirán como una gota de agua que cae en una laguna calmada. No sabemos, en este primer tramo del drama, si lo que no está más que señalado, irrumpirá en algún momento del diálogo o se mantendrá tranquilo en su elipsis esperando mejores momentos o muriendo tranquilamente su muerte.

Pero el retraso no desanima a Sócrates en la tarea que se había propuesto realizar. ¿Cómo desaprovechar la oportunidad de conversar con uno de esos

que se dejan llamar sabios? Hay que correr, dejar plantado a Alcibíades o a Jantipa y llegar a tiempo, justo cuando ya se ha hecho el silencio, cuando el logos se ha callado momentáneamente, y así poder hablar con Gorgias, con el sabio que se aloja en casa de Calicles, político de éxito, sofista él también pero de la estirpe de Protágoras y no de la de Gorgias. Es verdad que Sócrates llega tarde, cuando el logos ya se ha producido, pero también llega a tiempo, en el tiempo mismo del silencio, que es también logos. En este silencio y en esta interrupción que no puede dominar ni el mejor de los retóricos que haya sido, se abre la posibilidad inaudita de hablar de otro modo, de decir lo mismo por otras vías. Sócrates ha llegado a tiempo, entonces, ha llegado al silencio. Incluso Calicles ironiza sobre su tardanza: así se debe llegar a la guerra y al combate, cuando esté ha terminado. Ironía de mal gusto lanzada contra aquel del que se conocía su valentía en la guerra: Sócrates, el hoplita inamovible de su puesto, incluso cuando la amenaza estaba lejos. Pero ironía que algo deja ver del silencio en el que irrumpe Sócrates; un silencio expectante, como el que se debe producir (gracias a Dios, no gozo del maleficio de la experiencia) en los campamentos militares y trincheras cuando los combates se detienen por algún instante. Un silencio denso, cargado de palabras que no quieren o no pueden ser dichas; un silencio terrorífico que abre en las pobres almas del que combate un anhelo de que callen las armas para siempre. Un silencio de anhelo de paz perpetua roto por el silbido de alguna bala huérfana que recuerda el destino inexorable ya de la guerra: que haya un vencedor y que haya un vencido. Pero aquella bala atraviesa un silencio que ha entrado en las almas y ha dejado limpia una promesa: la paz, lo que nunca ha visto ni verá ya un combatiente. Sócrates llega, entonces, al silencio provisional en medio de la guerra del logos. El retórico combate mientras habla y habla para ganar. El logos como guerra es el padre de todas las cosas. Sócrates, con su retraso, llega en la interrupción del

combate dispuesto al parto de otro modo de logos, aquel en el que se haga visible algo de la paz.

Sócrates rompe el silencio preguntando si puede preguntar. He aquí el comienzo de este habitar en la interrupción del combate. La pregunta va a permitir diferir el combate que había comenzado, pues a un discurso de un retórico se le opone otro discurso y si no se posee ese discurso, pues se deja al retórico que siga exhibiendo su sabiduría y su técnica y así se gane el dinero que luego le será ofrendado. Sin embargo Sócrates dice que quiere hacer algo común en todo aquel que habla: quiere preguntar. Y claro, a todos les parece bien: ¡si eso es lo que hacemos, bajo la promesa del sabio de que responderá a todo lo que se le pregunte! Esas preguntas, sin embargo, no difieren el combate, no se detienen en el silencio abierto al final del logos exhausto de retórica. Esas preguntas alimentan el combate: ¡veamos hasta dónde nos aguanta el púgil! ¡Pongamos a prueba al retórico y valoremos si lo que promete es oro o ganga! Toda pregunta es una suerte de prueba, pero estas preguntas se hacen de un modo y en un tiempo que muestra que no se ha escuchado el silencio que difiere el combate, que interrumpe, por segundos casi incontables, la guerra como productor de todas las cosas. Las preguntas de Sócrates están el silencio y se hacen desde el silencio al que ha llegado.

En este silencio toda pregunta, a pesar de su infinita variación, toma una única forma: *¿qué es?* Pero no hay dejarse engañar por las apariencias y por la tentación de pensar que estamos ante una pregunta de esas que cualquier contemporáneo informado en filosofía diría que es propia de una metafísica de la presencia y de una ontología poseída por una comprensión del ser como ente. Por mi parte no me voy dejar tentar por ello; antes bien, creo que la

pregunta de las preguntas que hace aquí Sócrates se formula: ¿qué es Gorgias? Pero Gorgias no es, inmediatamente, lo que llamamos gramaticalmente un sujeto, es decir, un concepto al que se le va a unir un predicado, que en este caso es del retórico. No es así, precisamente, porque la pregunta *¿qué es Gorgias?* se le hace a Gorgias. Gorgias enseguida se siente interpelado y convocado por la pregunta, a pesar de que Polo se entrometa deseoso de tomar parte en el logos con su arte de los discursos. *¿Qué es Gorgias?* preguntado a Gorgias resulta en él bajo la forma del *¿a mí?*, es decir, la pregunta *¿qué es Gorgias?* reclama un quién antes que un qué. Sin el *quién*, el *qué* quedará entregado al juego lógico de la parte formal de cualquier dialéctica. Esta entrega será necesario hacerla e incluso útil, pero no es el centro del asunto para el que Sócrates se detiene en el silencio con su pregunta. Por tanto, la pregunta no abre el espacio de un decir en el que lo decisivo sean los dichos que se digan a partir de ahora y que se someten al análisis lógico típicamente socrático. Esto será una parte pero no la decisiva. La pregunta socrática reclama a Gorgias, del que Sócrates no sabe casi nada por sí mismo a pesar de lo mucho que ya ha dicho antes de llegar Sócrates y de lo mucho que se habla de Gorgias en Atenas. Sin Gorgias no hay respuesta a pesar de lo que Polo o cualquier otro pudiera responder. *¿Qué es Gorgias?* es la pregunta *¿quién eres Gorgias?* El primer movimiento de Gorgias es, también, una pregunta: ¿te refieres a mí? ¿Acaso soy yo el que debe responder? Si hay algo que pudiéramos llamar sujeto o unidad tendría que ser esta pregunta y sus derivados. Pregunta de las preguntas: *¿qué es Gorgias?* *¿Qué eres Gorgias?* *¿Quién eres Gorgias?* Este es el auténtico principio del diálogo junto al silencio en el que se establece. Sólo en la interrupción del combate es posible hacer la pregunta decisiva, la pregunta que abre cualquier otra pregunta: *¿quién eres?*

Es una pregunta que no se hace, necesariamente, bajo la premisa (y seguridad) de que exista un sujeto capaz de responder a ella. La pregunta es terriblemente frágil pues puede, aunque es muy infrecuente por lo que enseguida nos saldrá al paso, que no encuentre nada o a nadie. ¿Quién eres? y nada responde; cuando nada responde, no hay nada que decir, no hay nada que hacer, no hay diálogo. Otro asunto es que aquel que responde a la pregunta diga que apenas es nada más que esa misma pregunta: ¿quién eres Sócrates? Sócrates responde: ¿quién eres Sócrates? Soy esa misma pregunta, soy pura ignorancia, pero ¿es esto ser algo? ¿No es esto algo otro que el ser? ¿No está el ser dentro de la interrogación, y por ello mismo, también reclamado bajo el quién?

A pesar de la fuerza sugestiva de estos comienzos socráticos, Sócrates no es capaz de retener la locuaz lengua del aspirante a sabio que es Polo. Enseguida se entromete, queriendo ser él el que responda a la pregunta que Querefonte, por indicación de Sócrates, le ha hecho. Es evidente que el silencio y la interrupción en la que ha irrumpido Sócrates apenas parece haber tocado a Polo: éste quiere seguir en el combate, demostrar que él es más sabio que Gorgias. Gorgias ya ha tenido su turno, ahora le toca a él la exhibición de su capacidad y de su poder. Apenas dos preguntas de Querefonte y ya está intentando largar un discurso retórico sobre las artes. Sócrates, prendido del silencio todavía, se alarma ante los derroteros a los que Polo quiere llevar lo que parecía haber comenzado como diálogo. ¡Terrible fragilidad la del logos nacido en el seno del silencio que convoca a un quién que responda! Una fragilidad que sólo cuida aquel que está volviendo constantemente a la interrupción del combate y que, desde esa interrupción momentánea, avista la posibilidad de aquello que nunca ha sido visto ni oído ni vivido: la paz. La pretensión de Polo, vuelto de espaldas a lo que se le muestra patentemente en

el silencio, significa el ejercicio de una violencia sobre lo que ha sido abierto en la entrada de Sócrates en el logos en el que se estaba. Esta violencia acompañará todo este diálogo que es *Gorgias* y que Platón no dudará en mostrar en toda su dureza. Cuando lo que se ha abierto es una interrupción que anuncia frágil la paz, todos los movimientos que se hagan en su seno llevarán la marca tremenda de una violencia posible. Incluso el propio Sócrates se mueve incierto en medio de este magma candente y algunas de sus intervenciones son recibidas por sus interlocutores como bombas de lava hirviendo que queman en el corazón del que está hablando. Sí, en este silencio, son los “a mí” los que están en relación, pero en una relación que camina en el afiladísimo filo de una navaja.

“[...] Polo está bien preparado para pronunciar discursos, pero no cumple lo que prometió a Querefonte” (448d) le espeta Sócrates para añadir enseguida: *“Me parece que no contesta plenamente a lo que se le pregunta. [...] Polo se ha ejercitado más en la llamada retórica que en dialogar”* (ibídem). En efecto, lo que ha mostrado Polo es que está más inquieto por defender una posición, como si se estuviera ya en una batalla abierta, que en contestar a las sencillas preguntas acerca de lo que las cosas nos parecen ser. Este Polo no parece haberse enterado del silencio en el que el logos ha quedado con la llegada de Sócrates, pero Sócrates se lo hace saber enseguida de un modo muy directo, refiriéndose estrictamente al modo en el que ha intentado participar en el diálogo. No ha hecho falta un razonamiento lógico del tipo que sea para demostrar a Polo su postura; sólo ha sido preciso volver a susurrar para él el sonido del silencio. En el silencio brota la pregunta: ¿quién eres? que pide la respuesta: ¿a mí? (o heme aquí). Polo ha respondido: quiero ganar, quiero combatir, Yo soy por encima de cualquier otro, lo mío consiste en perseverar y aumentar mi ser todo lo que pueda. La respuesta de

Polo no ha sido directa ni ha quedado expresada en palabras, pero el silencio en el que se produce el diálogo ha mostrado en su decir que esas eran las respuestas. Más tarde Polo retomará el intento de participar en el diálogo, de demostrar que es más sabio que Gorgias y de combatir fieramente contra Sócrates. Por el momento, Sócrates ha logrado que se calle y se retire y así poder dirigirse hacia Gorgias que es quien había sido convocado por la pregunta en el silencio.

2.2. *Decir el decir por lo dicho: ¿violencia o paz?*

Comienza el primer tramo del diálogo hecho de preguntas, vocando en primera persona al que responde, buscando claridad en lo dicho bajo la claridad abierta por el decir que es el silencio de promesas de paz. Gorgias responde confiado: él es un retórico, que practica la retórica y es capaz de hacer a otros como él. Gorgias es un técnico, un auténtico experto en su arte que se llama la retórica. Como todo arte, la retórica tiene su objeto, que es hacer discursos y su dinámica que consiste en capacitar para hablar. Entonces, la retórica basa toda su actividad y eficacia en la palabra, como cualquier otra técnica. No le basta a Sócrates con esta asimilación que Gorgias realiza de la retórica a una técnica: ¿sobre qué ejerce su eficacia la retórica? Gorgias lo tiene claro: “[...] *sobre los más grandes y mejores asuntos de los hombres*” (450c?). ¿Cuáles son estos asuntos? ¿Acaso las distintas técnicas, destacando entre ellas la medicina, no se ocupan de los mayores y mejores asuntos de los hombres? Gorgias considera que esos asuntos más altos están referidos a la vida política y social de los hombres. En esta vida social, que está dada, como hemos visto al principio, en el ámbito del logos lo decisivo es procurarse la mayor libertad posible que permita dominar a los demás. Por ello, la retórica busca la eficacia persuasiva de las palabras cuyo

efecto sea ganar a los demás para la propia causa y así gozar de mayor libertad y dominio. Sócrates sigue expresando que esta persuasión es propia también de cualquier técnica, recibiendo por respuesta de Gorgias que la persuasión que la retórica persigue se dirige a los tribunales y asambleas y se detiene en la defensa de lo que es justo o injusto en cada caso. Es en los tribunales y asamblea donde se dirimen los conflictos de los hombres entre sí y por ello es muy necesario saber cómo defenderse y cómo ganar a los jueces y participantes en ella.

Llegado a este punto, en el que tanto se ha dicho, Sócrates interviene de un modo extraño. Le dice a Gorgias que todo lo que ha dicho ya lo sabía. Y si ya lo sabía, ¿por qué demonios pregunta nada? La respuesta es sencilla y al mismo tiempo maravillosa: Sócrates pregunta para que “[...] *la discusión llegue a su término ordenadamente y no nos acostumbremos a anticipar, por meras conjeturas, los discursos del otro, y, asimismo, para que puedas desarrollar hasta el fin tu hipótesis como quieras, con arreglo a tus propias ideas.*” (454bc). Podríamos interpretar tranquilamente esta intervención socrática como una de esas ironía socráticas que dejan adivinar un Sócrates que se guarda algún truco dialéctico que mostrará su poder despedazador más adelante. Prefiero, sin embargo, arriesgar una interpretación más cercana a las descripciones que hemos hecho más arriba del logos, el silencio y la pregunta y, sobre todo, tomarme en serio, sin alegorías, lo que el propio Sócrates está diciendo. Quizá Sócrates diga esto para hacer explícito que el logos de otro modo que se ha abierto en el silencio y la pregunta incluye, necesariamente, la posibilidad de que Gorgias, del que ya se saben muchas cosas y sobre todo, cómo piensa, se exprese de otro modo, diga otras cosas, haya cambiado. En el diálogo no se puede aventurar propiamente nada; hacerlo es poner ya en peligro su propia posibilidad. En el logos como guerra todo está claro y diáfano y las relaciones entre contrincantes se

producen conjeturalmente. Mientras el otro se expresa y habla, yo ya estoy preparando la línea de defensa, conjeturando cómo reaccionará, anticipando las respuestas del otro. En la guerra, las posiciones están definidas y sólo se trata de conjeturar los posibles movimientos del otro para derribarlo antes de caer. Pero en el diálogo, el discurrir del logos es de otro modo. En el diálogo, los que hablan están seriamente entregados a la temporalidad. Esto se muestra bien en el hecho de que el diálogo esté tejido por preguntas, las más importantes de ellas: ¿quién eres? y ¿a mí? Ya hemos dicho que estas preguntas hacen aparecer la interrupción del logos de la guerra por el silencio momentáneo y frágil en medio del combate. Esta interrupción, sin embargo, no es una detención del desarrollo temporal en el que se encuentran los hablantes, los oyentes, el mundo en el que se está dando el diálogo. Al contrario, la interrupción hace emerger precisamente la necesidad del tiempo para el logos. En la guerra, el tiempo se desvanece pues en cada combate y en cada defensa todo está en juego de una vez para siempre, en cada movimiento el combatiente se está jugando su vida que en la guerra sólo es posición. Todo urge en la guerra, no hay más prioridad que la de vencer. Si eso que llamamos precisamente el presente, existe, podríamos arriesgar a decir que existe gracias a la guerra, es el tiempo de la guerra. El presente es capaz de acabar con cualquiera de las formas del tiempo pues las devora en su seno: no hay futuros para el combatiente, ni siquiera cuando cesen las hostilidades; la guerra habitará en él para siempre. Pero tampoco hay pasados, de poco importa que la trinchera o el campamento se pueda decorar y hacerlo propio llenándolo de fotografías de las personas amadas o de objetos que recuerden que hay un mundo más allá de la guerra. La trinchera no sólo es defensa sino posición de avance, por lo que se tragará consigo todos los recuerdos; el campamento, por

definición, es tránsito hacia otra parte. La guerra es puro presente y pura repetición de sí en cada instante.

Pero el logos de otro modo que es el diálogo abre la temporalidad como algo en el que cabe los antes y los después, haciendo de los ahora, que son el diálogo, algo más que el instante que se reitera o que se repite. No, el ahora estará distendido, dura mientras dura el diálogo pero su duración lo es del movimiento que va de los antes hacia los después. La nota esencial del diálogo en relación con los tiempos es que los antes y los después están entregados a la novedad que el ahora del logos de otro modo que ha abierto el silencio y la pregunta, imprime en ellos. Antes de Sócrates ya sabíamos de que iba el juego de la guerra del logos; la irrupción de Sócrates traumatiza el esquema, lo saca de sus casillas, abre la posibilidad de que los antes sean de otro modo y de que los después ocurran novedosamente. Si Sócrates hubiera preguntado a Gorgias al modo en el que se pregunta en la guerra, es decir, como estrategia de derribo del otro, de ganar su posición, esta intervención sería una auténtica broma. Pero como Sócrates pregunta en el logos de otro modo (*diálogo*), la intervención es tan seria que al lector le produce un efecto cómico. Su seriedad reside en que toma en serio la apertura de los tiempos operada por el silencio y la pregunta. Una apertura de los tiempos que parece significar la suspensión del ser. Esta apertura de los tiempos supone la posibilidad de que Gorgias comparezca de otro modo, sea nacido por segunda vez, a una vida distinta que la del que vive en plena guerra. Pero claro, esta apertura sólo se produce en la pregunta, sólo se produce por un momento, el que se sostiene entre los signos de interrogación. Quizá Gorgias aparezca por fin tan solo como otro que se describe esencialmente como *¿A mí?* y no como posición de ser, como identidad dura que quiere prevalecer. Y quizá aparezca porque así es como se

aparece en el logos de otro modo que es el diálogo. Sin embargo, y hasta este momento, Sócrates confirma con Gorgias lo que ya todos sabíamos sobre Gorgias. El asunto se pone muy difícil, pues mientras que Sócrates debe mantenerse firme, en la firmeza del que se mueve porque es pura pregunta, en el ámbito abierto por el silencio y la pregunta, Gorgias afirma de sí mismo que prevalece en el ser que se sabía de él, que dice lo mismo que dice en el logos de la guerra. ¿Cómo se va a mantener, entonces, el diálogo si el asunto se pone tan espinoso? ¿Cómo van a convivir la temporalidad de los antes y los después (del poder nacer de nuevo) junto a la solidez devoradora del presente de la guerra? Asistimos, entonces, al primer movimiento de una violencia que se irá acrecentando a medida que avance el diálogo. Las cosas pintan mal para Sócrates pues la fragilidad está de su lado.

2.3. Esperanza y diálogo

Pero no todo está perdido pues Gorgias admite seguir el procedimiento socrático de la pregunta y la respuesta. Veremos a dónde puede conducir, toda vez que Gorgias se mantiene a sí mismo en el logos de la guerra. Había quedado claro que la retórica busca, mediante el dominio de la palabra, persuadir en los tribunales y asambleas para así ganar mayor libertad y dominio sobre la ciudad. Más clara no puede aparecer la vinculación entre retórica y violencia. Pero la descripción puede llegar todavía más lejos, pues Gorgias admite que la retórica puede dominar todas las artes y pone el sencillo ejemplo del orador que convence a un enfermo de que tome la medicina sin saber ni un ápice de ella. El médico, sabio en las cuestiones de salud, sin embargo es incapaz de producir persuasión con sus argumentos científicos. Gorgias tiene una confianza ilimitada en el poder de la retórica aunque admite que debe tener

un límite. Dado que la retórica se ocupa de la justicia, por encima de todo, sólo debe ser usada para la defensa propia y contra los enemigos. La retórica hay que usarla bien, lo que consiste en procurar prevalecer cuando la vida de uno esté siendo amenazada por otros en los tribunales y asambleas. Gorgias lo tiene claro: el logos es guerra que en cualquier momento te puede alcanzar y la retórica es el arma de defensa más eficaz. Mientras que la guerra no te alcance lo que uno debe procurarse son las armas para cuando ésta llegue, de tal manera que la guerra es perpetua, está siempre. ¡Este Gorgias se empeña en confirmar lo que todos parecían saber! Pero lo grave es que lo confirma en el logos que se produce de otro modo, en el logos que promete la paz. La violencia reaparece en el logos de la paz y pronto Sócrates se ve obligado a hacer el esfuerzo de decir el decir para que se muestre esta violencia que empieza a anunciar la posibilidad de que este logos que se abrió en la pregunta quede arrasado. ¿Qué dice Sócrates una vez que Gorgias se confirma a sí mismo en las creencias verdaderas que sostiene y que implica mantenerse en el logos de la guerra?

“Supongo, Gorgias, que tú también tienes la experiencia de numerosas discusiones y que has observado en ellas que difícilmente consiguen los interlocutores precisar el objeto sobre el que intentan dialogar y, de este modo, ponen fin a la reunión después de haber recogido y expresado recíprocamente sus pensamientos. Por el contrario, si hay diferencia de opiniones y uno de ellos afirma que el otro no habla con exactitud o claridad, se irritan y se imaginan que se les contradice con mala intención, y así disputan por amor a la victoria sin examinar el objeto propuesto en la discusión. Algunos terminan por separarse de manera vergonzosa, después de injuriarse y haber dicho y oído tantas ofensas que hasta los asistentes se indignan consigo mismo por haberse prestado a escuchar a tales personas. ¿Por qué digo esto? Porque ahora me parece que tus palabras no son consecuentes ni están de acuerdo con las que dijiste

al principio sobre la retórica. Sin embargo, no me decido a refutarte temiendo que supongas que hablo por rivalidad contra ti y no por el deseo de esclarecer el objeto de nuestra discusión. Por tanto, si tú eres del mismo tipo de hombre que yo soy, te interrogaré con gusto; si no, lo dejaré. ¿Qué clase de hombre soy yo? Soy de aquellos que aceptan gustosamente que se les refute, si no dicen la verdad, y de los que refutan con gusto a su interlocutor, si yerra; pero que prefieren ser refutados a refutar a otro, pues pienso que lo primero es un bien mayor, por cuanto vale más liberarse del peor de los males que librar a otro; porque creo que no existe mal tan grave como un opinión falsa sobre el tema que ahora discutíamos. Por lo tanto, si dices que también tú eres así, continuemos; pero si crees que conviene dejar la conversación, dejésmola ya y pongámosle fin.” (457c-458b)

Sócrates le ofrece seriamente a Gorgias, antes de que el asunto entre en derroteros violentos, abandonar el diálogo, pues las exigencias de éste, que tienen que ver con el silencio, las preguntas, la posibilidad de la paz, la suspensión del ser que quiere prevalecer no parecen adecuarse a los discursos mantenidos por Gorgias acerca de la retórica. Este ofrecimiento está basado en la experiencia muy común de cualquiera si atiende a muchas de sus conversaciones. Éstas se producen en y por el amor a la victoria y nada más. No se trata de fijar de qué se está hablando y de intercambiar recíprocamente (¡de nuevo los tiempos!) las creencias que mutuamente se sostienen. Se trata de ganar al otro, de prevalecer sobre él, por lo que todas las preguntas son interpretadas capciosamente, como estrategias que pretenden derrotar al otro y por ello provocan irritación y enfado. Lo que empezó como guerra termina como tal, con los hombres separados, injuriados y heridos. Sócrates se pregunta si es así como se está desarrollando la discusión mantenida con Gorgias hasta el momento, pues le está empezando a dar la impresión de que Gorgias no habla con amor por saber de aquello de lo que se está hablando,

sino por amor a la victoria. Pero esto, Sócrates sólo lo sabe por lo que ha dicho Gorgias, que en principio no han sido más que definiciones de lo que es la retórica. Si realmente Gorgias sigue confirmando que esas creencias verdaderas lo confirman a él como tal, Sócrates ve con claridad que Gorgias habla con él por amor a la victoria y que el deseo que mueve toda su participación en el logos de la paz no es más que deseo de vencer. No es sólo que lo que haya dicho Gorgias sobre la retórica revele lo que Gorgias es. Lo que está ocurriendo es que Gorgias, que ha admitido entrar en el logos del silencio como aquel *A mí* invocado por Sócrates, suspendido en su ser, sin embargo se mantiene en el ser que había quedado suspendido porque en este logos que es el diálogo mantiene intacto e inamovible (hasta el momento) que las creencias verdaderas que sostiene le confirman como tal.

Sócrates, además, ha visto una línea débil en el argumento de Gorgias pero no quiere lanzarse a examinarla si Gorgias se va a mantener en el diálogo por amor a la victoria. Sólo se animará a refutarle si Gorgias admite ser un hombre como lo es Sócrates: un hombre al que le gusta que le refuten. Es decir, un hombre que está en la pregunta, en el silencio, en el logos de la paz, en el lugar en el que precisamente se sabe ignorante y se abren para él los tiempos de la posibilidad de buscar y encontrar con otros aquello que el alma anhela: la paz, que no tiene la forma de prevalecer ni conservar el propio ser. Este hombre, además, no se juega su propio ser en el diálogo, antes bien se está jugando al otro, que le invoca a responder *¿A mí?* En eso consiste la urgencia de su respuesta que está como fuera del tiempo y en eso consiste la paciencia de su respuesta que está implicada con el tiempo. Sócrates sólo puede ser refutado por el otro, sólo puede ser salvado por el otro, sólo puede ser ya por el otro. El otro que está más allá del ser. ¿Eres Gorgias un hombre como yo? ¿Pero no es esta la

definición misma de lo humano, este anhelo de paz que sólo puede ser relación con el otro? Atendamos a la tensión del momento: el silencio está a punto de romperse, pues los derroteros por los que Gorgias se ha dirigido han resquebrajado sus finas paredes. Gorgias puede responder que no es un hombre como Sócrates, ¿pero no sería esto responder que no sería un hombre? ¿No hay un pudor elemental, un sentimiento moral que indica que uno no sabe si es hombre como Sócrates pero al menos está lleno de admiración y de deseos de ser hombre de esa manera? ¿Quién hubiera contestado negativamente a Sócrates sin mostrar unas dosis altísimas de impudicia moral rayana, precisamente, en algo más acá o más allá de lo humano? Gorgias dirá que sí, que él se conduce como lo hace Sócrates. Puede que haya sido el elemental pudor moral, que luego le reprocharán Polo y Calicles, el que ha movido a Gorgias a responder así. Si así fuera, no todo está perdido, pues este pudor, este temor reverencial que funciona al mismo tiempo como resorte y restricción mantiene a Gorgias en el logos de la paz. Podría ser, sin embargo, como quizá se acabe mostrando más adelante, que Gorgias dice que sí, desgraciadamente, por amor a la victoria, siendo el pudor que le ha retenido algo corrompido ya en su raíz. Resulta difícil decidir entre ambas posiciones y de hecho la estancia en el logos de la paz impide la decisión: ¿y si es cierta la afirmación de Gorgias? ¿Cómo saberlo si no es corriendo el riesgo de seguir el diálogo? Pero el diálogo sigue bajo el signo del riesgo que ya está explicitado. Gorgias ha afirmado ser un hombre al que le interesa ser refutado, veamos si es cierto, porque una de las cosas de las que presume Gorgias es que es capaz de defender cualquier causa sin que le refuten.

2.4. La decepción del diálogo

El diálogo continúa y se dirige hacia el examen de que la retórica sea una enseñanza, cuestión que estaba así establecida por Gorgias desde el principio del diálogo. ¿Qué enseña la retórica? A producir persuasión sobre la multitud, que siempre es ignorante. No porque esté conformada por ignorantes; los muchos es un modo de ser de cada individuo. Los muchos son el individuo que se comporta políticamente como si fuera miembro de una multitud, como si él no poseyera la singularidad peculiarísima del A mí que muestra el logos del diálogo. La retórica pretende persuadir a los muchos acerca de la justicia pero como esos muchos son ignorantes no es preciso que sepan lo que es la justicia para persuadirles. ¿Cómo es posible, entonces, que la retórica enseñe nada? Gorgias, que no advierte la trampa que le tiende Sócrates, admite que el retórico sí sabe qué es lo justo, lo bello, lo bueno, sí sabe lo que es la virtud y así se lo enseña a quienes aprenden de él. Al mismo tiempo, Gorgias también admite que si el que aprende un arte se convierte en artesano de él, el que conoce la justicia se debe convertir él mismo en justo. Siendo esto así, ¿cómo es posible que haya retóricos, que en palabras de Gorgias, no hagan un uso justo, adecuado, bello o bueno de la retórica? O bien todos los oradores son justos porque saben lo que es la justicia o hay oradores injustos que no han aprendido aquello que enseña la retórica, por lo que la retórica no da aquello que promete. Son evidentes los deslizamientos argumentativos que aquí se producen; el más importante es el salto que hay del ámbito de las técnicas al ámbito de la justicia, que no parecen ser ámbitos iguales. Pero esta diferencia, que la ha marcado precisamente el logos de la paz, le ha pasado desapercibida a Gorgias, de hecho, la ignora por completo. Considera que la retórica es una técnica igual que cualquier otra pero con unos efectos mucho más deseables:

mayor libertad y poder político para aquel que la domina. Sócrates no puede sostener esta tesis, toda vez que su posible apariencia de sabio, siempre en cuestión, está enraizada en el logos de la paz que se está practicando una vez más y en él, su aparecer es en cuestión, su ser suspendido, a la espera, en búsqueda anhelante. Pero Gorgias la sostiene y sucumbe, cae, es refutado. Pero Polo, el terrible Polo, no deja que Gorgias reconozca o no que ha sido refutado. Si al principio del diálogo era el antes el que quedaba sometido al enigma de la elipsis, ahora es el después el que queda en esa sombra. Volverá a aparecer Gorgias, esta vez animando a Calicles a dialogar con Sócrates, en la misma ambigüedad con la que ya ha aparecido: ¿serán esos ánimos fruto del deseo de aclarar lo que está preguntado o más bien de ver cómo sucumbe Calicles por puro amor a la victoria?

3. La ambigüedad interior y la desconfianza del logos

Por fin Polo puede irrumpir en el diálogo como lleva deseando desde que éste ha comenzado. Sabemos ya que su pretensión está vinculada al amor a la victoria mucho más que a cualquier otro amor. Polo quiere exhibirse, que es lo apropiado en el logos de la guerra y ahora que el maestro parece haber sido vencido, es el turno del aspirante a retórico y sofista. Sin embargo, lo decisivo de esta irrupción no reside en ella misma, sino en el modo en el que se produce. Recojamos las palabras del propio Polo:

“¿Qué dices Sócrates? ¿Tu opinión sobre la retórica es la que acabas de expresar? ¿Crees que puedes sustentarla porque Gorgias haya sentido vergüenza en concederte que el orador no conoce lo justo, lo bello y lo bueno, y haya añadido a continuación que enseñaría esto al discípulo que se le presentara sin conocer esto? Y quizá a consecuencia de esta concesión, se ha

producido cierta contradicción; esto es lo que te deleita, y tú mismo conduces la discusión a semejantes argucias...; pero ¿quién será capaz de negar que conoce la justicia y puede enseñarla a los demás? Conducir los discursos hasta este punto es mucha grosería.” (461b-c)

El primer efecto de estas palabras de Polo es que Gorgias queda salvado de la refutación a la que se había avocado ya que Polo interpreta sus palabras desde un plano que no había todavía aparecido claramente en el diálogo. Sócrates ha conducido los discursos, de un modo bien grosero según piensa el delicado Polo, hasta donde los ha conducido porque Gorgias no ha sido capaz de reconocer algo públicamente, se ha muerto de vergüenza. Lo que no ha reconocido es que el retórico no conoce nada de lo justo ni de lo bello ni de lo bueno y que, por tanto, no enseña a nadie nada de estas cosas. Gorgias ha admitido que conoce lo justo y que lo enseña al mismo tiempo que acepta que haya retóricos injustos que aprendiendo lo justo no lo sean ellos mismos. Si Gorgias hubiese sido sincero, si en vez de atribuirse lo que no es hubiera dicho la verdad de lo que es un retórico, la refutación socrática no se hubiera producido. Pero al admitir que la retórica tiene algo que ver con la justicia, Gorgias se ha visto obligado a quedar bien; como si la sola mención de la justicia llenará a los hombres de cierto pudor que los obligara a sentirse vinculada a ella. Sin embargo, a Gorgias le ha pasado algo más grave: la aparición de la justicia, algo tan divino en la tradición que inauguró Solón, le ha conducido a la asombrosa y ridícula afirmación de que él la conoce y la enseña: ¿quién se atreve a decir que no enseña la justicia si ha aceptado previamente que la conoce? No sabemos por qué Gorgias se habrá dejado llevar por la vergüenza, quizá ha pensado que estaba más cerca de la victoria si lograba mostrar que su oficio estaba vinculado a la justicia. Pero le ha ocurrido lo contrario: aceptar lo que no puede ser aceptado le ha conducido a la refutación.

¿Quién será capaz de negar que conoce la justicia? Ahí tenemos a Sócrates que lo niega hasta en el último suspiro de este diálogo y que afirma su determinación de buscar cada día no cometer injusticia.

Polo, entonces, hace emerger el mundo de las emociones y los sentimientos como un estrato todavía no explicitado del logos. Un estrato que, oculto (u ocultado), sin embargo puede estar gobernando los discursos de los que participan en él. Quizá es pronto histórica y literariamente para llamar a esto interioridad, aunque su desarrollo culminará en esta compleja noción de lo interior. El logos se complica enormemente pues la disputa se traslada al interior mismo de aquel que sostiene los discursos. Sobre esta disputa, además, no se tiene claridad inmediata ni se sabe con certeza qué eficacia ejerce sobre la acción y la palabra que está a la vista, ni siquiera se sabe cómo ejerce tal eficacia. Casi siempre son los demás los que hacen notar algo de estos movimientos interiores, que toman la forma extraña de emociones y sentimientos. Pero este hacer notar los otros lo interior de uno puede revestir una violencia extraordinaria: la violencia del que interpreta desde el exterior, la violencia del que cree saber mejor que uno lo que a uno mismo le está pasando. La sinceridad y la confianza, entonces, se convierten de ingredientes del logos en problemas. En la guerra todo está permitido y por ello mismo todo es posible y esperable: la mentira, la manipulación y el dominio interior del otro. Toda guerra necesita del espionaje; necesita un ojo que pueda mirar dentro del enemigo para saber cuáles son sus verdaderos puntos débiles y fuertes. El espía es el artista supremo de la ocultación pues sabe cómo ocultarse para que lo oculto, la verdadera realidad del contrario, se muestre y aparezca. Claro que el espía, como Polo, parte ya de la afirmación de que lo interior y lo exterior se diferencian radicalmente. ¡Ay si tuviéramos el anillo de

Giges que hace invisibles a los hombres! Este anillo, auténtico anillo de poder, mostraría a las claras de que están hechos los hombres: deseos insaciables, envidia, ambición de poder y pasión por el asesinato. Es el logos en el que todos están el que establece límites, arbitrarios y convencionales, aprovechándose de la ambigüedad de sentimientos tan básicos como la vergüenza y el pudor. Pero si se pudiera desnudar a cada hombre y mirarle en su intimidad más interior no encontraríamos más que un animal violento, asustadizo y que espera agazapado en la noche, en la que todos los gatos son pardos, para salir a cobrar sus presas.

El amor a la victoria, que estructuraba el modo en el que Gorgias se ha conducido en el diálogo con Gorgias, se complica. Pues este amor no es sólo la expresión exterior en la que nos lo encontramos, sino que está enraizado en un complejo interior de emociones y sentimientos del cual sólo se nos muestra una parte externa sintomática, pero no plena. El asunto se le pone aún más espinoso a Sócrates. No sólo tiene que lidiar con interlocutores que asumen estar en el logos de la paz pero que a cada paso están saliéndose de él. Ahora se enfrenta a que el logos, sea cual sea, está entregado pasivamente a cierta fuerza interior de deseos que lo dominan y que, precisamente, invitan a desconfiar de todo dicho y de todo decir pues éstos van a ser más bien un juego de ocultaciones. El logos ahora es un campo minado y cada paso que se da en él puede destrozar partes del cuerpo indispensables para la vida e incluso acabar con la propia vida. ¿Cómo vigilar ahora esta suerte de insinceridad presente en el logos y en los discursos de los allí presentes? ¿Con quién hablar si aquel con el que se está hablando no es más que un fenómeno contingente de unas fuerzas inconscientes que lo dominan? Siendo así las cosas, bien parece que lo mejor es convertirse lo antes posible en un buen retórico, en alguien capaz de

construir y decir discursos que le salven de las fuerzas destructivas de los demás y que permitan, precisamente, que sea el propio poder lo que prevalezca. Ahora Sócrates tendrá que vigilar más frentes que aparecen con nitidez en medio de su modesta pretensión de decir de otro modo, de un logos de otro modo que ha abierto la posibilidad misma de lo imposible: la paz. Esta vigilancia, además, se debe dirigir también sobre sí mismo, por si a cada paso hay alguna fuerza sentida en el ámbito de su interioridad que puja por dominar el espacio completo del logos.

3.1. Diálogo y violencia

Así están las cosas y lo primero que tiene que aguantar Sócrates de Polo es la insidiosa pregunta de si es cierto que el discurso que está empezando sobre la retórica es lo que piensa. Polo quiere a un Sócrates que sea posición, identidad pura, repetición de sí mismo y prevalencia en el ser: quiere un auténtico competidor que esté frente a él. Pero es que el logos de la paz se conduce de otra manera, en otro modo de la temporalidad, con el ser suspendido por los tiempos del logos. Sócrates admite que Polo le corrija, si es que hay algo en lo que se haya equivocado, pero le pide que cumpla al menos con una condición: *“Reprimir, Polo, el afán de pronunciar largos discursos, como intentaste hacer al principio de esta conversación”* (461d). Sócrates está dispuesto a hablar con quien sea, siempre y cuando sea posible mantenerse el mayor tiempo posible en el logos abierto por el silencio y la pregunta. Esto no es posible si Polo sólo quiere pronunciar largos discursos, en el que despliegue toda su identidad que puja, precisamente, por mostrarse en su poder. Polo se queja, como es natural, pues probablemente no sabe hacer otra cosa que largar grandes discursos y su queja se realiza desde una petición de respeto a su libertad de hacer los discursos

como quiera. Pero Sócrates tiene claro que esta condición hay que mantenerla firme si quiere seguir en esta vida que consiste en examinar cada día la acción buscando no cometer injusticia. Sus palabras son claras y reveladoras:

“Sufrirías un gran daño, excelente Polo, si habiendo venido a Atenas, el lugar de Grecia donde hay mayor libertad para hablar, sólo tú aquí fueras privado de ella. Pero considera el caso contrario: si tú pronuncias largos discursos sin querer responder a lo que te pregunte, ¿no sufriré yo un gran daño si no se me permite marcharme y dejar de escucharte? Si tienes interés en la cuestión que hemos tratado y quieres rectificarla, pon de nuevo a discusión, como acabo de decir, lo que te parezca; pregunta y contesta alternativamente, como Gorgias y yo; refútame y permite que te refute. Tú afirmas, sin duda, que sabes tanto como Gorgias, ¿no es así?”
(461e-462a)

Parece extraño que un discurso dicho al modo retórico pudiera producir algún daño o violencia en Sócrates; incluso todavía parece más excéntrico que Sócrates afirme que no se puede retirar de un largo discurso porque no se le permite. El daño que produce un largo discurso está en relación con el hecho de que sea el logos de uno en el que no puede ni debe participar otro. Esto, a pesar de que todo discurso, aunque sea monólogo se dirige siempre a algún otro. Pero el modo retórico de conducirse en el logos busca, precisamente, que el otro no forme parte del logos más que como enemigo al que hay que vencer. Este combate se debe realizar por turnos de largos discursos en los que cada uno trata de vencer al contrario ganándose al público a su favor. Es imprescindible para que el combate sea justo que se respete cada turno sin interrupciones ni preguntas. Finalmente, si uno participa del combate no puede marcharse en medio de la contienda: o vence o es vencido.

Sócrates considera que este modo de conducirse sólo produce daño y un dolor que afecta al corazón mismo de la supuesta libertad política de la que goza como ciudadano de Atenas, la ciudad del logos. Esta libertad política se desarrolla en toda su plenitud si los asuntos de los hombres se discuten de otro modo: preguntando y respondiendo, abiertos todos los interlocutores a la posibilidad de ser refutados y de refutar. He aquí un decir, el diálogo, cuyo daño –la refutación propia- es un bien deseable para el hombre libre. El vencido lo será por la verdad misma que es capaz de mostrarse en este pequeño tramo del habla y en esa derrota hallará su contento y el posible comienzo de una nueva búsqueda.

En el dialogo es posible, como Sócrates le dice a Polo, *poner de nuevo a discusión*. Los hablantes pueden empezar otra vez pues nadie ha quedado vencido en el sentido en el que la guerra lo busca. La refutación, entonces, es como nacer de nuevo. Se abre la posibilidad misma del bien en cada momento del diálogo. Una posibilidad que se las tendrá que ver con creencias y hábitos bien arraigados, pero que sólo en el diálogo ha sido capaz de mostrarse como posibilidad real para cada hombre. En cierto sentido, Sócrates considera que en el diálogo cada momento está ya listo para el bien o es una posibilidad para que el hombre se precipite en los abismos de la violencia. Cada momento reclama al hombre entero aunque, en el mismo tiempo, abre el momento siguiente también como posibilidad radical. De este modo se distienden los tiempos, invitando a los hábitos y las formas de vida, aunque pidiendo un modo de vivir más audaz, más arriesgado, más entregado a los tiempos y al otro. En el diálogo, por tanto, se abre el tiempo de tal modo que permite que entender que el final no es lo que está al final de la línea, si no el cumplimiento íntegro de lo

que está prometido en cada instante, el parto definitivo de la vida que anida en cada momento.

3.2. La violencia del adulator

Llega así Sócrates a la discusión acalorada con Polo acerca de la verdadera naturaleza de la retórica, hecha toda ella de violencia y de todas sus sutiles y educadas modificaciones. La retórica es adulación, porque vincula el logos a determinados ingredientes del mundo emocional que ya había abierto Polo en su intervención inicial. De este modo, la retórica es una práctica que adula la parte del hombre que gusta de ser adulada. Para adular el retórico tiene que saber qué lo que debe ser adulado en los hombres. De este modo se pone un poco más claro que el retórico busca el poder que le puede propiciar la fama en medio de la ciudad con independencia de la justicia de aquello que defiende públicamente. Tendrá, entonces que defender que es más feliz el hombre que comete injusticia y no paga por ello. Esto está en contra de la conocida tesis que defiende Sócrates: es preferible padecer injusticia que cometerla.

Ante estos ataques francos de Sócrates, Polo se defiende atribuyéndole pensamientos y deseos interiores inconfesados (*468e passim*). De este modo, Polo, sin darse cuenta prueba lo que Sócrates acaba de afirmar: que el retórico sólo busca adular, como él ahora, que se dirige a la supuesta dimensión de Sócrates dispuesta a darle la razón. Sócrates no sabe si tales dimensiones existen por lo que la única prueba que puede aducir en contra del argumento de Polo es el desarrollo del diálogo en el que están. Sin embargo Polo no va admitir esta forma de prueba que se remite al examen directo de lo que está ya ocurriendo entre ellos. Entran así en una espiral: Polo amenaza a Sócrates con

una refutación infantil basada en el ejemplo de Arquelao. Pero a Sócrates no le puede valer el ejemplo: *“no lo sé; no he tenido trato con él; no sé en qué grado de instrucción y justicia está”*. ¿Cómo admitir el ejemplo del tirano homicida y disoluto de Arquelao como hombre feliz? Y las razones que da Sócrates para rechazar la prueba no tienen que ver, en primera instancia, con las reprochables acciones de Arquelao, sino con que no se puede traer como testigo o prueba al diálogo a alguien que no puede dar cuenta por sí mismo de su propia vida. No ha habido, por tanto, una relación con Arquelao estructurada como de otro a uno, por lo que el argumento de Polo no es refutador, incluso es puramente infantil. Es Polo el que debe aducirse a sí mismo como prueba; de este modo se habrá producido un auténtico diálogo, un auténtico examen de la propia vida.

Pero la defensa de Polo ante los cada vez más convincentes, aunque difíciles de asumir vitalmente, argumentos de Sócrates, sigue siendo la misma: *“Piensas como yo digo, aunque no lo reconozcas”*. Siempre el mismo argumento: todo lo que ocurre en el logos en realidad es puro disimulo. La verdad está por detrás, o antes o por debajo de. Sócrates en el habla no es Sócrates, es un simulacro de sí mismo, un espectro. Pero Sócrates continúa su defensa argumentando que el testimonio de uno es el que vale y que él está diciendo lo que nadie se atrevería a decir: *“es peor cometer injusticia que padecerla y salir impune de ella”*. ¿Quién se expone en el logos con semejante debilidad y fragilidad? ¿En dónde reside la fuerza de su discurso? En el testimonio que presta de sí mismo en el diálogo con otro. Este testimonio de Sócrates quedará confirmado cuando muera ajusticiado al elegir antes padecer una injusticia que cometerla.

Todo termina para Polo con el discurso de Sócrates de la buena retórica, es decir, del hablar con otros que consiste, en realidad, en confesión y acusación.

4. El logos y la diferencia entre hombres

El diálogo ha llegado a un punto ridículo e insoportable y Calicles no puede aguantarlo más. Su irrupción es indirecta (480c) pues le pregunta a Querefonte si Sócrates dice en serio o en broma lo que ha dicho acerca de la retórica, del poder, de la justicia y de la injusticia. Parece que Calicles interviene medio en broma, pero enseguida notamos que está verdaderamente escandalizado por las palabras de Sócrates y por su modo de conducirse en todo el diálogo, atreviéndose a decir las cosas que está diciendo.

A Calicles le preocupa que Sócrates diga en serio que es peor cometer injusticia que padecerla y que es todavía peor cometer injusticia y salir impune que cualquier otra cosa, porque si Sócrates se presenta a sí mismo en el logos del diálogo como aquel que sostiene estas creencias, estamos, al decir de Calicles, delante de un pseudo-hombre, de alguien en el que su naturaleza se ha corrompido. Esto ya es algo muy serio. Admitamos que en el diálogo se suspende el ser y la identidad, pero es impensable que quede suspendida la naturaleza humana que domina en todo hombre y que se manifiesta en parte, como muy bien ha hecho ver Polo, en la ambición de poder y dominio sobre los otros. Esta naturaleza humana, sin embargo, es desigual en cada hombre dividiéndoles en fuertes y débiles. Si Sócrates se sostiene a sí mismo en esas creencias, Sócrates está como fuera de la naturaleza. Sólo puede entonces, estar hablando en broma o jugando a un juego de niños.

La respuesta de Sócrates es extraordinaria pues después del arrebató violento de Calicles le refiere al amor, como queriendo dar a entender que hay otro modo muy plausible de entender la naturaleza humana. En todo hombre hay un mismo *pathos* aunque se exprese de diferente modo. Todo hombre es amor y el amor es de algo aunque no todo hombre vive el amor del mismo modo, ni todo hombre ama lo que es digno de ser amado. De hecho, Calicles muestra que su amor se dirige a lo que cambia y dice en cada caso algo distinto, mientras que el amor socrático se dirige hacia lo que es uno y permanece. Para Sócrates aquello que permanece es aquello que se le señala al *A mí* en el logos de otro modo, la paz. La paz es aquello que permanece, que es uno; unidad que no significa necesariamente la identidad que se reitera y se repite, que pone todo en movimiento para que todo está quieto en ella. Esta paz lleva al *A mí* hasta su cumplimiento en la acogida definitiva del otro que le convoca en el silencio y en la pregunta. La paz, en definitiva, que es una y permanente pero que mantiene en su seno la diferencia *A mí*-otro en la que se señala. ¿Se estará refiriendo a esto Sócrates en esta intervención sobre el amor? ¿Le estará diciendo a Calicles que hay algo en su modo de entender “lo necesario”, “lo natural” que violenta la realidad misma de lo singular que comparte una estructura común? ¿No estará diciendo Sócrates que todos los hombres son iguales, mientras que la línea de ataque de Calicles se dirige precisamente a fundar que los hombres necesariamente son desiguales y que esa desigualdad necesaria debe prevalecer en su organización social y en su conducta política?

Sócrates, entonces, no juega más que el serio juego de la filosofía sin buscar el aplauso de los muchos, sino buscando, precisamente, aquello que es uno y que permanece. Calicles comienza a insultar a Sócrates, le llama orador popular, le acusa de jugar con las palabras y los razonamientos y de conducir todo a

extremos que enfadan a cualquiera. Los que hablan con Sócrates pronto se ven presas de sus argucias y aceptando lo que no aceptarían si fuesen plenamente sinceros consigo mismos y mostraran todas las cartas encima de la mesa. Ni Gorgias ni Polo han sido capaces de ello: se han muerto de vergüenza y todo, porque Sócrates ha llevado el asunto hasta el terreno de la justicia y sus interlocutores, atemorizados, no han querido dar la imagen de injustos e inmorales ya que ésta va en contra claramente de sus intenciones de ganar fama y dinero entre los asistentes.

Pero Calicles está hecho de otra. Él tiene un secreto que todavía no ha salido a la luz pero que lo va a expresar sin miedos ni tapujos delante de aquel pequeño, frágil y poco agraciado hombre que es Sócrates ante el que tiemblan todos los que entran en diálogo con él. Y lo va a hacer en forma de discurso, desde luego que con técnicas retóricas, pero sin intenciones encubridoras. Calicles quiere que todo salga a la luz y que todo lo dicho por él refleje netamente, no sólo lo que él afirma creer, si no a él mismo en todo el despliegue de su poder.

4.1. Las dos violencias: la ley y la naturaleza

Y su discurso no puede seguir más que por la ya clásica distinción entre ley (*nomos*) y naturaleza (*physis*). Lo que muestra la naturaleza en todas partes es que es justo que el fuerte tenga más que el débil y que el poderoso sea más que el que no lo es. Por tanto lo más vergonzoso será sufrir injusticia. Sin embargo, lo que llamamos ley, que es algo establecido por los hombres, muestra que lo más vergonzoso es cometer injusticia. Pero esta norma no es más que los frutos de la convención de hombre débiles que aterrorizan a los fuertes y capaces debilitándolos a través de la educación. Tendrá que surgir un varón de

naturaleza adecuada que acabará con la ley y hará que resplandezca la justicia de la naturaleza. Este varón, por supuesto, estará más allá de lo que ningún hombre haya conocido hasta ahora. Para que tal varón llegue es necesario dejar de filosofar y dedicarse a las cosas de mayor importancia que consisten en saber cuáles son las leyes, costumbres y discursos de los hombres. Lo más decisivo es convertirse en un experto en los asuntos humanos, en sus placeres y pasiones para así poder dominarlos y dejar que aparezca el nuevo hombre natural. La filosofía, el interés por el bien, la verdad, la belleza son cosas para jóvenes pero no para adultos. Los filósofos merecen ser azotados por vivir ocultos en los rincones hablando con unos pocos sobre cuestiones que a ningún adulto de bien importan. El adulto que es filósofo no sabe defenderse y, por tanto, es un género de vida que debilita la vida humana. La crítica de Calicles a Sócrates es amarga y violenta aunque pone a la luz aquello de lo que estaban hablando Gorgias y Polo sin ser del todo sinceros: la vida humana es lucha de los hombres entre sí y en esa lucha ganarán aquellos que mejor sepan defenderse de la amenaza que es todo hombre.

La respuesta de Sócrates no se hace esperar y se alegra de que por fin esté claro aquello de lo que se estaba hablando en todo momento: ¿cómo se debe vivir? Sócrates incluso le valora a Calicles que parezca poseer tres características necesarias, aunque no las únicas, para llevar una vida buena. Estas tres características se refieren, además, al mundo de las relaciones: conocimiento, simpatía y libertad para hablar. Sin esta tríada será difícil que cualquier diálogo pueda llegar a alguna parte. Parece que Calicles muestra eso, aunque vinculado a un discurso demoledor y, en definitiva, a una idea de felicidad, de plenitud y de placer.

4.2. Controlar el logos, lograr el placer

Comienza así esta parte importantísima del diálogo en la que se discute si el bien es el placer. Esta discusión comienza volviendo a establecer la noción de justicia que considera Calicles (y Píndaro) identificando la justicia con la naturaleza: es justo el poderoso y el poderoso es el mejor y el más fuerte. Tal definición, en la fina lógica socrática, es muy insatisfactoria ya que la multitud es más fuerte y por tanto más poderosa y mejor. La multitud considera que parece mejor conservar la igualdad y que es peor cometer injusticia que sufrirla. Calicles, ante el argumento capcioso pero eficaz de Sócrates se enfada (489c) y se muestra ya sin tapujos: acusa a Sócrates de jugar, de no hablar en serio, de comportarse como uno niño. Sócrates, con paciencia, ironía y algo de sorna le pide que le trate con dulzura, a lo que Calicles responde con más enfado.

Pero el diálogo continúa y Calicles pide que se le deje volver a definir quiénes son los más fuertes: serán los más aptos. Pero esto pide algo más de aclaración: el más apto será el de mejor juicio, es decir, el *phrónimos*. Calicles se vuelve a enojar (490c) porque Sócrates le pide mayor aclaración, comparando la definición de Calicles de los más aptos con los que son más aptos en el terreno de la técnica. A pesar del enfado, que ya es evidente y que empieza a dominar toda la escena, Calicles todavía está dispuesto a afirmar que los mejores son los que poseen mejor juicio para el gobierno de la ciudad. Éstos tendrán que ser, además de juiciosos, valientes y capaces de dominar a otros y de dominarse a sí mismos. Este *phrónimos*, por tanto, será juicioso y atemperado. El escándalo crece para Calicles: ¿cómo es posible que Sócrates lleve el asunto a la conclusión de que los más aptos son los imbéciles atemperados y juiciosos y que esos son los que deben dominar sobre el resto? La naturaleza, si no está

enferma e idiotizada en uno mismo, ordena que los deseos se hagan tan grandes como sea posible. Cualquier represión detiene la fuerza de la naturaleza. Será fuerte y apto aquel que sea capaz de satisfacer los deseos con valentía y juicio y así dar muestras de su radical e inviolable individualidad.

He aquí lo que latía en el corazón de los argumentos de Gorgias y Polo y que sólo Calicles ha sido capaz de decir: la vida consiste en el placer. Gorgias confunde el placer con la fama que se gana por ser sabio, aunque le presta servicio al placer en las ganancias económicas que logra. Polo, por su parte, se acerca a la vida como placer en la medida en la que busca cómo realizar sus deseos poniéndose a salvo de la amenaza que son los demás. Pero es Calicles el que lo dice todo a la claras: el dominio de la polis, que es el dominio del logos, garantiza una vida dedicada intensamente al placer.

Ahora el escándalo aparece en el alma socrática que se ve impelida a traer al logos, el modo mítico y misterioso de referir los asuntos de mayor importancia. Dicen los órficos que el cuerpo es como un sepulcro de naturaleza cambiante. Vivir conforme a este sepulcro, es decir, vivir conforme a la satisfacción de los deseos sean estos del tipo que sean, es como ser un tonel agujerado que se llena cada vez con un colador. Siempre insatisfecho porque nunca está del todo lleno y no está del todo lleno porque aquello con lo que pretende recoger lo que lo llena está ello mismo agujereado. Así viven los disolutos, los que Calicles considera mejores y más aptos. Se trata, afirma Calicles, de vivir derramando a pesar de que esto es vivir como un muerto viviente, según el relato órfico y es la vida más terrible, más vergonzoso y más desgraciada según lo expresa Sócrates. Sócrates está diciendo a Calicles que es un desgraciado que lleva una vida que no es digna de ser vivida.

4.3. El diálogo es pérdida

El enfado de Calicles ahora (494e-495c) no conoce parangón en el texto ni en ninguno de los diálogos platónicos. Calicles considera que en este punto debe terminar el diálogo y que él no se aviene a seguir en ello, a pesar de que ha sido él mismo el que ha conducido la conversación hacia estas terribles conclusiones. Calicles no quiere seguir porque, a pesar de que era lo parecía querer, en realidad está desnudo y su desnudez es vergonzante por la presencia de Sócrates. En presencia de Sócrates la nada que es Calicles se muestra como tal nada y entonces es natural que se irrite, se enfade y no quiera continuar. Desgraciadamente admite seguir el diálogo para que éste pueda terminar, aunque es claro en el texto que Calicles sigue por si es posible todavía ganar a Sócrates:

“Para que no me resulte una contradicción si digo que son distintos, afirmo que son la misma cosa.

Sóc.-Destruyes, Calicles, las bases de la conversación, y ya no puedes buscar bien la verdad conmigo si vas a hablar contra lo que piensas.

Cal.- Pues también tú haces lo mismo, Sócrates.

Sóc.- Ciertamente, ni yo obro bien, si hago eso, ni tú tampoco.” (495a-b)

El asunto continúa aunque ya se ha dicho tanto que no se sabe muy bien si la conversación terminará como el rosario de la aurora. Calicles asume que placer y bien son la misma cosa mientras Sócrates cree que admiten distinción.

Sócrates pone ejemplos del estilo que le gustan y Calicles vuelve a irritarse fuertemente contra Sócrates porque éste pregunta pequeñeces sin valor para poner en evidencia a su interlocutor (497b). El diálogo continúa, bajo el interés de Gorgias de ver cómo cae el fogoso Calicles, y Sócrates lleva la conversación ante el punto en el que se muestra que el placer no se identifica con el bien ya que el placer, para ser el término de un deseo, tiene que ser algo bueno, es decir, tiene que estar subordinado al bien. El hombre sensato y juicioso es aquel que busca el bien y el bien mayor es aquel que hace mejores a las polis y a sus ciudadanos. La retórica será buena si hace mejores a los ciudadanos y será mala si no los mejora en ningún punto. Si el alma está enferma y hace enfermar a la polis entonces lo que le conviene es un médico que la cure y provea en ella lo necesario para que nazca en ella la justicia. La medicina de un alma enferma es la privación y el castigo.

Esto es lo que merece el alma de Calicles y lo que está ya recibiendo en el propio drama del diálogo. Llegado a este punto, Calicles huye del diálogo afirmando que “[...] *no me interesa nada de lo que dices [...]*” (505c) y propone que Sócrates termine solo el diálogo. Sócrates acepta con lástima y compasión, no sólo por Calicles, sino por la verdad misma que podría ser alumbrada en el diálogo. Una verdad que acontece en el aparecer que es dicho en el decir junto con otros.

5. El diálogo que nunca cesa

Sócrates llega, sin embargo, hasta el final (506d). Este final no es final porque las especies temporales del logos de otro modo no entienden que el final sea lo

que tenía que aparecer desde el principio, podría ser que el final fuera el nacimiento de algo nuevo aunque pasara por el dolor de un final aporético.

Sócrates afirma, en este paradójico final, que es el hombre virtuoso el más feliz y que la virtud consiste en no cometer injusticia. Es de hecho el peor mal que le puede acaecer al hombre el de cometer injusticia y no sufrir castigo por ella. Hay quienes piensan que es peor padecer injusticia y por eso viven buscando el modo de ponerse a salvo de sufrirla a través del gobierno o del poder o siendo amigo del poder. De este modo, consideran que vivirán más y mejor. Pero el hombre virtuoso debe buscar cada día el modo de ponerse a salvo de no cometer injusticia, pues la muerte no es el mayor de los males. En este punto, parece que Calicles afloja: *“No sé por qué me parece que tienes razón, Sócrates; pero me sucede lo que a la mayoría, no me convengo del todo”* (513c). Milagro de los milagros, cuando todo parecía perdido, Calicles da muestras de sentirse conmovido por los argumentos socráticos pero es una conmoción capilar que no llega a las profundidades de esa especie de animal que el propio Calicles ha dicho que él es. Sócrates lo tiene claro: la conmoción es inútil, por el momento, porque Calicles ama demasiado al pueblo y vive para adularlo. Pues todo hombre se irrita cuando no se habla con arreglo a su modo de vivir.

El hombre puede vivir conforme al placer, que significa ser un muerto viviente que pasea su sepulcro por el mundo, o conforme al mayor bien que reside en el alma y que consiste en hacer mejor a la polis haciéndose mejor a sí mismo. Sin embargo, toda la conversación que han tenido, según la recuerda ahora en las últimas Sócrates, no ha sido más que una noria que ha dado vueltas pues nadie se ha terminado de enterar de lo que el otro dice, precisamente, porque el logos nuevo que se ha abierto no ha podido acabar con la dinámica de guerra en la

que se ha abierto. Calicles pide a Sócrates, entonces, que vuelva a hablar solo y es cuando Sócrates se describe a sí mismo como el hombre que busca el mayor bien, cuyo miedo radical es cometer injusticia y que la prueba de ello reside en un modo del logos débil que ha oído en los relatos pitagórico-órficos referido a una vida más allá de la muerte. En esa vida las almas serán juzgadas desnudas y se verá a plena luz las marcas de una vida virtuosa o de una vida disoluta. En ese momento, no habrá retórica capaz de defenderse pues el único testimonio que se le pedirá a uno será el género de vida que ha llevado.

Pero este es un logos que sólo se puede decir en el silencio de promesas de paz, de una paz que resiste frente al zarpazo venenoso del asesinato. Este logos, sin embargo, ha mostrado que *“En efecto, es vergonzoso que, estando como es evidente que estamos al presente, presumamos de ser algo, nosotros que cambiamos a cada momento de opinión sobre las mismas cuestiones, y precisamente sobre las más importantes. A tal grado de ignorancia hemos llegado.”*

El logos dialógico que es el logos de la paz muestra al hombre que no es nada o casi nada más que pura ignorancia que frente a los asuntos de mayor importancia cambia a cada momento de parecer. Pero este logos, que ha señalado enigmáticamente lo que toda alma anhela, la paz, advierte de la guerra que no ha desaparecido del todo en su seno e invita la práctica incesante de un logos que es interrupción y detención de la guerra.

Madrid, 10 de febrero de 2009