

Gorgias: Un planteamiento ético de Platón como modelo de conducta para el hombre

JORGE ROARO

EN *GORGIAS*¹ SON PRESENTADOS DOS MODELOS de conducta moral que establecen un criterio para definir cómo *debe* actuar el hombre para ser justo, a partir de la actividad política y su efecto en la sociedad. Ambos modelos son, obviamente, platónicos, pero uno de ellos, el defendido por Sócrates, expone la visión general de Platón sobre los principios morales en que se sustenta la filosofía y su papel en la vida del hombre, mientras que el otro, el defendido por Calicles, le sirve a Platón meramente como un contrapunto para reforzar argumentativamente los postulados del primero. Sin embargo, el planteamiento que Platón construye como oposición dialéctica al suyo, y que presenta valiéndose del interesante personaje de Calicles, está desarrollado en un modo sólido y muy coherente, y es difícil no pensar que el mismo Platón considera con toda seriedad la potencial validez de estas ideas, de modo que, para refutarlas realmente, las tiene que presentar primero en la forma más convincente posible, pues sólo así puede tener verdadero sentido la refutación final. De este modo, lejos de hacer en Calicles y sus ideas una caricatura simplista o un mero enemigo de paja para derribar con facilidad engañosa, Platón logró con él crear un verdadero punto de referencia para innumerables pensadores que han defendido o atacado ideas semejantes desde entonces. Así, las razones de Calicles, tanto en sus puntos fuertes como en sus debilidades, siguen siendo hoy motivo de reflexión.

Veamos ahora algunos puntos sobresalientes de estos dos planteamientos de conducta moral. Tanto Sócrates como Calicles están convencidos de que el hombre *debe* actuar en cierta manera y bajo determinados principios morales, y aunque la visión de cada uno es radicalmente diferente, y de hecho, opuesta a

¹ A lo largo de este trabajo, para las citas y notas, usaré la siguiente versión: Platón. *Gorgias. Edición Bilingüe Español-Griego*. Introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik. (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana). México: UNAM, 1980.

la del otro, sería un error imaginar que uno de ellos, Sócrates, sigue un pensamiento «moral» y el otro, Calicles, uno «falto de moral». El planteamiento de Calicles es, a su manera, tan sólido moralmente como el de Sócrates, y parte de la misma idea platónica de que el *deber ser* puede ser un valor cognoscible y claramente identificable. Su idea de cómo *debe* estar gobernada una sociedad y cómo *deben* comportarse sus ciudadanos está apoyada, tanto como en Sócrates, en la idea de que hay una medida de justicia que hace posible, por comparación, determinar qué tan *justo* o *injusto* es el modo de actuar de los hombres. Comencemos, entonces, por analizar el fundamento moral en el que se apoya la visión de Calicles.

El hombre, según deja ver Calicles, no es esencialmente diferente al resto de los animales. Como ellos, ejerce su fuerza, su habilidad, y su inteligencia para obtener lo que busca, y así garantizar no sólo su supervivencia, sino su triunfo ante la vida al superar la inhospitalidad de su entorno. La naturaleza, y las leyes que la rigen, son, pues, el modelo que fundamenta la moral calicleana. En la naturaleza, los animales más listos y más fuertes se imponen sobre los más tontos o débiles, y «el pez más grande se come al más chico». Ningún animal deja de imponerse sobre los otros si es capaz de hacerlo. El fuerte se impone y el débil perece. A partir de este hecho, Calicles deduce una «ley natural» que, desde luego, pretende aplicar también al hombre, pues, sencillamente, no hay motivo para no hacerlo. Así, en el mundo de los hombres, como en el de los animales, Calicles ve una «ley natural» que determina que el más fuerte domine a los débiles, e *imponga su voluntad* sobre ellos. Lo moral, para Calicles, es actuar de acuerdo a esta ley de la naturaleza. Pero resulta que el hombre ha invertido el orden natural de las cosas, y ha creado sus propias leyes *contrarias* a las de la naturaleza, según las cuáles, el fuerte debe contenerse, y negando su propia superioridad frente a los otros, debe aceptar ser su igual. Los débiles, por su parte, felizmente se entregan a la defensa de la idea de la «igualdad» entre los hombres, pues de este modo pueden defender sus propios intereses en un modo imposible de lograr bajo la ley natural. Así, terminan siendo los débiles los que, con ayuda de sus leyes artificiales, logran dominar a los poderosos por naturaleza. La *injusticia* de esta situación se encuentra, para Calicles, no sólo en el hecho de violar un principio natural, sino también en la misma *indignidad* de la situación, pues los mediocres y los débiles no han hecho nada, por sí mismos, que justifique su nueva y antinatural ventaja sobre los aptos y fuertes, sino que esta ventaja les ha sido *concedida* por la sociedad y sus leyes. Por supuesto, Calicles considera que en cualquier sociedad son los mediocres los que se

convierten en los más decididos defensores de las leyes de igualdad, pues son los que se benefician directamente de ellas. En cambio, los que son *mejores por naturaleza* se rebelan ante las leyes sociales, que para ellos son un pesado lastre que les impide actuar según su verdadera capacidad, dominando a los otros y tomando las cosas que necesiten o deseen.

Las siguientes frases de Calicles, que con notable elocuencia anticipan al superhombre de Nietzsche, nos transmiten la fuerza de su visión: «*Por eso se dice que el procurar tener más que la mayoría es injusto y más feo por ley, y esto es llamado “cometer injusticia”; pero opino que la propia naturaleza hace ver que es justo que el más noble tenga más que el más vil y que el más poderoso tenga más que el menos poderoso. Y ella demuestra de muchas maneras que esto es así, tanto en los demás animales como también en ciudades enteras y pueblos de los hombres; a saber, que lo justo es juzgado así: el más fuerte gobierna al más débil y tiene más... pues creo que hicieron esto según la naturaleza de lo justo, y, por Zeus, también según la ley de la naturaleza, pero sin duda no según la ley que nosotros establecemos; por la que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y los esclavizamos mediante encantos y hechizos, diciéndoles que es necesario tener lo mismo que los demás y que en esto consiste lo bello y lo justo. Pero yo creo que si se llegara a dar un hombre con una naturaleza suficientemente fuerte, que sacude, rompe y evade todo esto, pisoteando nuestras escrituras, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se levantaría, y el esclavo aparecería como nuestro señor; en este momento resplandecería la justicia de la naturaleza*» (Gorgias, 483d – 484 a). Con estas palabras Calicles define con precisión su visión moral sobre el *deber ser* del hombre: en la oposición entre las leyes de la naturaleza y las leyes de los hombres, sólo hay verdadera justicia en seguir las primeras, pero sólo los que sean «*suficientemente fuertes*» se atreven a romper con las segundas.

El hombre que quiera actuar *justamente*, debe ser capaz de ver más allá de las leyes de los hombres, y entender *cómo son* las leyes de la naturaleza, y luego actuar de acuerdo a ello. Para Calicles, ese actuar «en acuerdo» a la naturaleza significa, básicamente, no aceptar la imposición de límites artificiales que mutilen la libertad del hombre de actuar según convenga a la satisfacción de sus deseos. Así, el hombre *libre* es aquel que no se deja esclavizar por nada. El seguir leyes y prescripciones sociales, el buscar la moderación del propio carácter, y el querer tener lo mismo que los demás para no sobresalir de ellos, son todas formas de esclavitud que encadenan el alma libre de los hombres. El ideal de Calicles es expresado con estas palabras: «*el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos; debe ser capaz de*

satisfacerlos, por grandes que sean, mediante la valentía y la inteligencia, y saciarlos cada vez que el deseo nazca» (Gorgias, 492 a) Sólo así, piensa Calicles, se puede ser realmente libre y feliz. Todo lo demás es esclavitud.

Hasta aquí, Calicles ha desarrollado la defensa de un determinado *deber ser* del hombre, que podemos entender como una prescripción moral para el hombre particular. Al extender su explicación al ámbito de la vida social en su conjunto, Calicles considera a la retórica a partir de su valor *instrumental*, como un medio que permite a los mejores hombres sobresalir y alcanzar sus metas, imponiéndose a la multitud. Es posible ver, entonces, que el dominio de la retórica —como *arte de la persuasión* oratoria tanto como actividad política— es simplemente una herramienta para que los más aptos ejerzan su poder natural sobre los demás. Puesto que resulta evidente que Calicles, al comparar a los hombres más poderosos y mejores con los animales más fuertes y fieros, no está sugiriendo una idea de fuerza física que se impone a partir de músculo y golpes, sino una superioridad natural de espíritu, voluntad e intelecto, entonces es claro que la retórica ofrece los medios necesarios para hacer valer, justamente, esa superioridad intelectual y voluntariosa. La retórica, pues, es el arma por excelencia a disposición de los mejores, y la arena política es su medio natural. Así, los *mejores*, los líderes con valor y voluntad, son atraídos de forma natural a la política, y desde ella pueden ejercer su poder dominador sobre el resto de la sociedad, a la que guían y dirigen de acuerdo a su propia visión. Los otros, la *masa* de gente ordinaria y sin visión propia, deben seguir a sus amos reconociendo su superioridad. Esto es, para Calicles, la forma más juiciosa y *justa* de sociedad, pues se basa en el modelo que ofrece la naturaleza misma.

Al planteamiento anterior Sócrates opone una idea de justicia basada en principios radicalmente opuestos a los que usa Calicles. Sócrates parte también de una separación inicial, pero a diferencia de la propuesta por Calicles —lo que es *justo* según la naturaleza y lo que lo es según las leyes de los hombres—, la suya se basa en la idea de que lo *bueno* y lo *malo*, como principios morales, son perfectamente equivalentes a lo *sano* y lo *enfermo*, como nociones físicas. Sócrates maneja la idea de que la felicidad plena, la *eudaimonía*, es alcanzable sólo para alguien que *goza* de salud plena. La *salud* es un estado que se manifiesta en el alma tanto como en el cuerpo. Para que alguien pueda ser feliz, su cuerpo debe ser sano, y en caso de enfermar, tiene que buscar una cura para recuperar su salud, y con ella, su felicidad. Similarmente, el alma debe ser sana para poder ser feliz, y de estar enferma, tiene que ser tratada, o curada, para volver a alcanzar la plenitud y la felicidad. Al igual que el cuerpo sano es

aquél en donde hay armonía y orden en todas sus funciones y actividades naturales, el alma sana es la que mantiene armonía y orden en sus sentimientos, deseos y apetencias. El alma *moderada*, por lo tanto, es el alma *sana*, y hablando moralmente, el alma *buena*. Y en la misma manera en que el cuerpo enferma cuando no hay orden alguno en sus hábitos, y se excede en alimentación y bebida, así también el alma se enferma cuando no hay orden o armonía en sus deseos y sentimientos. El alma enferma es el alma inmoderada, injusta y mezquina. Estar enfermo del alma es, así, tener un alma *mala*. Y al igual que hay personas físicamente muy sanas que nunca enferman de nada, y otras que son enfermos crónicos que nunca están sanos, así también hay personas con almas siempre sanas, que son justas y virtuosas, y otras en cambio con almas crónicamente enfermas, que viven en la mezquindad, la ambición desmedida o el egoísmo ruin. Sócrates continúa su símil con la curación de la enfermedad. Cuando aquél que está enfermo busca curar su cuerpo, recurre al médico para que le imponga un tratamiento curativo consistente en medicinas y venenos dosificados, así como dietas y restricciones de alimentos. El médico le indicará qué puede comer y qué no, y le prohibirá algunos hábitos y permitirá otros. Si es necesario, llegará hasta la cirugía y la amputación con tal de salvar al enfermo y restituir la salud a su cuerpo. Bien, pues de la misma manera, el enfermo del alma necesita a alguien que le pueda ayudar a sanarla y restituirle su salud, a partir de la imposición de un tratamiento restrictivo de los excesos y abusos en que incurría el alma enferma. Ese «médico del alma» debería ser, en forma idónea, el *retórico*, es decir, el político.

Al igual que Calicles, Sócrates usa a la retórica como puente para llevar su idea moral de cómo *debe* actuar el hombre al terreno de la organización de la vida social. La razón de esto es que la actividad política que desarrolla el retórico² corresponde nítidamente al ámbito de lo moral, y específicamente, es el medio por el cuál el hombre puede ejercer la moral social, que para Platón era, fundamentalmente, una extensión de la moral del hombre como ciudadano. Para los griegos en general, y para Platón específicamente, no era posible trazar una línea de separación entre la moral de un hombre particular y la moral de la ciudad en la que vivía. Así, continuando con el planteamiento de Sócrates, si una sociedad está enferma, es decir, si es *injusta* (es injusta si sus

² Para los griegos, originalmente la palabra *retós* (ρήτορ ή ὄν) se refiere a lo que se ha dicho, lo que ha sido estipulado, acordado o convenido, o que es decible, expresable en palabras. De ahí que *retor* (*rhêtôr*, o ῥήτωρ) designe por igual a aquél que dice y se expresa con palabras, o sea el *orador*, y al que usa las palabras para estipular, convenir o acordar cosas, es decir, el *político*.

ciudadanos se entregan al vicio, al desenfreno o a la pereza), correspondería, en principio, al político imponer el tratamiento para su cura. Al igual que el médico cuida y cura al enfermo del cuerpo con sus indicaciones, así el político debe cuidar el alma de los ciudadanos, y curarla cuando esté enferma con indicaciones y castigos, señalando las cosas que pueden hacerse y las que no, prohibiendo y castigando los excesos hasta que se restablezca la salud del alma en toda la sociedad. Y así como el médico puede ordenar en ocasiones tratamientos dolorosos y duros de soportar para el paciente, y éste debe aceptarlos si quiere recuperar su salud, así también el político tendrá a veces que imponer medidas duras y difíciles para obligar al pueblo a dejar sus excesos y recuperar la salud, pues la sociedad, al igual que el hombre individual, sólo puede ser feliz si tiene un alma sana. Por ello, el político debe reprimir las pasiones del pueblo, y llevarlo, contra su voluntad si es preciso, hacia aquello que puede hacerlo mejor y curarle el alma.

Pero Sócrates hace ver que este papel idóneo del político como médico del alma, rara vez, o nunca, se llega a cumplir. La razón de ello es que los políticos, al actuar únicamente en aras de conseguir su propio provecho —es decir, al actuar en la forma que Calicles elogia—, desatienden por completo el alma enferma de los ciudadanos, y en vez de imponer las medidas necesarias para recuperar la salud, temiendo resultar impopulares, terminan simplemente satisfaciendo los deseos del pueblo con placeres superficiales y frívolos, completamente inútiles para restablecer la salud social. Así, el político, que debería haber sido como un médico, termina pareciéndose a un cocinero o un pastelero, que ofrece deliciosos manjares que deleitan, pero no curan, y que pueden incluso ser perjudiciales para la salud del enfermo. Y el pueblo, por su parte, se comporta como el hombre que prefiere saciar su apetito con platillos sabrosos antes que cuidar su salud, y que al enfermar, sigue buscando sólo aquello que agrada a su paladar en vez de buscar la medicina que lo cure y le devuelva su salud. El político que se vale de la retórica para persuadir al pueblo, termina siempre diciendo aquello que el pueblo quiere escuchar, es decir, las cosas que le agradan sin comprometerle, y no lo que necesita realmente para sanar su alma.

Si un político se comportara realmente como el médico que busca curar al enfermo, sin duda sería repudiado por el pueblo, acostumbrado por los oradores lisonjeros y oportunistas a no prestar atención al cuidado de su alma. Corresponde, pues, al filósofo tomar en sus manos el papel moral que el político no quiere cumplir, y mostrar a los hombres el camino para la curación

de su alma, y con ello, el camino a la verdadera felicidad. Sócrates ejemplifica en sí mismo su preocupación por volver mejores a los hombres, en la forma en que la política genuina debería hacerlo, y declara en la parte final del diálogo: «Creo que yo, junto con unos pocos atenienses, por no decir que yo solo, me ocupo del verdadero arte político y practico sus asuntos, solo entre los (atenienses) de ahora..., lo que digo constantemente no es para complacer, sino para buscar el mayor bien y no el mayor placer...» (521e). Sócrates establece, por lo tanto, otra distinción fundamental: lo bueno y lo placentero son cosas diferentes. La felicidad no se encuentra en la acumulación de placeres, sino en alcanzar el bien *definitivo*. Aquél que sólo busca los placeres y el poder, se aleja cada vez más del verdadero *bien*, y en la medida en que asciende posiciones y se vuelve poderoso, así también se encuentra cada vez más solo y enfermo, pues el hombre desenfrenado y ruin no puede tener convivencia ni amistad. Los políticos que dirigen la ciudad sin considerar la salud del alma, no sólo fracasan en su deber moral de hacer mejores a los ciudadanos, sino que terminan ellos mismos siendo los peores enfermos.

El «*mayor bien*» que busca Sócrates nada tiene que ver con los placeres adquisitivos que mueven al hombre *superior* de Calicles. Éste toma para sí todo aquello que desee, gracias a su superioridad sobre los demás. Lo que busca es el placer mismo de tomar las cosas y disfrutar su poder, y por lo mismo, sus apetitos son insaciables. Justamente esto, la *insaciabilidad del deseo*, es lo que da sentido a la ambición desmedida que admira Calicles. Su visión moral del hombre se fundamenta en una paradoja: la verdadera *justicia* es que los poderosos se liberen de la idea de justicia, y así sometan a los otros. Esto, que a simple vista parece un intento por racionalizar la necesidad de actuar *injustamente*, en realidad es la propuesta de entender en otra forma nuestra idea de lo *justo*. Es la ambición de tomar todo aquello que se desee lo que da sentido, o fundamento, a la visión calicleana, pues el sentido es la desmesura misma. Sólo en lo *des-mesurado*, en lo que ya no tiene medida o límite, puede el hombre encontrar su verdadero *deber ser*, pues su deseo, al no tener límites, no terminará nunca. Y el deseo y la ambición son los verdaderos motores del hombre. Ante la medida y la moderación que predica Sócrates, Calicles responde despectivo: «Si el ya no ambicionar nada trajera la felicidad, entonces las piedras y los muertos serían los más felices».

Sócrates, en cambio, ve en la insaciabilidad la imposibilidad de alcanzar la felicidad. La búsqueda de lo ilimitado forzosamente carece de conclusión, y al no concluir, tampoco consigue alcanzar una meta. Para el ambicioso que no

conoce límites, la verdadera felicidad le resulta inalcanzable, pues por más cosas que quiera abarcar con sus actos y su poder adquisitivo, no tiene nada en su interior donde pueda conservar lo que ha tomado. Así Sócrates, fiel a sí mismo, le responde a Calicles: «*Los que creen que el desenfreno y el deseo ilimitado pueden alcanzar la felicidad, no creen sino que un barril roto y lleno de agujeros puede ser llenado vaciando en él interminables odres de vino*».

Si los planteamientos de Sócrates y Calicles son irreconciliables, sólo se puede aceptar que el sentido de la vida en que cada uno fundamenta sus ideas, es enteramente ininteligible al otro. En ver con claridad esto, y no en tomar partido, es donde me parece que se encuentra el mayor interés de la obra.

Recibido: 10-Marzo-2016 | Aceptado: 8-Julio-2016



JORGE ROARO, es Investigador-FPI en la Universidad de Salamanca, España. Candidato a Doctor en Filosofía [PhD (c)] por la Universidad de Salamanca, con una tesis sobre la concepción filosófica de la guerra justa en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Sus principales áreas de interés son el Humanismo renacentista español, la crítica humanista de la cultura, la filosofía e historia del arte, la filosofía del lenguaje, la relación entre literatura y filosofía, la reflexión sobre el problema filosófico de la guerra, y los dinosaurios. Es co-editor de la revista filosófica *Disputatio*.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca. e-mail (✉): jorgeroaro@usal.es

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: ROARO, Jorge. «Gorgias: Un planteamiento ético de Platón como modelo de conducta para el hombre». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5:6 (2016): pp. 123-130.

© El autor(es) 2016. Este trabajo es un (Artículo. Original), publicado por *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* (ISSN: 2254-0601), con permiso del autor y bajo una licencia Creative Commons (BY-NC-ND), por tanto Vd. puede copiar, distribuir y comunicar públicamente este artículo. No obstante, debe tener en cuenta lo prescrito en la *nota de copyright*. Permisos, preguntas, sugerencias y comentarios, dirigirse a este correo electrónico: (✉) boletin@disputatio.eu

Disputatio se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Salamanca — Madrid. Web site: (✉) www.disputatio.eu