



# Conocimiento e ignorancia: dos estados distintos ante el diálogo según el *Gorgias* de Platón

*Fernando Pascual, L.C.*

No existe una interpretación única, aceptada por todos los intérpretes, para cada uno de los Diálogos de Platón. La lectura de los mismos estimula hoy, como ayer, a los estudiosos, que descubren siempre nuevos aspectos, tal vez incluso “provocaciones”, para continuar la marcha de la filosofía hacia el encuentro de su anhelada meta: la verdad.

Estas líneas quieren ser una reflexión sobre el *Gorgias*, según una clave interpretativa concreta: mostrar cómo tanto en la teoría como en la misma representación de los personajes del diálogo se entrevé una teoría de la comunicación en la que el binomio conocimiento-ignorancia ocupa un lugar principal para comprender las posiciones y análisis que Platón ofrece a lo largo de las discusiones que se suceden entre Sócrates, Gorgias, Polo y Calicles.

## **1. Diálogos introductorios y discusión con Gorgias (447a-461b)**

El inicio del texto nos pone inmediatamente en un ámbito dialógico. Gorgias acaba de terminar su exhibición oratoria, en la que ha demostrado su capacidad para hablar sobre muchos asuntos. Sócrates, que llega tarde, quisiera escucharlo. Tras los saludos iniciales a Calicles, Sócrates pide a su amigo Querefonte que pregunte a Gorgias sobre lo que es (*hóstis estín*, 447d1)<sup>1</sup>, pues, según sostiene el mismo

---

<sup>1</sup> Para el texto griego me he servido de PLATO, *Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1985, 6ª ed. (recoge la edición de 1959). Para *Alpha Omega*, VI, n. 2, 2003 - pp. 253-281

Gorgias, sería capaz de responder a cualquier pregunta que se le plantee (447c-448a). La pregunta insinúa ya un tema que veremos más adelante: ser capaces de hablar sobre algo significa poseer una cierta cualificación, una competencia. Si Gorgias es capaz de hablar sobre cualquier asunto, ¿bajo qué “especialización”, con qué nombre, podemos encuadrarlo?<sup>2</sup>.

Polo pide sustituir a su maestro en el interrogatorio de Querefonte, pues piensa que Gorgias debe estar cansado después de sus muchos discursos. Este ofrecimiento sorprende a Querefonte, pues alguien puede pretender ocupar el lugar de Gorgias sólo si sabe lo mismo o incluso más que éste (448ab, cf. 462a)<sup>3</sup>.

El tiempo que emplea para hablar Polo es breve, pues Gorgias interviene en seguida ante las quejas de Sócrates, para el cual Polo no habría respondido a lo que se le había preguntado (448de)<sup>4</sup>. Esta sustitución es posible, así podemos interpretar el texto, solamente si Gorgias considera que tiene la posibilidad de responder mejor, lo cual exige poseer dos características: saber más que los otros, y saber dialogar mejor. La segunda característica se vislumbra un poco más adelante cuando Gorgias acceda a dialogar por medio de discursos breves, pues considera como una de sus muchas cualidades el poder dar respuestas breves, si bien en ocasiones el argumento puede exigir mayor amplitud (449bc). De este modo se anticipa un problema que resulta de interés: el modo de expresión debe respetar ciertas reglas, una de las cuales alude precisamente a tratar de modo conveniente (de modo más breve o más extenso) determinados argumentos<sup>5</sup>.

---

el castellano, he usado la traducción de J. Calonge en PLATÓN, *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Gredos, Madrid 1992, 3ª ed.

<sup>2</sup> El punto que se esconde en esta pregunta es subrayado en seguida por los intérpretes. Al comentar este pasaje, Stefania Nonvel Pieri nota cómo la retórica «non ha una competenza specifica, ma solo la capacità di sostituirsi, di *ingersi*, di volta in volta, in qualsiasi campo: una sorta di ‘metamorfosi’ istituzionalizzata» (S. NONVEL PIERI, *Commento a PLATONE, Gorgia*, traduzione, introduzione e commento a cura di Stefania Nonvel Pieri, Loffredo Editore, Napoli 1991, p. 310).

<sup>3</sup> Los momentos iniciales nos colocan, de un modo ágil, ante los distintos personajes del diálogo. Para una presentación de los mismos, de su historicidad y de sus distintos puntos de vista reales o supuestos en el *Gorgias*, cf. S. NONVEL PIERI, *Introduzione a PLATONE, Gorgia*, pp. 5-27. Para los puntos “clásicos” a la hora de introducir un diálogo platónico (cronología, ubicación, etc.) la *Introduzione* de Nonvel Pieri (pp. 1-88) resulta sumamente útil.

<sup>4</sup> Es interesante recordar que Polo presenta la técnica (arte) de Gorgias como similar a las demás artes, asequible a través de la experiencia (448c). Más adelante Sócrates dirá que no es una técnica, sino sólo una especie de práctica (*prágma*) o de experiencia (462bc).

<sup>5</sup> Veremos más adelante que esta idea resulta central en el *Fedro*, diálogo que evidencia los elementos desde los que puede construirse una retórica “científica”.

La conversación con Gorgias se construye con una serie de discusiones para comprender lo que es la retórica con la ayuda del modelo, considerado ya en el breve diálogo entre Polo y Querefonte, de las especializaciones técnicas. Si el que sabe medicina es médico, el que sabe retórica es orador (448bc, 449a)<sup>6</sup>. El problema está en definir el objeto de la retórica. Si en una primera “definición” Gorgias sostiene que la retórica trata acerca de los discursos (*perì lógous*, 449e1), se hace necesario precisar de qué tipo de discursos trata, pues cada técnica posibilita a quienes la detentan para hablar sobre los contenidos propios (449e-450b)<sup>7</sup>.

Estas observaciones iniciales resaltan la complejidad de la retórica. Si una técnica o saber especializado permite a quien sabe el dialogar sobre su conocimiento, ¿cómo funcionará una técnica cuyo contenido es el mismo hablar? Gorgias intuye en este momento la complejidad de su arte, y se desvía con la idea de que las técnicas mencionadas por Sócrates se ocupan de modo principal acerca de operaciones manuales, mientras que la retórica alude a una actividad humana que se ejerce prevalentemente por medio de la palabra (450bc).

Sin embargo, esta trincheras no es suficiente para mantener la primera definición de retórica dada por Gorgias, pues hay “técnicas” como la aritmética y la geometría que trabajan sólo por medio de palabras, y no son retórica (450d-451c). Tampoco sería correcto decir simplemente que la retórica se dedica a los asuntos humanos más importantes, pues para el médico, el maestro de gimnasia y el banquero existirían otros asuntos y otros bienes más importantes (la salud, la fuerza y belleza del cuerpo, la riqueza) que los demás (451d-452d).

En este momento Gorgias introduce, como un bien producido por la retórica, el de la persuasión, desde la cual cada uno puede ser libre y puede dominar a los otros en la ciudad. De este modo, la retórica ofrecería a quien la poseyera un poder enorme (452d-453a)<sup>8</sup>, si bien vere-

---

<sup>6</sup> Algunos intérpretes hacen notar que *retoriké* y *rétor* aluden no sólo a lo que el actual término “orador” significa, sino al experto u hombre hábil en la vida pública, que gira alrededor de las palabras, de las discusiones. Cf. E.R. DODDS, *Commentary to PLATO, Gorgias*, p. 194 (comentando 449a6); G. REALE, *Prefazione e Saggio introduttivo a PLATONE, Gorgia*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione e commento di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1998, pp. 9, 13, 27. En este trabajo generalmente se usan como sinónimos los términos retórica y oratoria, rétor y orador.

<sup>7</sup> Desde este modelo se comprende que quien conoce un arte debería poder transmitirlo a otros; en nuestro caso, quien sabe retórica puede hacer oradores a otros (449cd). Este punto es importante para comprender el resultado al que se llegará en el diálogo entre Sócrates y Gorgias.

<sup>8</sup> Hablar de la persuasión como fuente de libertad y de señorío implica, en cierto sentido, tocar una temática que encontramos en otros diálogos de Platón. La diferencia radica

mos más adelante cómo, para Sócrates, una actividad está desprovista de poder si no persigue el bien verdadero que es buscado como meta en todo acto de querer (cf. 466b-468e).

Sócrates pretende delimitar ulteriormente el ámbito de la persuasión que sería objetivo de la retórica según Gorgias. El problema radica en que pueden haber varios tipos de persuasión, pues toda persona que enseña a otra produce persuasión en quien aprende, lo cual supone, nuevamente, la existencia de distintos saberes y especializaciones desde las cuales se puede persuadir a los demás (453b-454b). Ante estas observaciones, Gorgias restringe el ámbito de acción del arte retórica en la búsqueda de la persuasión en tribunales y asambleas acerca de lo que sea justo e injusto (454b).

Es precisamente en este momento cuando Sócrates concentra su atención en la diferencia entre el conocer (*mēmathékēnai*) y el creer u opinar (*pepisteukēnai*)<sup>9</sup>, entre la ciencia (*máthesis*) y la creencia (*pístis*). La distinción entre verdad y falsedad se aplicaría sólo al nivel de las creencias, pero no al de la ciencia, en la cual sólo se podría dar la verdad (454cd). A la vez, el estar persuadido de algo es posible tanto respecto de lo uno (ciencia) como de lo otro (creencia), por lo que podemos hablar de dos clases de persuasión. ¿Cuál será la que pretende Gorgias? La más débil: la que se obtiene cuando el que escucha llega a una simple creencia (454e). Se trata, en otras palabras, de promover una creencia sin producir instrucción o ciencia (como se subraya más adelante, en 458e-459c).

La situación a la que ha llevado el diálogo conlleva una serie de problemáticas que vuelven a ponernos ante el tema del saber y de la ignorancia. La retórica gorgiana no produce saberes a la hora de persuadir a un gran público sobre lo justo y lo injusto; ello puede ser debido tanto a la falta de tiempo de que se dispone en las asambleas como a la dificultad de los argumentos tratados (455a)<sup>10</sup>.

---

en que la persuasión gorgiana se apoya en opiniones y no en ciencia, como veremos en seguida, mientras que la persuasión platónica se funda en el saber auténtico, en la ciencia. Cf., por ejemplo, *Simposio* 212b (el Sócrates persuadido por la verdad filosófica que le viene de Diotima busca persuadir a los demás); *Fedro* 259e-261a (donde se distingue entre dos tipos de persuasión, una fundada en la apariencia y otra en la verdad); *Político* 304ae (se distingue entre la retórica que persuade sin verdad y la persuasión que procede de la enseñanza verdadera); *Fedro* 271a-272b y 277bc (entre otros pasajes) considera la persuasión como el fin propio de la verdadera retórica.

<sup>9</sup> Son usados aquí (454cd) los infinitivos perfectos de los verbos respectivos, *mantháno* y *pisteúo*, lo cual da a entender que se trata de un estado al que se ha llegado (haber aprendido, haber llegado a creer).

<sup>10</sup> La filosofía y, en general, la investigación sobre los temas más importantes, requiere *tiempo*, según el pensamiento de Platón, y no es posible en las modalidades argumentativas

Igualmente, propone Sócrates, en el mundo de las discusiones públicas sobre temas técnicos (elección de médicos, de constructores de naves, de generales, construcción de murallas, etc.)<sup>11</sup> se debería escuchar no a oradores, sino a los competentes en cada una de las respectivas especializaciones, precisamente porque el saber los coloca en una situación de superioridad respecto a otros posibles interlocutores (455ad)<sup>12</sup>. Gorgias responde desde algunos de los ejemplos usados por Sócrates: en Atenas la construcción de arselanes, murallas y puertos ha sido posible no por el consejo de los expertos, sino por el de Temístocles y Pericles. Es decir, las decisiones de la asamblea no dependen de los discursos de los que saben, sino de quienes son capaces de crear una persuasión, aunque no posean una competencia técnica sobre el tema puesto a discusión pública (455de).

El discurso que ofrece Gorgias para justificar las afirmaciones anteriores permite recavar algunas reflexiones de interés. Según Gorgias, la retórica abarca y controla el poder de todas las técnicas, como denota el caso de algunos médicos, entre ellos Heródico, el hermano de nuestro orador. Mientras Heródico, el experto, no era capaz de persuadir a algunos enfermos para que tomasen una medicina o se sometiesen a alguna intervención médica, Gorgias podía convercerlos a aceptar la terapia propuesta, y eso que no era médico. Más aún, si se produjese un debate entre un médico y un orador ante la asamblea, en cualquier ciudad, los oyentes no harían caso al médico, sino al orador, por ser capaz de persuadir sobre cualquier asunto de un modo más eficaz que los técnicos (456ac)<sup>13</sup>.

---

propias de los discursos públicos, ni tampoco mediante la escritura. Cf. *Fedro* 259e-279c, y la tensión dramática de la misma *Apología*, en la que Sócrates no duda en reconocer que, si tuviese tiempo suficiente, persuadiría a los jueces acerca de su inocencia (cf. *Apología* 37ab). En diversos momentos de los Diálogos de Platón se subraya precisamente la disponibilidad de tiempo para poder llevar adelante una conversación fecunda.

<sup>11</sup> En Platón podemos notar cómo la tríada médico-navegante-general expresa tres modelos de portadores de saber que son aceptados de un modo especialmente “dramático” o intenso en las ocasiones de peligro. Cf. *Teeteto* 170ab, en donde se recuerda que los que “saben” en la guerra, la enfermedad o la tempestad marítima son vistos como salvadores, casi como dioses... El tema de la medicina es constante en el *Gorgias*; también aparece de modo explícito la utilidad “salvífica” del arte de la navegación (en la discusión con Calicles, 511c-512b, si bien es vista como algo de poco valor si se compara con la importancia que tiene, para la vida, el conseguir la virtud de la justicia); se alude igualmente al constructor de máquinas de guerra y al general en su función salvífica (512bc). Comentaremos más adelante estos pasajes.

<sup>12</sup> Con Calicles la discusión vuelve a tocar el tema de los expertos, como veremos al considerar 514ae.

<sup>13</sup> La idea es repropuesta en 459ab, cuando Gorgias recuerde que la habilidad del orador de persuadir mejor que el médico vale sólo ante la multitud. Esta precisión parece ir

Nos detenemos un momento para reflexionar sobre estos dos ejemplos que acabamos de resumir. El primero nos presenta el caso del enfermo que no quiere una terapia y no es convencido por el experto. ¿Cuáles pueden ser los motivos de esta situación? El texto no los presenta, pero podemos intuir dos. El primero, por miedo a los sufrimientos que uno podría padecer si siguiese las indicaciones del médico. Si tenemos presente este miedo podremos comprender la distinción que presentará Sócrates entre la verdadera medicina (que quiere ofrecer remedios eficaces, aunque puedan ser costosos) y pseudomedicinas de tipo adulatorio, que evitan cualquier dolor con el riesgo de no ofrecer una verdadera terapia, como se verá más adelante cuando se hable de la culinaria (cf. 462b-466a)<sup>14</sup>.

El segundo motivo para rechazar el consejo de un médico puede ser la falta de certeza en alcanzar el resultado esperado. En este caso, el enfermo querría ser curado, pero no está seguro de lograrlo si sigue los consejos del médico, o porque desconfía del médico (no acaba de descubrir su competencia), o porque intuye que la situación es tan compleja que la ciencia médica no puede establecer con certeza un camino seguro de curación (y el enfermo quizá ha llegado a este temor por motivos válidos, como puede ser la experiencia de precedentes fracasos terapéuticos). El *Gorgias* no nos presenta esta segunda eventualidad, pero puede ser interesante recordar que la medicina, en cuanto técnica experimental, no ofrece un nivel de certeza equivalente al de las ciencias “exactas”, como, por ejemplo, la matemática<sup>15</sup>.

El rechazo de los consejos del médico, especialmente por el segundo motivo, implica un desconocimiento, un no saber que coloca al enfermo en situación de perplejidad y de dudas, situación que normalmente dificulta el tomar cualquier decisión, por lo que la ayuda de elementos psicológicos ofrecidos por oradores puede servir para optar por una terapia concreta. Pero en el caso de un enfermo realmente ins-

---

en contra del primer ejemplo (Gorgias que convence en privado al enfermo a someterse a un tratamiento) que alude al ámbito interpersonal. En la discusión con Polo, Sócrates afirmará con firmeza su opción de no hablar con la multitud, preocupado sólo por convencer al interlocutor que tiene ante sí (474ab), dejando de lado lo que piensen los demás (475e-476a).

<sup>14</sup> Al discutir con Polo, Sócrates mostrará en qué sentido es útil la medicina, a pesar de que la curación implique con frecuencia pasar por un momento de dolor, dolor que es soportado en función de la salud que se espera alcanzar y que lleva al enfermo a recurrir al médico (cf. 478ad, 480c y *República* 489bc). La idea volverá a aparecer en la discusión con Calicles (cf. 500a-501c). Si no se acepta pasar por este sufrimiento “útil”, entonces uno deja de lado la posibilidad de entrar en un camino de curación (cf. 479ab).

<sup>15</sup> Platón era muy consciente del carácter experimental de la medicina. Cf. *República* 408ce, que comentaremos más adelante.

truido acerca de la medicina, creemos que la acción del orador sería mucho más pobre si careciese completamente de ciencia médica...<sup>16</sup>.

El segundo ejemplo ofrecido por Gorgias nos ponía ante la habilidad del orador para convencer a cualquier asamblea (una multitud) sobre cualquier argumento de un modo más eficaz que cualquier especialista. Esto supone aceptar implícitamente que la asamblea no sea experta acerca del tema sobre el que el orador habla<sup>17</sup>. Ciertamente, frente a un médico y a un orador, hoy creemos que un grupo de parlamentarios sería capaz de suponer la competencia del primero al hablar de temas sanitarios, pero esto no es algo descontado. No faltan situaciones hoy como ayer en las que el experto es poco hábil a la hora de hablar, mientras que otros ponentes muestran una enorme facilidad para orientar las preferencias de los miembros de asambleas hacia lo que se hayan fijado previamente como objetivo. El ejemplo de Gorgias, en cambio, resultaría ridículo si en una asamblea de médicos que discuten sobre la validez de un recurso terapéutico se presentasen dos mociones distintas: una, propuesta por un colega médico bien informado, capaz de avalar sus afirmaciones con un buen número de experimentos y con explicaciones de alto valor científico; otra, presentada por un orador que no supiese nada de medicina. Esta observación aparecerá, de un modo breve, en labios del mismo Sócrates: ante quienes saben el orador no puede ser más persuasivo que el médico... (459a)<sup>18</sup>.

En otras palabras, y así recordamos algo dicho anteriormente, la retórica que defiende Gorgias sólo puede suscitar creencias en oyentes que no son capaces de juzgar sobre la verdad o falsedad de lo que se les dice, los cuales se limitan a la apariencia o al agrado que pueda producir un discurso en sus almas. Esta incapacidad para juzgar procede precisamente de la ignorancia, del no saber, como se dirá en se-

---

<sup>16</sup> Esta problemática está especialmente presente en el *Cármides*, en el cuadro de las discusiones que arrancan de los dolores de cabeza que aquejan al joven amigo de Critias (155b-157c). Cármides sólo se fiaría de los remedios terapéuticos que le ofreciese Sócrates (o cualquier otro) si alcanzase un saber sobre el saber y sobre el no saber que le permitiese distinguir al que sabe del que no sabe, para poder fiarse del primero y desconfiar del segundo. Hay que recordar que la posibilidad de este “saber del saber” está rodeada de una serie de problemáticas aporéticas que impiden descubrir de modo seguro entre el experto y el ignorante... Cf. *Cármides* 164d-174a.

<sup>17</sup> Ya hemos indicado en otros momentos cómo en el *Gorgias* se muestra una actitud hostil hacia la multitud, lo cual se notará en otros momentos que analizaremos, y es algo muy presente en diversos Diálogos de Platón. De un modo “fuerte” en *República* 494a se afirma la imposibilidad de que la multitud sea filósofa.

<sup>18</sup> Un desconocedor no puede pretender enseñar a un experto, como nos recuerdan tres ejemplos del *Fedro* (268b-269a), uno de los cuales se refiere precisamente a la medicina...

guida (459ab). Veremos que precisamente este punto será blanco de las críticas de Sócrates en su discurso con Polo, cuando distinga entre las artes verdaderas que se refieren al alma y al cuerpo, y las adulaciones que simulan una acción similar a las artes, pero carentes de ciencia.

Gorgias introduce en este momento, por medio de un discurso más largo, una nueva problemática que tiene su sentido precisamente en función del gran poder que otorgaría la retórica. Si esta ciencia permite convencer a todos, existe la posibilidad de que sea empleada de modo incorrecto, como ocurre con quien aprende el pugilato: puede usar su superioridad incluso en contra de sus padres u otros parientes o amigos. Para Gorgias, por ejemplo, un uso incorrecto de la retórica implicaría privar de su reputación a los médicos o a las demás profesiones, lo cual no es correcto. Por eso, es necesario saber usar la habilidad oratoria con justicia (456c-457c)<sup>19</sup>. Antes de responderle, Sócrates hace una reflexión sobre algunos conflictos y enemistades que surgen en las discusiones, para subrayar una vez más su deseo de ser corregido si se encuentra en error, como si esto significase la liberación de un gran mal (457c-458b)<sup>20</sup>. En este pasaje, como en otros, Sócrates quiere dejar en claro que no tiene ninguna actitud hostil ante Gorgias, y que sentiría mucho que el maestro de Leontinos creyese que Sócrates le está preguntando con mala voluntad<sup>21</sup>.

Es precisamente aquí donde Sócrates quiere mostrar la contradicción en la que habría caído Gorgias. Con su “técnica” retórica el orador parece más persuasivo que los expertos de las otras especialidades, sin necesitar el conocimiento de los objetos o contenidos de los otros saberes (459bc). La pregunta entonces es: ¿ocurre lo mismo respecto de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo? ¿Convence el orador a la multitud en estos temas sin tener un conocimiento de los mismos? Quizá lo más correcto sería que Gorgias, en cuanto maestro de retórica, enseñase estas cosas a sus alumnos, o al menos, que éstos llegasen a sus “clases” después de haberlas aprendido. Al aceptar estas ideas, Gorgias se contradice en dos puntos rele-

---

<sup>19</sup> De un modo similar, para el ámbito de la ciudad, esta problemática es considerada en los discursos de Sócrates ante Calicles, como veremos al considerar 519bd.

<sup>20</sup> Igualmente, ante Polo, Sócrates se mostrará abierto a cualquier confutación, incluso si viniese por parte de un niño; cf. 461cd y 470c.

<sup>21</sup> Se subraya esta idea en W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, versión española del original inglés *Plato. The Man and his Dialogues: earlier period* por Alvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Gredos, Madrid 1990, pp. 289-290.

vantes: por un lado, admite que el retórico tenga conocimientos sobre un campo del saber (la justicia), cosa que antes había descartado<sup>22</sup>; por otro, que el orador pueda hacer un mal uso de su arte, lo cual sería posible, según las premisas de Sócrates, sólo si no conoce lo justo y lo injusto, pues el que conoce lo justo sería justo (460ae).

Intentemos un breve resumen de este primer debate entre Sócrates y Gorgias. La dialéctica ignorancia-ciencia ha servido como eje de la discusión acerca de la retórica que Gorgias se atribuía como poder de persuadir a los oyentes. Hay persuasiones que se construyen sobre la ciencia, en el sentido de que quien habla sobre un tema concreto tiene conocimiento sobre el mismo y puede suscitar en el oyente conocimientos verdaderos, ciencia. Hay otras persuasiones, en cambio, que no producen ciencia, sino sólo una creencia, una aceptación de un punto de vista o de una opinión sobre un determinado argumento. Es claro que la creencia puede ser suscitada tanto por quien sabe algo como por quien no sabe pero es capaz de hablar de todo. En cambio, la ciencia sólo puede nacer en el oyente a partir de la ciencia de quien habla sobre su propio conocimiento, si se aceptan las ideas que expone Sócrates a lo largo de la conversación. Enseñar, verdaderamente, es posible sólo desde el saber, desde el conocimiento. La ignorancia, en cambio, sólo puede moverse en el ámbito de las adulaciones, de las apariencias, de los gustos. Podemos suponer que también puede darse una “adulación científica”, en el sentido de que algún experto quiera, por motivos que no es el caso presentar aquí, no dar ciencia, sino sólo deleitar y mover al auditorio (o a una persona particular) hacia una creencia u otra<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Curiosamente Sócrates no evidencia esta contradicción, pero en cierto sentido quizá no sea tan destacada como podría parecer a primera vista. En efecto, si la retórica era una técnica de los discursos ante la asamblea sobre lo justo y lo injusto, se supone una cierta competencia en este saber (cf. 454b). No hay que olvidar, sin embargo, que la habilidad gorgiana consistía en poder hablar sin tener contenidos, sin tener ciencia, lo cual permitía superar a los demás especialistas en las discusiones públicas. Como Gorgias quería evitar un uso incorrecto de su “gran poder” le quedaba como única opción la de volver a suponer contenidos, al menos respecto del tema de la justicia, en los oradores... Uno hubiese esperado aquí una respuesta más circumspecta de Gorgias, pero no la da, quizá para dejar paso a los otros interlocutores y poder avanzar en la conversación.

<sup>23</sup> En la *República*, a la hora de definir al filósofo, se hace una contraposición entre quien ama la verdad (el filósofo) y quien ama los espectáculos (es decir, quien ama las apariencias o formas bellas que no ofrecen necesariamente verdad), por lo que se continúa, de modo más profundo, la antítesis que se empieza a elaborar en el *Gorgias*. Cf. *República* 474c-475e. El que exista un posible uso “científico” de la retórica, el saber procurar persuasiones “buenas” en la masa, es una idea que aparece en diversos momentos en la *República*, especialmente cuando se elabora el proyecto de una nueva poesía (cf. 386a-392c).

## 2. Discusión con Polo (461b-481b)

La impetuosa intervención de Polo ante la “derrota” de Gorgias recibe una respuesta serena y tranquila del Sócrates que, según afirma, quiere aprender. Los jóvenes ayudan a los ancianos a corregir sus errores, y así Sócrates se muestra dispuesto a dejarse auxiliar por Polo para descubrir si en su diálogo con Gorgias se ha cometido algún error. Sólo impone una condición a Polo: que evite el pronunciar largos discursos (461bd). Ante la irritación de Polo, que siente amenazada su “libertad de expresión”, Sócrates responde con firmeza: sería extraño que en la libre Atenas tú no pudieses decir lo que quieras; pero también queda en pie mi libertad de retirarme si no estoy de acuerdo con tu modo de hablar (461d-462a)<sup>24</sup>. Esta introducción nos pone, por tanto, ante dos interesantes problemas dialógicos: el primero alude al modo de expresar el propio pensamiento; el segundo, a la libertad que cada uno goza para escuchar o no a quien habla con un método o con otro. De hecho, como se puede ver un poco más adelante, llegará el momento en el que Sócrates usará un largo discurso, pero luego dará una justificación de su acto: puesto que Polo no entendía cuando el diálogo transcurría a través de preguntas y respuestas, quizá pueda entender mejor a través de un discurso más elaborado (465e-466a)<sup>25</sup>.

Establecido el acuerdo sobre el modo de dialogar (Polo formulará preguntas a Sócrates), se inicia un nuevo camino de reflexiones. Sócrates sorprende a Polo al afirmar sin vacilaciones que la retórica no es ninguna técnica, sino sólo una especie de práctica o experiencia (*empeiría*) destinada a producir agrado y placer; en el fondo, se trata de un tipo de adulación, como también serían adulación la culinaria, la cosmética y la sofística. Esta clasificación de las “prácticas” adulatorias se coloca en un cuadro más amplio que sigue a la distinción entre alma y cuerpo, y a los diferentes tipos de técnicas que promueven el bien de cada parte: la legislación y la jurisprudencia para el alma, y la gimnasia y la medicina para el cuerpo (462b-466a)<sup>26</sup>. El punto común

<sup>24</sup> Sócrates volverá a criticar el modo de “argumentar” de Polo en 471d-472d.

<sup>25</sup> Ya citamos antes el *Fedro* como una reflexión sobre los modos más correctos de construir una relación dialógica, tanto en atención a los contenidos como en atención al oyente. En cierto sentido, se podría hablar de un “empirismo de las almas y los discursos” como presupuesto para construir una retórica no sofística, sino científica. Cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tubinga-Milán*, PPU, Barcelona 1996, pp. 284-285.

<sup>26</sup> La presentación de la bondad y armonía que se logran a nivel del cuerpo con estas técnicas quedará completada en la discusión con Calicles (cf. 503e-504a y 517d-518a).

que caracteriza a las adulaciones (sofística y retórica para el alma, cosmética y culinaria para el cuerpo) es precisamente trabajar por medio de conjeturas y no mediante conocimientos, y el aparentar ser técnicas que se refieran a los bienes propios del alma y del cuerpo, suplantando a las verdaderas técnicas mencionadas anteriormente, mediante la búsqueda de lo agradable (464cd)<sup>27</sup>.

Lo importante aquí, aunque no se dice explícitamente, es construir la *empeiria* sobre el desconocimiento que la multitud pueda tener respecto de temas concretos, un argumento que ya consideramos en la parte anterior. El ejemplo del cocinero y del médico ante los niños ilustra esta idea. Ante un grupo de niños, o ante adultos insensatos como niños (dirigidos en sus elecciones principalmente por el placer y no por bienes objetivos), la disputa entre un médico y un cocinero acerca de los alimentos benéficos y los alimentos nocivos sería vencida por el segundo, de forma que el médico “moriría de hambre”, precisamente porque el cocinero sabe presentar sus alimentos de modo agradable, mientras el médico busca lo más saludable, el bien verdadero, aunque a veces no tenga una apariencia placentera (cf. 464d-465a)<sup>28</sup>.

En este momento se coloca una serie de razonamientos sobre el “gran poder” que tendría la retórica (según lo que defienden tanto Gorgias como Polo). Sócrates orienta su argumentación a partir de la distinción entre lo que es realmente un bien para alguien y lo que parece un bien. Si no hay ciencia (y para Sócrates la retórica, al ser adulación, no trabaja como técnica y, por lo tanto, no conoce) no puede perseguirse de modo seguro el bien que uno pueda pretender, pues le falta la ciencia del mismo (466a-468e, y lo que luego se dirá al discutir con Calicles).

El hecho de que el razonamiento haya conducido a Polo a darle la razón a Sócrates no le impide arremeter contra Sócrates para mostrarle

---

<sup>27</sup> Sobre estas técnicas adulatorias y sus relaciones entre sí, cf. también 520ab. Allí se dirá que la sofística es superior a la retórica, de un modo similar a como es superior el arte de legislar respecto del arte de administrar justicia.

<sup>28</sup> El ejemplo del médico ante el cocinero vuelve otra vez, con más detalles, en la discusión con Calicles, para explicar cómo Sócrates sería derrotado si tuviese que hablar en un tribunal para defenderse (521d-522b). Respecto de la dieta, podemos recordar aquí cómo, en la idealización del estado primigenio de la *República*, se presenta un estilo alimentario sumamente elemental, pero saludable, al cual se contraponen el menú propio del estado lujoso, en el cual aumentan las enfermedades del cuerpo conforme se persiguen gustos culinarios que no ayudan a la salud; cf. *República* 372a-373d. Como sabemos, la propuesta de una cocina sobria y de un estilo de vida austero es rechazada bruscamente por Glaucón, que ve representado el estilo de vida propio de los porcinos (*República* 372d).

que, en el fondo, todos aman el imponerse sobre los demás, y que prefieren hacer injusticia antes que padecerla. Estas afirmaciones llevan a una amplia discusión sobre el tema de la justicia y la injusticia en relación con la felicidad o infelicidad de quien vive de uno o de otro modo (468e-475e) que no tocamos ahora en todos sus diversos aspectos, sino sólo en aquellos que se refieren a nuestro tema. La idea de fondo de la discusión sigue siendo similar a la que presenciamos cuando se habló anteriormente del “gran poder” de la retórica: sólo una actuación será beneficiosa si nos conduce hacia un bien verdadero, no hacia una cosa que tenga apariencias de bien.

En esta parte no faltan momentos en los que la ignorancia lleva a imposibilitar una respuesta a preguntas concretas. Cuando Polo presenta el caso de Arquelaos (un tirano que ha llegado por caminos injustos al poder) y pregunta a Sócrates si Arquelaos fuese o no feliz, Sócrates responde simplemente que no lo sabe, pues no ha tenido una relación con aquel, y lo mismo ocurriría si la pregunta vertiese acerca de la felicidad del rey de Persia (470de). Para Sócrates, en efecto, la felicidad radica en el grado de educación (*paideía*) y de justicia que uno posea, pues la felicidad depende del grado de honestidad y de bondad que cada uno posea (470e). Conocer esto sólo sería posible, así se intuye en el texto, mediante una experiencia más directa o una información más precisa sobre estos temas. Si se carece de esta información, el no saber implica el no poder responder: la ignorancia no permite hablar sobre un tema desconocido...

Ante la presentación de la injusticia de Arquelaos que ofrece Polo (471ad), Sócrates critica con energía su sistema retórico de argumentar, que no confuta en nada la posición socrática, ni genera en él ninguna convicción. En efecto, Polo recurre al método usual de los tribunales, en los cuales son presentados muchos testigos dignos de crédito contra un ciudadano que presente sólo un testigo o, incluso, ninguno. Sin embargo, es posible que la sentencia sea injusta, cuando los testigos testimonian en falso. En el caso de la presente discusión, Polo sería capaz de presentar, en favor de sus ideas, a casi todos los atenienses y extranjeros, para mostrar que Sócrates no dice la verdad. Incluso se enumeran a importantes personajes que darían la razón a Polo: Nicías, Aristócrates, Pericles, etc. Pero todos estos testigos no serían suficientes para convencer a Sócrates, para quien existe otro modo de argumentar en el que únicamente tiene valor el llegar a la verdad (471d-472d)<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Más adelante Sócrates mostrará su profunda convicción de tener razón al decir que la

Sorprende, en este sentido, el que Sócrates diga que su único testigo va a ser el mismo Polo, en cuanto capaz de juzgar sobre lo que se discute (472b, 474ab, 475e-476a), y no oculte su deseo de convencerle precisamente porque Sócrates lo considera amigo (473a). Detrás de estas afirmaciones está la convicción de Sócrates de poseer la verdad, lo cual le obliga a evitar afirmaciones que impliquen oposición entre sí, a estar de acuerdo consigo mismo<sup>30</sup>.

El siguiente bloque de argumentos alude a los beneficios del castigo que puede recibir quien comete una injusticia (476a-479e). Tampoco nos detenemos en los distintos pasos de esta parte que, en cierto sentido, completa la visión presentada anteriormente sobre las técnicas que acuden a las necesidades del cuerpo y del alma y que ya vimos en su momento (462b-466a). Importa evidenciar ahora que al enumerar los males o enfermedades del alma Sócrates menciona la injusticia, la ignorancia (*amathía*) y la cobardía (477b); ser ignorante, como ser injusto o ser cobarde, implica un mal superior a la pobreza (carecer de bienes) y a la enfermedad (carecer de salud corpórea), como se indicará un poco más adelante (477de).

Llegados a este punto, conviene volver a preguntarse sobre la gran utilidad de la retórica, cuando no otorga ningún beneficio si es usada en los tribunales para evitar un castigo que podría ser provechoso para el alma que ha cometido injusticia. Más aún, si es mejor ser corregido del mal de la injusticia y es peor permanecer en el mismo sin ser “curado”, el uso correcto de la retórica consistiría en convencer a la gente a acusarse a sí misma cuando hayan hecho algo injusto, como afirma de un modo provocatorio Sócrates en los últimos momentos de su discusión con Polo (480ae). En otras palabras, es bueno tanto conservar la salud del alma (su justicia) como curar el alma cuando se

---

verdad no es refutada nunca (*tò gàr alethès oudépotè elénchetai*, 473b10-11). No le importa, por lo tanto, el que le contradigan muchos hombres (como recordará a Calicles en 482bc) mientras se encuentre en posesión de la verdad. El hecho de que Sócrates aparezca en el *Gorgias* como convencido de la verdad de algunos contenidos que propone positivamente ha llevado a pensar que Platón “usa” aquí a su maestro para exponer ideas propias. Sobre las “novedades” del Sócrates del *Gorgias* respecto del Sócrates de los primeros Diálogos escritos por Platón, cf. E.R. DODDS, *Introduction to PLATO, Gorgias*, pp. 16-17. Cf. también W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. IV. Platón...*, pp. 287-288: nos encontramos ante un “Sócrates transformado”, un Sócrates que sabe...

<sup>30</sup> La idea del estar de acuerdo con uno mismo vuelve otra vez en los momentos que introducen el diálogo con Calicles, como veremos un poco más adelante (482bc) y en otros momentos de la discusión (495e). Las “derrotas” de Gorgias y de Polo son interpretadas por el mismo Calicles como resultado de la oratoria popular que habría usado Sócrates para llevar a contradicción a sus interlocutores (482ce). Veremos más adelante que Sócrates tiene una idea muy distinta de lo que quede denominado bajo las palabras “oratoria popular”.

ha cometido injusticia. La verdadera utilidad de la retórica (o lo propio de la “retórica verdadera”, que encontraremos más adelante) radicaría en promover esta curación del alma, a pesar de la mentalidad corriente, representada tanto por Polo como, de un modo más radical, por Calicles, que irrumpe ahora en la conversación.

### 3. Discusión con Calicles y parte conclusiva (481b-527e)

Calicles no da crédito a lo que escucha. Le parece imposible que Sócrates pueda llegar a defender lo que ha expresado en los últimos momentos de su diálogo con Polo, y por eso pregunta a Querefonte si Sócrates defiende las ideas apenas afirmadas o si está bromeando. Querefonte cree que Sócrates habla en serio, pero el mejor camino para comprobarlo es preguntarle directamente a él (481bc).

Sócrates inicia la conversación con dos observaciones que muestran las semejanzas y las diferencias entre Calicles y él. Los dos son enamorados, y dicen y actúan según el deseo de sus respectivos amados. Sócrates ama a Alcibíades y a la filosofía, mientras Calicles ama a Demos y al pueblo (*démos*) de Atenas<sup>31</sup>. Hasta aquí las semejanzas. Las diferencias radican en que el pueblo obliga a Calicles a cambiar continuamente de opinión para decir lo que otros le imponen, mientras que la filosofía lleva a Sócrates a decir siempre lo mismo (481c-482a). Por lo mismo, sólo le queda a Calicles refutar a la filosofía para que Sócrates cambie de opinión, pues, como ya se ha dicho en otros momentos, Sócrates quiere estar siempre de acuerdo consigo mismo, aunque le contradigan muchos hombres que no concuerden con su punto de vista (482ac).

Calicles interpreta los debates anteriores como resultado, por una parte, de la acción de Sócrates, que ha discutido como orador popular, y, por otra, debido al miedo de Polo y de Gorgias que no han sido capaces de decir lo que realmente pensaban (482c-483a)<sup>32</sup>. Calicles ofrece un largo discurso para defender su punto de vista, que, en el fondo, implica un rechazo de la idea de justicia en cuanto a lo que suele ser impuesto por los hombres a través de las leyes, para defender, como

---

<sup>31</sup> Sobre estos amores se volverá más adelante, en 513bc, de modo especial para mostrar que el amor al pueblo impide a Calicles el aceptar los argumentos presentados por Sócrates.

<sup>32</sup> Sócrates hará suyo este reproche a Gorgias y a Polo cuando empiece a articular su respuesta al discurso de Calicles (487ab). Calicles repetirá más adelante la acusación contra Sócrates de ser orador popular (494d).

criterio normativo, la *naturaleza*, en la que el más fuerte ordena y manda sobre los más débiles (482e-484c). En la segunda parte de este discurso Calicles critica a los que estudian filosofía también en su edad adulta, pues existen otros conocimientos más necesarios que la misma filosofía para poder triunfar en la vida social, como los que se refieren a las leyes y costumbres dominantes. El filósofo no llega a posesionarse de estos conocimientos porque huye de las zonas concurridas en la ciudad y de las asambleas y se dedica a vivir escondido, hablando en voz baja a algunos pocos jóvenes que están a su alrededor (484c-486d)<sup>33</sup>. De este modo, y según el tema de este artículo, desconocer, ignorar, lo que se aplica en la vida pública real (en los tribunales, en las plazas) implica el peligro de un completo fracaso, lleva a la derrota existencial.

Sócrates inicia su respuesta con señales de aprecio hacia Calicles, especialmente por su sinceridad, pues de este modo podrá probar seriamente el valor de su alma, podrá conocer si el estilo de vida que Sócrates ha escogido como propio (fuertemente criticado por Calicles) sea correcto o no. La comprobación sólo es posible, explica Sócrates, frente a un interlocutor dotado de ciencia (*epistème*), benevolencia (*eúnoia*) y audacia o decisión para hablar (*parresía*), cualidad esta última que faltó a Gorgias y Polo, los cuales se dejaron llevar por la vergüenza, lo que al final les llevó a la autocontradicción... (486d-487d, cf. 492d)<sup>34</sup>. Desde tales supuestos Sócrates está convencido de que si sobre alguna idea Calicles concuerda con el punto de vista de

---

<sup>33</sup> Para Calicles lo principal es saber para sobrevivir y para imponerse. Para Sócrates, lo principal es saber para vivir *bien*, con orden, como veremos en seguida. En el *excursus* filosófico del *Teeteto* (172c-177c) Sócrates responderá a esta crítica invirtiendo los papeles: el hombre verdaderamente “competente” es el filósofo, que se ocupa de los temas más importantes para la vida plena, aunque no sea hábil en aquellos asuntos prácticos que tienen una importancia mucho menor. También en *República* 487b-494a Sócrates construye una defensa de la verdadera filosofía contra las críticas de quienes desprecian a los pseudofilósofos del momento, y contra la actitud de la muchedumbre que no es capaz de conocer el ser en sí.

<sup>34</sup> La presunta benevolencia de Calicles respecto de Sócrates se desvanecerá con la primera confutación del diálogo (489bc). A partir de ese momento, se notará una creciente actitud de hostilidad por parte de Calicles, que terminará con la momentánea negación de éste a seguir la conversación (505d, 506c), aunque después vuelva a intervenir a regañadientes y sólo para que el debate termine lo antes posible, sin mostrar interés alguno por lo que se está diciendo. Respecto de la sinceridad y “desvergüenza” de Calicles (como se dice en 494cd), Sócrates le recordará más adelante que la conversación se construye a partir del decir lo que uno piensa, pues si renunciase a esta sinceridad ya no podría buscar la verdad con Sócrates (495a). En 499bc Sócrates no podrá ocultar su desilusión ante la actitud hostil y contradictoria de Calicles, al que, según dice, había considerado antes como amigo; incluso Sócrates llegará a suplicar a Calicles, por el dios de la amistad, que no conteste cualquier cosa a lo que le pregunte (500bc, 519e).

Sócrates (lo cual no será debido ni a falta de conocimientos, ni a miedo, ni al deseo de engañar), esta idea quedará suficientemente probada, sin necesidad de someterla a ulteriores discusiones (487de).

El debate se centra, a partir de este momento, sobre lo justo según la naturaleza en la concepción de Píndaro y de Calicles, para quienes lo mejor debe dominar a lo inferior, el más capaz al menos capaz, con una serie de ágiles refutaciones que mostrarán las muchas incoherencias que se esconden en las impetuosas afirmaciones de Calicles (488b-505d).

Una de las confutaciones nos lleva a afirmar (con el asentimiento del mismo Calicles) que no es posible entender la idea de “mejor” como si se identificase con el más fuerte en el sentido físico del término. A partir de este acuerdo, Sócrates analiza la idea de “mejor” como si fuese identificable con aquel que posee mejor juicio. Para ello, utiliza un ejemplo tomado del ámbito de la medicina. Un grupo de personas se encuentra ante alimentos puestos en común. ¿Cómo repartirlos? Según Sócrates, tocaría al médico decidir el mejor modo de repartir estos alimentos, precisamente por la superioridad de su saber, sin que esto implique que a él le correspondan más alimentos que los demás (siempre que no tenga necesidad de los mismos, 490bc). Igualmente, a la hora de confutar la idea de que el mejor es el que hace crecer sus pasiones y las secunda, Sócrates ofrece el argumento de algún sabio de Sicilia o Italia que compara el cuerpo con un tonel, y el alma con un cedazo. El insensato tiene el tonel y el alma agujereados, pues no es capaz de conservar nada por culpa de la incredulidad (*apistía*) y del olvido (*léthe*). La comparación, dice en seguida Sócrates, seguramente es absurda, pero expresa el fracaso de una vida (como la que propone Calicles) en la que mande el desenfreno y la insaciedad (493ad).

Ya notamos una alusión a la ciencia al hablar del médico respecto a la distribución de los alimentos, y volvemos a encontrarnos con una temática parecida a la hora de discutir sobre la vida de placeres que defiende Calicles. De este modo, se nos presentan dos breves alusiones al saber y a la ignorancia que tienen consecuencias importantes a la hora de conseguir el orden necesario para desarrollar una vida humana que quiera realizarse de modo pleno y según algunos conocimientos que sirven de guía para la acción correcta. Sólo según el nivel de conocimientos podemos establecer una distinción entre los hombres, pero, en el contexto del diálogo y del pensamiento platónico, está claro que no nos referimos al saber práctico de quien persigue el triunfo inmediato, en la plaza, sino al saber profundo que conduce al bien

verdadero, y que será expuesto con más claridad en el mito conclusivo del *Gorgias* y en la explicación del mismo (523a-527a).

Estas reflexiones no se encuentran aisladas, pues el tema de la ciencia reaparece en 495c a la hora de discutir sobre la identidad que Calicles establece entre bien y placer y que Sócrates confuta después de diversos razonamientos (495c-499b). Si bien no se ofrece en los momentos iniciales de la argumentación un explícito uso de la noción de ciencia, ésta aparece desde el momento en el que Calicles acepta distinguir entre bien y placer: sólo un hombre “técnico” puede distinguir entre placeres buenos y placeres malos en cada caso, lo cual nos coloca de nuevo ante la diferencia que vimos anteriormente entre la culinaria (busca el placer) y la medicina (persigue el bien), y lo que también se dijo respecto del alma, como se recuerda en 500a-501c. La presentación de prácticas adulatorias que había sido discutida con Polo recibe aquí una exposición más amplia, al incluirse entre las adulaciones algunas actividades como el tocar la flauta, o la cítara, o los coros, o las composiciones de ditirambos, la poesía, la tragedia, etc.: prácticas todas que buscan el placer de la multitud de espectadores, y no el hacerlos mejores (501d-502d).

Dentro las adulaciones se encuadra la oratoria popular, que sería un tipo de retórica dirigida hacia una multitud de niños, mujeres, hombres libres y esclavos. Conviene notar que Sócrates y Calicles están de acuerdo en admitir dos tipos de retórica, una adulatoria (la oratoria popular, que busca agradar), y otra orientada a mejorar las almas de los ciudadanos, que busca lo más conveniente, lo que conduce al bien, aunque pueda resultar desagradable para los oyentes. Esta segunda forma, precisa en seguida Sócrates, no ha sido conocida por Calicles, el cual no habría visto jamás a un orador de este tipo entre sus contemporáneos (502d-503b)<sup>35</sup>.

Calicles, de todos modos, cree que algunos de los antiguos oradores, como Temístocles, Cimón, Milcíades y Pericles, sí buscaban el bien, la mejora de los ciudadanos. Para responder, Sócrates recuerda que la virtud verdadera consiste en satisfacer aquellos deseos que puedan mejorar al hombre, y no aquellos que lo empeoran, y que existe

---

<sup>35</sup> Esta distinción entre dos tipos de retórica deja espacio a la posibilidad de una retórica “científica” o verdadera (como veremos más claramente en 517a), basada en la ciencia y la verdad, posibilidad sobre la que se reflexiona de modo más completo en el *Fedro*. El *Gorgias*, por lo tanto, no es un ataque a la retórica en cuanto tal, sino que su ataque se limita a aquellas formas de retórica que buscan principalmente la adulación. Será el *Fedro* el que complete la crítica a las formas de retórica que no respetan la necesaria adaptación a los argumentos y a las personas concretas a las que se dirige un discurso, para elaborar luego las condiciones que debe respetar una retórica que sea verdaderamente científica, es decir, filosófica.

un arte o técnica que puede ayudarnos a mejorar; en función de tal arte habría que juzgar a los personajes mencionados por Calicles (503cd). En este contexto, Sócrates recuerda que el hombre bueno «dice lo que dice teniendo en cuenta el mayor bien» (503d), como hacen los demás técnicos en sus respectivos campos de acción, los cuales buscan en sus trabajos el orden adecuado, de forma que cada parte se ajuste bien a las demás y el resultado (un cuadro, una casa, un barco) goce de orden y proporción. Esto vale también para quienes cuidan el cuerpo, como los maestros de gimnasia y los médicos (503d-504b)<sup>36</sup>.

De la analogía del buen orden del cuerpo alcanzado gracias a la gimnasia y a la medicina (buen orden que denominamos salud y fortaleza, 504bc) pasamos al buen orden del alma, que llamamos norma y ley, las cuales hacen a los hombres justos y ordenados (504d). La retórica técnica (o “científica” si se puede usar aquí el término) ofrece a las almas aquellos discursos que puedan fomentar el nacimiento de la justicia y la moderación (virtudes), a la vez que persiguen la desaparición de la injusticia y el desenfreno (vicios) en las almas (504de)<sup>37</sup>. La acción de la buena retórica es descrita a partir de las indicaciones que ofrece la medicina, la cual permite la satisfacción de los deseos alimenticios a quien está sano pero la impide al enfermo: también la retórica debe impedir al alma enferma el satisfacer sus deseos para conducirla a realizar sólo aquello que pueda mejorarla, lo cual implica aceptar el valor curativo de la reprensión y de los castigos (505ab), sobre lo que se volverá a hablar un poco más adelante, como veremos en seguida.

En este momento de la discusión Calicles quiere retirarse. No soporta la marcha de la argumentación, pero Sócrates no quiere dejar la conversación a medias: conviene terminar el camino emprendido. Es el mismo Calicles el que pide a Sócrates que hable consigo mismo, que se pregunte y se responde. Sócrates accede, con la condición de que los que escuchan, si notan que se concede algo no verdadero deben tomar la palabra y confutarle. El asentimiento de Gorgias permite iniciar este monólogo en voz alta, que no es sino un esfuerzo por lle-

---

<sup>36</sup> La importancia del orden y de la proporción en los discursos es un tema central en el *Fedro* (pues cada discurso debe ser construido como un organismo vivo, con una estructura en la que haya un medio y unos extremos, cf. *Fedro* 264c) y sirve para iluminar las críticas al discurso de Lisias que dan inicio al diálogo. Sobre este punto, cf. G. CAPPELLETTI, *Simposio e Fedro: variazioni strutturali del discorso d'Amore*, in G. CASERTANO (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo, Napoli 2000, pp. 258-261.

<sup>37</sup> También la poesía y la música deberían ser usadas en clave educativa, como se pide en *República* (376c-403c) y en *Leyes* (por ejemplo, en 652a-664d).

var el discurso hasta el final en un ámbito público, con el control sobre la validez de lo expuesto que todos pueden realizar si lo desean (505c-506c).

Sócrates ofrece entonces una recapitulación de las ideas anteriores. Para él (mejor deberíamos decir “para su amada filosofía”), sólo el hombre moderado y bueno actúa bien tanto respecto de los dioses como respecto de los hombres, goza de las virtudes, y es completamente bueno, por lo que realiza bien y convenientemente sus propios actos, y llega a ser entonces feliz y afortunado. Quien hace lo opuesto (el hombre desenfrenado que había alabado Calicles) no puede ser bueno ni feliz... (506c-507c). Todo ello implica aceptar la utilidad del castigo para librarse de la injusticia que uno pueda cometer, lo cual confirma el resultado final de la discusión entre Polo y Sócrates, en una visión sobre el orden que sirve de marco general a la defensa de la justicia (507c-508c). Quien pretenda ser orador en modo correcto (*orthôs retorikòn ésesthai*, 508c1-2) necesita ser justo y conocer lo justo, por lo que terminamos nuevamente con una alusión al tema del conocimiento, del saber (508bc), desde la cual se comprende el error de Calicles, que persigue la ambición y deja de lado el orden proporcional (508a)<sup>38</sup>.

Desde este conocimiento Sócrates reafirma su convicción profunda, expresada ya en la discusión con Polo: es menos vergonzoso padecer la injusticia que cometerla. Tal afirmación está “atada” por razonamientos de hierro y de acero (*sideroîs kai adamantinois lógois*, 509a1-2)<sup>39</sup>. Si nadie puede “desatarla” o refutarla, esto significa que el único modo de hablar correctamente consiste en repetir lo que está diciendo Sócrates, mientras que oponerse a sus afirmaciones (sin haberlas confutado) convierte al interlocutor en un personaje ridículo (508d-509c).

Sócrates vuelve al tema de los beneficios de la vida justa y de los

---

<sup>38</sup> Ya hemos mostrado en otros momentos la conexión de ideas entre el *Gorgias* y la *República*. Si, como se dice aquí, el buen orador (y el término alude al político, al hombre que se mueve en la vida pública) necesita conocer lo que es la justicia, se hace necesario indagar sobre la misma, y ese será el esfuerzo intelectual de la *República*. Igualmente, si hay relación entre justicia y bien, como notamos en diversos momentos del *Gorgias*, la parte central de la *República* (503e-535a) tendrá que indagar qué se entiende por *bien* (de modo especial en las tres imágenes que aparecen en esa parte: el sol, la línea, la caverna).

<sup>39</sup> Podemos recordar aquí la importancia de “sujetar” o atar las opiniones a través del razonamiento para evitar que vaguen de un lugar a otro, como se dice en *Menón* 97d-98b, donde se habla claramente de la diferencia que existe entre opinión verdadera y ciencia. Cf. también *República* 506bc: quien tiene una opinión verdadera sobre un tema pero carece de ciencia es como un ciego que camina derecho por un sendero.

daños que siguen a la vida injusta, en una serie de argumentaciones que se desarrollan con agilidad y que no logran convencer al enfadadizo Calicles (509c-522e). En estos momentos se discute nuevamente sobre el tema del “gran poder” que pueda ofrecer la retórica, a partir de una nueva perspectiva. Si hacer la injusticia es un mal y si padecerla también, será un bien disponer de algún medio o técnica que nos evite estos males. Los hombres buscan, normalmente, vivir el mayor tiempo posible, y se ejercitan en aquellas técnicas que puedan alargar la propia vida, entre las que se encontraría, según Calicles, la misma retórica, según la recomendación que hizo anteriormente a Sócrates (511bc). Después de presentar algunas técnicas que pueden salvar la vida física de las personas (el saber nadar, el arte de la navegación, el arte de la guerra, etc., 511c-512d), se vuelve a subrayar la importancia del vivir bien, del llevar una vida conveniente (512de). Desde luego, varía mucho la idea de vida buena según se piense en clave de poder (adaptarse a lo que se hace en una ciudad para congraciarse con quien gobierna y así lograr un mayor poder, lo que sería propio de una retórica como la de Calicles, 512e-513c) o en clave de bien verdadero. Igualmente, los procedimientos varían mucho según se busque el placer (como se hace en las adulaciones) o según se opte por la mayor perfección, en la persecución de lo mejor para el cuerpo o para el alma (513de).

Aquí se repropone el tema de la especialización, de los conocimientos que tenemos a la hora de discutir los distintos argumentos, de un modo semejante a lo que vimos en el diálogo con Gorgias. Si Calicles y Sócrates tuviesen que discutir sobre temas públicos, como la construcción de murallas, arsenales y templos, deberían hacer un mutuo examen para ver si conocen o no el arte de la edificación, y para ver a través de qué maestro (si era hábil y famoso o no) lo habrían aprendido<sup>40</sup>. En segundo lugar, habría que ver si tienen algo de práctica, si han construido algún edificio, si éste fuese bello o feo, y si la edificación se ha hecho o no bajo la dirección del maestro. En el caso de que no se pueda nombrar a ningún maestro ni enseñar ningún edificio bien hecho, sería insensato el querer llevar a cabo obras públicas (514bc).

Estos criterios valen para cualquier servicio público que uno pre-

---

<sup>40</sup> En el ejemplo de la nave que se presenta en *República* 487e-488a, se critica a aquellos marineros que quieren navegar sin ser capaces de decir de qué maestro han aprendido el arte náutica, como señal de su falta de saber. El haber estudiado con un maestro competente es una condición necesaria (aunque podemos decir no suficiente) para llegar a la competencia en algún campo del saber humano, en alguna técnica.

tenda ejercitar. El segundo ejemplo presentado es el de la medicina. Para ejercer esta técnica uno debería ser capaz de mostrar si gracias a su intervención ha sido curado alguien o no, y si ha realizado en privado muchas pruebas que le hayan permitido rectificar y mejorar para poder ejercer el arte de modo conveniente, pues, como dice el proverbio, no basta con hacer una tinaja para haber aprendido cerámica... (514de)<sup>41</sup>.

Del ámbito de las realidades externas (construcción de casas, construcción de tinajas) y de la salud corporal (medicina) pasamos al ámbito de los asuntos públicos. La pregunta sería similar a la realizada en el campo médico: ¿Calicles ha sido capaz de mejorar a algún ciudadano, ha logrado que alguien que antes era malvado se haya convertido en honrado y bueno? (515ab) Sócrates está convencido de que el fin de la política es mejorar a los ciudadanos en la medida de lo posible (según lo expuesto en 504de).

Sólo a esta luz podemos juzgar sobre la capacidad de un hombre que haya pretendido ser político, como en los casos mencionados anteriormente de Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles, que son analizados en este momento del diálogo (515c-516e). Como ninguno de ellos ha sido capaz de mejorar a sus conciudadanos, concluye Sócrates, no conocemos a ningún buen político de la ciudad de Atenas. Si aquellos famosos personajes fueron oradores, está claro que no usaron la retórica verdadera (*alethinê rethorikê*, 517a5), ni tampoco la retórica adulatoria (*kolakinê*, 517a6)<sup>42</sup>. La dureza de este juicio recibe en seguida una precisión importante: aquellos hombres fueron buenos servidores de la ciudad y lograron alcanzar metas deseadas por sus conciudadanos (naves, murallas, arsenales), pero no lograron ni modificar las pasiones, ni reprimirlas, ni conducir a la gente a ser mejores, por lo que fueron semejantes a los políticos que les sucedieron, es de-

---

<sup>41</sup> La necesidad de la experiencia en ciertas técnicas era algo claro en el pensamiento de Platón. De modo especial, en la *República* se habla de la necesidad de la experiencia como camino para alcanzar un buen conocimiento médico. Cf. *República* 408ce (donde se indica que el buen médico debe haber tenido una buena gama de encuentros con todo tipo de cuerpos enfermos, y que incluso haya sufrido muchas enfermedades para tener un buen conocimiento de las mismas, con la idea clara de que lo más importante para curar no es el cuerpo, sino el alma, es decir, el conocimiento...). También en el *Fedro* se indica que el perfecto orador debe poseer ciencia y práctica o experiencia, según el paralelismo que se nota entre la medicina, que busca la salud y fortaleza del cuerpo, y la retórica, que persigue la virtud y la convicción en el alma (*Fedro* 269d-270b).

<sup>42</sup> La retórica verdadera, podemos añadir, habría mejorado a los ciudadanos, mientras que la retórica adulatoria los habría convertido en "amigos" de sus gobernantes, y ninguna de las dos situaciones parece haberse dado en los casos considerados. Cf. E.R. DODDS, *Commentary to PLATO, Gorgias*, p. 360.

cir, los políticos contemporáneos de Calicles y Sócrates (517bc, 518e-519a).

Como recordatorio de ideas discutidas con Polo, Sócrates vuelve a presentar ahora la distinción entre adulaciones y técnicas. Recalca el primado de la medicina y la gimnasia respecto a otras artes dependientes de aquellas. En efecto, gimnasia y medicina dirigen a las técnicas dedicadas al cuerpo (lo que hagan panaderos, cocineros, tejedores, zapateros, etc., 517c-518a). Frente a la verdadera técnica, hay quienes han promovido la satisfacción de los deseos en detrimento de la salud corporal, y muchos, por ignorancia, no son capaces de descubrir que la causa de sus enfermedades radica en haber olvidado la higiene, por lo que se enfadan con quienes les propongan algún consejo que pueda ayudarles a la curación, mientras que siguen alabando a los que son en verdad culpables de sus dolencias (518ad)<sup>43</sup>.

En este cuadro se vuelve a considerar un punto discutido en parte con Gorgias. Según vimos, si uno aprende retórica pero hace un mal uso de la misma, no por ello podríamos culpar al maestro de lo que haga el discípulo (al menos según el parecer de Gorgias). En el ámbito político (y, como ya se dijo, retórica y política se encuentran implicadas mutuamente), sin embargo, los políticos sí son responsables de lo que los ciudadanos hagan, por lo que no tendría sentido el que un político se lamente de ser condenado injustamente por aquellos ciudadanos a los que habría tratado de beneficiar. Uno que realmente sepa gobernar no sería condenado nunca de modo injusto. Ocurre aquí como en el caso de los sofistas que, siendo sabios en tantas cosas, acusan a sus discípulos de actuar de modo injusto respecto de ellos (no les pagan, no muestran gratitud por los beneficios recibidos), cuando la situación sería muy distinta si el maestro hubiese conducido hacia la superación, la mejoría, a sus discípulos (519bd)<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Ideas parecidas se encuentran en diversos pasajes de la *República*. Por ejemplo, en 426ab se alude a aquellos hombres que contraen enfermedad por su intemperancia, y que se enfadan si alguien les dice la verdad sobre su situación y les pide que dejen de vivir inmoderadamente. La defensa de Sócrates en la *Apología* muestra una situación parecida respecto al tema del alma.

<sup>44</sup> Si de nuevo miramos a la *Apología*, el fracaso de Sócrates (no mejoró a los atenienses, fue condenado a muerte) podría ser interpretado como resultado de su incapacidad como “maestro”. No es de extrañar, entonces, que Sócrates niegue que haya sido maestro de nadie y, a la vez, que diga que era superior a los atenienses en el reconocimiento de su ignorancia. Estas ideas, de todos modos, deben ser confrontadas con lo que diremos en seguida. Es bueno recordar aquí que en *República* 496b-497a se muestra el temor del filósofo a intervenir en la vida pública por el desprecio u oposición que encontraría entre los ciudadanos (incluso a riesgo de su vida), de un modo semejante a la analogía del hombre enfermo que desprecia al médico según hemos considerado en el *Gorgias*.

Esta ingratitud de los discípulos que no pagan da pie para afrontar el tema del salario que merecería quien enseña algo a otro. Es correcto pedir un salario en la enseñanza de técnicas como la arquitectura, pero no cuando se trata de cómo mejorar a otro, tema en el que la misma mejora del otro es un “pago” suficiente como para no justificar ninguna retribución de tipo económico: quien mejora a otros realmente puede estar seguro del beneficio de que no será agraviado por quienes hayan sido instruidos por él (520de).

Queda por considerar uno de los puntos que había defendido Calicles: su deseo de que Sócrates dejase la filosofía para dedicarse a la política (o, si podemos también decirlo, a la “retórica” pública). Sócrates quiere aclarar a qué tipo de servicio de la ciudad debería dedicarse, al que hace mejores a los ciudadanos o al que se limita a servirlos (en el sentido de condescender a sus deseos) y adularlos (521ab). Sócrates está convencido de que hacer lo segundo no le sería de provecho, pues quiere sólo mejorar a sus conciudadanos. Por lo mismo, aunque sabe que en Atenas todo puede ocurrir, no teme que alguno pretenda llevarlo ante un tribunal para condenarlo a muerte; si eso ocurriese, será manifiesto que ese alguien es un malvado, pues acusaría contra la justicia a un inocente (521bd). Su opción es servir la verdadera política, lo cual significa buscar el mayor bien y no el mayor placer de sus conciudadanos (521de)<sup>45</sup>. Desde luego, este Sócrates no será capaz de defenderse en un tribunal (y en esto tendría razón Calicles), ante el que se encontrará, como ya se dijo en la conversación con Polo, como el médico acusado por un cocinero ante un tribunal de niños (521e-522d).

Ante la perplejidad de Calicles, que no comprende cómo Sócrates no tenga ninguna justificación “eficaz” que ofrecer para defenderse si fuese acusado en su propia ciudad, éste reconoce que se ha buscado aquella protección que consiste en no decir ni hacer nada injusto ni contra las divinidades ni contra los hombres. Vivir con la protección de la honradez es vivir en paz, aunque uno, por no conocer la retórica adulatoria, fuese llevado a una condena capital. Sólo teme a la muerte quien vive de modo injusto y parte hacia la otra vida, hacia el Hades, con un alma cargada de delitos, lo cual es el mayor de los males

---

<sup>45</sup> Volvemos a tener presente la *Apología*, en la que Sócrates presenta su acción como un esfuerzo en favor del bien verdadero, integral, de los atenienses, lo cual sólo sería posible si hay algún conocimiento, algún saber, acerca de lo que sea el *bien*. Cf. especialmente *Apología* 29b-32a. A la importancia del saber como condición para dialogar con los demás en esta obra de Platón hemos dedicado el siguiente trabajo: F. PASCUAL, *Apología: el saber socrático como condición comunicativa*, en «Alpha Omega» 1 (1998), pp. 33-50.

(522ce). Estas afirmaciones abren paso al relato, que sería verdadero para Sócrates, pero que parecerá simplemente un mito a Calicles, relato que ilustra el destino después de la muerte según uno haya vivido de modo justo o de modo injusto (523a-527a).

Respecto a este mito, interesa notar dos cosas por lo que concierne a nuestro tema. La primera, que Sócrates se muestra convencido de su validez. Por lo mismo, busca poseer un alma sana mediante el cultivo de la verdad, dejando de lado los honores de la multitud. A la vez, invita a los demás a hacer lo mismo, inclusive también a Calicles, para que no vaya a quedar confundido después de la muerte cuando tenga que presentarse ante los jueces (526d-527a). La segunda proviene de un comentario del mismo Sócrates sobre lo que acaba de exponer: seguramente parecerá un mito para Calicles y lo despreciará, pero el mismo Sócrates aceptaría el desprecio si los presentes pudiesen encontrar, a través de la investigación, algo más verdadero y mejor (527ab). Sólo que la discusión con los tres griegos más sabios de aquel tiempo, Calicles, Gorgias y Polo, no ha sido suficiente para destruir las “certezas” que ha defendido con decisión nuestro inquieto Sócrates: que lo principal es evitar el cometer la injusticia; que si uno ha hecho algo malo, debe ser castigado; que hay que huir de la adulación; y que la retórica ha de ser usada siempre en favor de la justicia (527bd).

El último párrafo de todo el diálogo nos pone nuevamente ante el tema de la ignorancia (en clave del Sócrates más “clásico”): si ahora, después de tantas discusiones, no somos capaces de permanecer en una misma opinión, sino que cambiamos continuamente, entonces no es correcto que presumamos de poder algo por el grado de ignorancia en el que nos encontramos, lo cual nos lleva a dejar para después el dedicarnos a los asuntos públicos (527de). Queda, como estilo de vida, el vivir y morir practicando la justicia, y el exhortar a los demás a adoptar también ese estilo de vida, dejando de lado el que Calicles defendía como camino para la felicidad (527e).

#### **4. Algunas reflexiones conclusivas**

No es fácil resumir las ideas que han sido espigadas a lo largo de esta rápida e incompleta presentación de un texto poliédrico, como lo son muchos Diálogos de Platón. Intentemos ahora subrayar aquellos aspectos que tocan más de cerca el argumento que hemos escogido para este estudio: las relaciones entre conocimiento e ignorancia para

comprender mejor el fenómeno del diálogo entre los seres humanos.

Para el Sócrates que actúa, habla y discute en el *Gorgias*, una condición fundamental a la hora de poder dialogar con otra persona de forma fructuosa (es decir, que permita un crecimiento en el conocer de los interlocutores) consiste en poseer *competencia, ciencia, especialización*, respecto al campo del saber sobre el que se habla. Cada especialización permite tanto el pensar como el hablar sobre un argumento concreto. Por medio de la medicina, por ejemplo, los hombres son «capaces de pensar y hablar sobre la curación de los enfermos» (450a). Existen, como vimos especialmente en el debate con Gorgias, discursos para cada área del saber, por lo que el diálogo humano debe tener en cuenta las peculiaridades propias de cada campo cognoscitivo, y debe reconocer aquellas diferentes modalidades comunicativas que se originan a partir de la diversidad de contenidos.

Llegar a poseer alguna especialización es posible sólo si uno ha aprendido de un buen maestro (el maestro debe haber sido antes discípulo, necesita haber recorrido el camino del estudio) o si uno se ha enriquecido a base de buenas experiencias, o si se dan ambas cosas a la vez, como se dice, por ejemplo, hablando de técnicas como la arquitectura o la medicina<sup>46</sup>.

La pretensión gorgiana de ser capaz de hablar sobre cualquier argumento fue puesta en entredicho precisamente porque en los temas más importantes no basta con recibir una convicción acerca de algo inseguro, una simple creencia, sino que hace falta haber llegado a la verdad, a un conocimiento lo más exacto posible acerca del tema en cuestión. Sólo a través de la cercanía a la verdad un conocedor llega a ser verdaderamente útil y benéfico, *salvador*, para quienes se encuentran frente a peligros de cierta envergadura<sup>47</sup>.

Desde la ciencia un buen conocedor puede persuadir, puede con-

---

<sup>46</sup> Resulta interesante recordar que Polo es presentado como discípulo de Gorgias, y que en las discusiones iniciales se alude al modo usado por Gorgias para enseñar una técnica (sobre los discursos en general) a sus discípulos, los cuales llegarían a ser casi tan expertos como su maestro. El fracaso del maestro y del discípulo en la discusión con Sócrates muestra hasta qué punto la retórica gorgiana era vulnerable, lo cual no significa que no exista ninguna indicación “técnica” sobre el modo de ofrecer los discursos. Elaborar una retórica científica será la labor del *Fedro*, como hemos recordado ya en distintas ocasiones.

<sup>47</sup> Esta idea es corroborada de modo claro en la *República*: todos los hombres desean alcanzar el bien, en lo cual no se contentan con opiniones o con apariencias, sino que quieren y pretenden conocer con la mayor exactitud posible el bien que correspondería a cada momento particular de la propia existencia (cf. *República* 505d-506a, momento en el que se introducen las consideraciones acerca de la idea del bien). Quien conoce la verdad conoce el bien, y quien conoce el bien no actúa de modo equivocado. Cf. también *Fedro* 259e-260c y 268bc.

vencer, al oyente. Sin embargo, no siempre esta posibilidad se hace real. Los motivos que dificultan una relación dialógica fecunda son muchos. En el *Gorgias* hemos encontrado, por ejemplo, el miedo o temor a ciertas “verdades” duras (una cura médica que implica dolor, una dieta exigente) por los sacrificios que puedan exigir. La adulación, como deformación de la verdadera legislación o de la administración de la justicia, es posible desde este miedo, y explica cómo la multitud (o un individuo particular) no siempre es capaz de aceptar la verdad que pueda venir de un conocedor, y prefiere en no pocas ocasiones un discurso más aceptable según criterios de placer o de comodidad, de acuerdo a las necesidades o los gustos del momento. La persuasión que propugnan Gorgias y sus discípulos, fundada sobre opiniones y no sobre el saber (si es que no se llega a hablar desde la ignorancia, desde el no saber), puede mover a quienes no conocen hacia un punto de vista o hacia otro, pero no producen un crecimiento en la ciencia, no llevan a la verdad, por lo que, en el fondo, son persuasiones inútiles, fracasadas, aunque en un momento determinado puedan ser presentadas como una victoria o como la imposición del propio punto de vista en una cuestión discutida. Pero la ignorancia no puede enseñar nada, ni la opinión, aunque sea verdadera, es buena plataforma desde la cual construir el diálogo con otro: sólo la verdad, sólo la cercanía a la misma, valen en el mundo de la cultura humana.

Una relación dialógica puede fracasar también por errores respecto a la *modalidad comunicativa* que se escoge frente al interlocutor concreto, incluso en el caso de que el hablante sea un conocedor. Es interesante notar cómo Sócrates pide a Gorgias un modo de discusión basado en discursos breves, con preguntas y respuestas, precisamente para proceder poco a poco, de manera que se clarifique al máximo cada aspecto de la discusión. Algo parecido ocurre con Polo: éste tiene el derecho de hablar como prefiera, pero también Sócrates, en el ejercicio de sus prerrogativas como ciudadano libre, puede escuchar o puede marcharse si no acepta la modalidad expresiva escogida por el discípulo de Gorgias. La distinción entre discurso público y discurso privado evidencia aún más cómo el primero encuentre serias dificultades a la hora de promover una persuasión basada en la verdad, por la diversidad de actitudes y conocimientos que se dan en la multitud. Es obvio que la preferencia de Sócrates se dirigirá hacia el discurso en particular puesto que permite escoger la modalidad comunicativa más adecuada al interlocutor, como el mismo Sócrates da a entender al dirigir un discurso más largo al Polo que no era capaz de seguir unos ra-

zonamientos expresados en forma de preguntas y respuestas breves<sup>48</sup>.

Una relación dialógica puede no ser llevada de modo correcto si falta el *tiempo* que sería necesario según el tema en cuestión o según la situación de los oyentes (como vimos, por ejemplo, en *Gorgias* 455a). La importancia del “factor tiempo” explica la crítica al sistema de intervenciones propio de algunos pueblos, que otorga a cada orador un tiempo concreto para exponer su punto de vista. Sócrates es, por lo mismo, enemigo de las asambleas, además de que en ellas no podemos adaptar el discurso a la situación de cada persona, como notamos en el párrafo anterior. Hay argumentos que necesitan ser tratados con amplitud, y el tener tiempo es condición indispensable para tratarlos de modo conveniente<sup>49</sup>. También por parte de los oyentes el disponer de tiempo es importante, pues hay algunos que aprenden con mayor velocidad y otros son más lentos, algunos tienen que purificarse de prejuicios mayores mientras que otros están más abiertos a la verdad.

La crítica platónica a la retórica adulatoria que vemos en el *Gorgias* se apoya positivamente en una visión de la filosofía como camino discursivo hacia la verdad, verdad que es superior a lo que puedan pensar la mayoría de los hombres, verdad que permite la autenticidad personal (estar de acuerdo con uno mismo, no contradecirse, mantenerse siempre en el mismo punto de vista) y la unión de los individuos en aquello que pueda ser alcanzado a través de un razonamiento discutido y aceptado con una disposición favorable hacia el interlocutor y hacia la filosofía. La filosofía siempre dice lo mismo, como recordó Sócrates a Calicles, pues la verdad no puede ser ahora de un modo y mañana de otro modo: la verdad es inconfutable, mientras que las opiniones humanas siempre pueden ser puestas en discusión. La verdad supera los estados patológicos del alma (especialmente su mayor enfermedad, la ignorancia), y permite así una curación necesaria precisamente porque sólo el saber nos puede conducir al verdadero éxito

---

<sup>48</sup> La crítica al discurso expuesto de modo indiscriminado, sin la atención debida a lo que pueda ser más correcto para cada destinatario en particular es central en el *Fedro*, de un modo evidente respecto de la escritura, pero no solo respecto de ella, pues las críticas de este diálogo tocan también a aquellas formas de comunicación que se dirigen a muchos, sin tener en cuenta ni la oportunidad ni la diferencia de almas (cf. *Fedro* 277e-278b).

<sup>49</sup> Cf. por ejemplo *Fedro* 258e, *Teeteto* 172c y 187d (donde se indica que se dispone de tiempo para el tema en cuestión), o *Fedón* 108de, 114bc (donde se subraya que falta el tiempo para tocar otros temas que lo requerirían en abundancia, por lo que se omite su exposición). El engaño de los sofistas consistía en decir que lo sabían todo y que podían enseñarlo todo en *poco tiempo* a los demás (cf. *Sofista* 234a). Interesantes reflexiones sobre el tema del tiempo desde el *Teeteto* pueden verse en L. PALUMBO, *Struttura narrativa e tempo nel Teeteto* in G. CASERTANO (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, pp. 225-237.

(en esta vida y en la otra)<sup>50</sup>.

Un último aspecto resulta de importancia: establecer una relación dialógica es posible desde la *benevolencia* hacia el interlocutor y desde la *valentía* para decir lo que uno piensa sin temores ni reservas. Valor y benevolencia, es cierto, entran en juego en cualquier experiencia comunicativa (también en el ámbito de la acción de la retórica sofística), pero deben estar unidos, si queremos elaborar una retórica científica, a la ciencia, a la especialización, y a los otros conocimientos necesarios para lograr una auténtica acción educativa. El diálogo científico se construye desde una posición de conocimiento, desde algunos saberes, pero exige la presencia benévola, la acogida, de uno o más oyentes. No tiene sentido un monólogo dirigido a oídos cerrados, a mentes rebeldes, a corazones que rechazan de antemano todo lo que pueda venir de quien ha tomado la palabra. Este aspecto de la comunicación humana explica el dramatismo de las discusiones con Calicles, un hombre que al inicio parece mostrar su benevolencia hacia Sócrates (por eso le aconseja que deje la filosofía para dedicarse a lo que importa para sobrevivir en el mundo real), y que luego se enfurece y quiere renunciar a la marcha de los razonamientos para mantener intactas sus posiciones. Dialogar, en otras palabras, es posible en el amor y la apertura al otro y a lo que el otro pueda decir, aunque esto implique renunciar a convicciones que se tenían por seguras (el mismo Sócrates cambiaría su punto de vista si Calicles o alguno de los otros dos oradores le hubiesen convencido de sus errores).

El *Gorgias* es una obra de denuncia, una especie de manifiesto o de libelo de condena respecto de aquellas modalidades dialógicas basadas en la ignorancia, la opinión o el engaño, orientadas únicamente a la degradación de la vida social<sup>51</sup>. Pero no se rechaza la retórica en cuanto tal, sino el mal uso de la misma, el uso no científico de la habilidad comunicativa<sup>52</sup>. El *Gorgias*, además, no se limita a la *pars des-*

---

<sup>50</sup> Esta verdad explica cómo los mitos escatológicos del *Fedón*, del *Gorgias* y de la *Repubblica* nos hablan acerca de los beneficios de la vida verdaderamente justa, construida sobre la certeza de la vida futura, sin que ello implique negar los beneficios (la utilidad) alcanzables, gracias a la verdad sobre el bien y la justicia, también en esta vida.

<sup>51</sup> «Il *Gorgia* è un vibrante atto d'accusa contro la retorica, la forma dominante della comunicazione pubblica, in cui Platone vede uno strumento d'inganno e di corruzione nella città» (M. VEGETTI, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 11). Vegetti insinúa que el Sócrates del *Gorgias* es un pensador “antipolítico” (*Ibid.*, p. 45), si bien, como hemos notado, no se rechaza la política en general, sino el modo que había caracterizado la vida pública ateniense en el pasado reciente y en el momento en el que discuten los protagonistas del diálogo.

<sup>52</sup> Cf. S. NONVEL PIERI, *Introduzione a PLATONE, Gorgia*, pp. 51-53.

*truens*, sino que, como hemos notado, señala numerosos elementos desde los cuales es posible elaborar un proyecto de buena retórica o de retórica científica, como la que podemos descubrir en el *Fedro*<sup>53</sup>.

El mundo de los hombres, desde que empezó la actividad racional y se plasmó en formas culturales, no puede prescindir de la benevolencia hacia el conocedor como condición dialógica fundamental. Quizá aquí radica la riqueza y fecundidad del pensamiento de Platón, que puede estimular y retar, también a los hombres del mundo de la tecnología y de las ciencias experimentales, en su camino hacia verdades que deben incluir también el mundo del espíritu. Camino recorrido “en dulce compañía”<sup>54</sup>, como quien «sigue la escondida senda por donde han ido los pocos sabios que en el mundo han sido»<sup>55</sup>.

**Summary:** *The article intends to reflect on Plato's Gorgias in order to show how in this dialogue a theory of communication is presented, in which the binomial: knowledge-ignorance occupies an important place. The discussions occurring between Socrates, Gorgias, Polus and Callicles lead us to highlight the importance of knowledge in order to elaborate a scientific rhetoric that overrides the limits of sophist rhetoric.*

**Keywords:** Plato, Gorgias, rethoric, sophists, dialogue, knowledge.

**Palabras clave:** Platón, Gorgias, retórica, sofistas, diálogo, conocimiento.

---

<sup>53</sup> Como dice otro estudioso, el *Gorgias* no puede ser interpretado como una negación de la retórica en general, pues lo que busca es pensar en las premisas que sean capaces de darle validez o sentido (cf. F. ADORNO, *Introduzione a PLATONE, Gorgia*, traduzione e introduzione di Francesco Adorno, Laterza, Roma-Bari 1997, p. XVIII).

<sup>54</sup> Tomo la expresión, que tiene su origen en san Alberto Magno, de J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *Alcune fonti dell'antropologia di San Tommaso (prima parte)*, en «Alpha Omega» 4 (2001), pp. 415-420 (*Cercare la verità in dolce compagnia*).

<sup>55</sup> FRAY LUIS DE LEÓN, *Vida retirada*, vv. 4-5, en *Obras completas castellanas*, BAC, Madrid 1951, 2ª ed. corregida y aumentada, p. 1428.

