

EL GORGIAS COMO PRECEDENTE A LA REPÚBLICA DE PLATÓN

Alberto Medina González
Doctor en Filología Clásica

RESUMEN:

En este artículo consideramos el diálogo platónico *Gorgias* un antecedente de la *República*. A ese respecto analizamos los textos del *Gorgias* que critican la retórica aduladora, la injusticia tiránica y a los principales políticos de la democracia ateniense. Estos temas son desarrollados y ampliados por Platón en la *República*.

ABSTRACT:

In this paper we consider the platonic dialogue *Gorgias* an antecedent of the *Republic*. In this respect we analyse those texts in the *Gorgias* which criticize the flattering rhetoric, the tyrannical injustice and the main statement of the Athenian democracy. These issues are developed and expanded by Plato in the *Republic*.

PALABRAS CLAVE: *retórica aduladora, injusticia tiránica, crítica de los políticos atenienses, educación del político.*

KEYWORDS: *flattering rhetoric, tyrannical injustice, criticism of the Athenian statement, education of the statesman.*

El propósito de este artículo es poner de relieve que Platón, en su diálogo *Gorgias*, uno de los más atractivos que escribió en su primera época, expone las cuestiones fundamentales que desarrollaría luego en ese diálogo asombroso, en el que filosofía y género literario se hermanan de un modo admirable; nos estamos refiriendo, como ya habrán supuesto, a su *Politeía*, conocida bajo la traducción latina del término griego, *República*. Ello supone, evidentemente, que *Gorgias* es un diálogo anterior a *República*, algo que ningún críti-

co especializado pondría hoy en tela de juicio¹.

Entremos ya en materia y digamos, en primer lugar, que interpretar un diálogo platónico es una tarea apasionante, mas harto compleja. Dejando a un lado el problema de los paradigmas interpretati-

¹ Si alguien está interesado en profundizar en la cuestión de la cronología de *Gorgias*, puede leer lo relativo al tema en la introducción de E.R. Dodds a su magnífica edición comentada del diálogo (págs., 18-30, intitulada *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1959.

vos² de la obra platónica, la riqueza temática, los frecuentes tintes polémicos, la fina ironía y las alusiones frecuentes al contexto social y político, constituyen un obstáculo, aunque gocemos de ellos, para una exégesis atinada de un diálogo en cuestión. J.N. Findlay, uno de los adalides de la escuela de Tubinga, que piensa que los diálogos platónicos no son autosuficientes para el conocimiento pleno del pensamiento de Platón, planteó ya hace años la dificultad de un modo preciso y brillante, cuando dijo: “Mi primera y esencial convicción es que los Diálogos platónicos no son, tomados en sí mismos, esa clase de obra en que puede definirse claramente el punto de vista de cualquiera sobre cualquier tema: apuntan más allá de sí mismos y, si no se va más allá de ellos, no es posible entenderlos. Naturalmente, contienen las intuiciones más profundas de Platón, pero como ocurre con el dios marino Glauco, esas intuiciones necesitan ser liberadas de la extensa costra de añadidos y de reflejos manierísticos, así como de un gran número de máscaras literarias, históricas, polémicas, y otras semejantes. La sucesión histórica de los diálogos, reconstruida con gran esfuerzo gracias al análisis estilístico, no es ni siquiera un documento claro del desarrollo del pensamiento de Platón. Más bien, lo que hace es documentar, partiendo de la convicción a la que ha llegado, la voluntad siempre cambiante de Platón de divulgar cierto puntos de un programa profundo, conservado durante mucho tiempo, oscuro tanto en su objetivo como en el método, y respecto al cual experimentó senti-

mientos y mantuvo posturas constantemente cambiantes de confianza y de crítica, de apasionada defensa y de desesperante rechazo, inspiradas todas por las vivas discusiones de la Academia, de las que sólo podemos hacernos una idea muy vaga. Cualquier estudio de Platón que se limite a la letra de los diálogos, tal como lo han intentado muchos doctos intérpretes de los dos últimos siglos, acaba por arrebatar a Platón su dignidad y su interés filosófico, nos lo presenta como un jugador brillante, pero fundamentalmente frívolo, que se divierte con nociones y con métodos medio elaborados, inconsistentes; y, por tanto, no consigue explicar el sentido perdurable e histórico de Platón como pensador comprometido a fondo, al que debemos una de las visiones del mundo más importantes, más coherentemente elaboradas, y más extraordinariamente iluminadoras”³.

A pesar de que nosotros no estamos de acuerdo con el radicalismo de lo que expresa Findlay, compartimos plenamente lo que dice en una frase del texto que acabamos de citar, a saber, que “Platón tenía la voluntad de divulgar cierto puntos de un programa profundo”. Nosotros pensamos que, en realidad, ese es el objetivo de los diálogos de Platón: ofrecer al gran público, con la ayuda de unas dotes literarias asombrosas, lo que en el seno de la Academia se debatía con libertad y rigor. Lo que acabamos decir puede aplicarse perfectamente al diálogo *Gorgias*, en el que, como sucede en la mayoría de los diálogos platónicos, se entretajan una serie de temas que a primera vista pueden

² Analizados con pormenor en el libro de Giovanni Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, traducción de María Pons Irazazábal, del original italiano *Per una nuova interpretazjone di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 1997. Concretamente en las págs. 31-74.

³ Cf. J.N. Findlay, *Plato. The Written and Undwritten Doctrines*, Londres-Nueva York, 1974, pág IX y sig., cita tomada de la obra de Reale, *op.cit.*, págs. 67-68.

parecer inconexos, pero que se encaminan en el diálogo que nos ocupa a un único objetivo. La crítica despiadada de la retórica sofística, la defensa ardorosa de una justicia incondicional, el rechazo contundente de la tiranía, la exigencia de que el político verdadero posea un conocimiento profundo de lo que conviene a los ciudadanos y los hace mejores, la descalificación sin paliativos de los grandes políticos de la Atenas de la época, cumplen una finalidad exclusiva: poner en tela de juicio con rotundidad la democracia ateniense que conoció Platón. La denuncia de los políticos atenienses y de su forma de gobernar, que sólo se preocupa de la adular a los ciudadanos, es un pórtico vibrante que hallará su culminación en la *República*. Una primera lectura de *Gorgias* podría hacer pensar que el elogio encendido de la justicia persigue una finalidad más ética que política, pero todo conocedor del pensamiento de Platón sabe que su obra persigue una finalidad esencialmente política. La justicia no es una mera exigencia individual, sino que afecta a todo el cuerpo político, como la *República* subraya hasta la saciedad. Las citas selectivas de algunos estudiosos de Platón confirmarán lo que hemos indicado. Empecemos por el británico Ernest Baker, estudioso de referencia de las ideas políticas en el mundo griego⁴. El eminente filólogo dedica al estudio de *Gorgias* las páginas 155-167, analiza con rigor los grandes temas que Platón analiza en este diálogo y concluye su estudio poniendo de relieve los puntos siguientes, que privilegian una clara interpretación política de la obra.

1º.- El político debería ser un experto,

⁴ Nos referimos a su obra *Greek Political Theory*, Londres, Methuen, 1918.

un entendido, conocedor de su *téchne*, del mismo modo que la conoce el constructor, el médico, el arquitecto y el general.

2º- Puesto que la política es un arte, quienes se dedican a ella, y cito textualmente; “es necesario que se entrenen rigurosamente para su alta vocación; ellos dejarán de buscar su beneficio particular porque, entrenados como han sido para profesar el arte de la política, ellos sabrán que su ocupación es trabajar por el bien del objeto de su arte y, finalmente, dejarán de “adular a sus amos”, porque ellos saben que su arte es una forma de mejorar y no un método de adular”.

Digamos, por último, que es revelador que las últimas palabras que dedica Baker al estudio del diálogo lo consideran un precedente de la *República*. Rezan así: “En resumen, el conocimiento debe ocupar el lugar de las imposturas –un conocimiento genuino impartido por una enseñanza genuina, la de los filósofos. Esto es lo que va a desarrollar en la *República*, en la que todas esas sugerencias son agrupadas y sistematizadas y donde se ejemplifica en qué consiste el conocimiento verdadero, la enseñanza verdadera y el político verdadero. Los escritos platónicos que hemos considerado hasta ahora (*Critón*, *Eutidemo*, *Laques*, *Menón*, *Protágoras*) han sido aporéticos o preparatorios. En la *República* hallamos la enseñanza positiva y en ella se levanta el edificio que soportan estos cimientos”. Pensamos que sobran los comentarios.

El germano Paul Friedländer es uno de los grandes estudiosos platónicos del siglo XX⁵. Él ve la relación de *Gorgias* y

⁵ Nos referimos aquí a su volumen intitolado *The Dialogues. First Period*, Lo Angeles, 1962, traducido

República de una forma muy original. Piensa que el libro primero de la *República*, una monografía sobre la justicia, se habría escrito con anterioridad a ambos diálogos. Él titula este libro *Trasímaco*. Este hipotético *Trasímaco* sería la base del diálogo *Gorgias* y de los nueve libros restantes de la *República*. En su estudio subraya los aspectos políticos del *Gorgias*, en sintonía con la mayoría de los especialistas: el rechazo de los políticos atenienses, que crearon un estado engraido e irritado, sin ocuparse de hacer a los ciudadanos mejores, como lo demuestra el hecho de las persecuciones que ellos mismos padecieron, así como la necesidad de que los gobernantes tengan una preparación adecuada, acorde con su alta responsabilidad.

Guthrie, en el tomo cuarto de su famosa *Historia de la Filosofía Griega* se ocupa del estudio del *Gorgias*⁶. Después de exponer la estructura y los contenidos del diálogo, lleva a cabo un Comentario de la obra, que se inaugura con una declaración rotunda de su intencionalidad política. Dice lo siguiente: “El *Gorgias* es una obra extraordinaria, no por su filosofía (que es un compendio de las doctrinas socráticas ya familiares), sino por su crítica apasionada y abierta de la política ateniense y de los políticos que actuaron en la época que va desde las Guerras Persas hasta el desastre del 404 y la ejecución de

Sócrates cinco años más tarde. En el *Menón* los estadistas (de los cuales, Temístocles y Pericles, son también mencionados) no son, ciertamente, glorificados: se les describe como buenos hombres que debieron su acierto al favor divino o al azar más que a su propia sabiduría, y por esta razón fueron capaces de transmitir a otros el secreto de su éxito. Pero sólo aquí son condenados abiertamente como responsables de la caída final de Atenas, al dejarla enferma y debilitada por los excesos, en lugar de utilizar su poder para instituir un régimen saludable⁷.

Las palabras de Guthrie no pueden ser más claras y, si bien es cierto que no lo relaciona explícitamente con la *República*, no es menos patente, sin embargo, el énfasis que pone en considerar el diálogo como una reacción beligerante contra el trasfondo histórico de la vida política de Atenas, dominada por una retórica sofística que perseguía sin contemplaciones triunfar a toda costa adulando a los ciudadanos y que en el colmo del cinismo defendía el derecho del más fuerte y la tiranía frente a la justicia incondicional y que apoyaba su poder en el modo despótico de gobernar a sus aliados.

Después de esta introducción, vamos a analizar el *Gorgias* desde la perspectiva, aludida profusamente, de su finalidad de crítica acerada del sistema político ateniense. Para ello vamos a citar y comentar brevemente los pasajes del diálogo que ponen de relieve la crítica de la política ateniense y de sus políticos.

La parte inicial del *Gorgias* nos presenta la discusión de Sócrates con Gorgias, el paradigma del orador político. A Sócrates

ción de Hans Meyerhoff del original alemán *Platon: Die Platonischen Schriften. Erste Periode*, Berlín, 1957. A *Gorgias* dedica en concreto las págs. 242-272

⁶ Cf. *Historia de la Filosofía Griega, IV, Platón. El hombre y sus diálogos, Primera época*, Madrid, Gredos, 1990, traducción de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González del original inglés *A History of Greek Philosophy. Volume IV. Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge University Press, 1962. De *Gorgias* en concreto se ocupa en las páginas 277-303

⁷ Cf. *op.cit.*, pág. 287.

no le convencen los elogios desmedidos que hace el sofista de su arte y ante la afirmación de que la retórica procura el mayor bien para los hombres y la exigencia por parte de Sócrates de que precise cuál es ese bien, Gorgias responde:

Gorgias.- El que, en realidad, Sócrates, es el mayor bien; el que les procura la libertad y a la vez les permite dominar a los demás en su ciudad.

Sócrates.- ¿Qué quieres decir?

Gorgias.- Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el consejo, al pueblo en la asamblea y en toda reunión en que se trate de asuntos públicos (452 d-e)⁸.

El texto no puede ser más claro, se trata de persuadir y dominar mediante la palabra en todos y cada uno de los foros de la vida política ciudadana: tribunales, consejo y asamblea popular.

Sócrates no se muestra satisfecho con esta respuesta y le pregunta a Gorgias que le precise el objeto de la persuasión retórica, a lo que el sofista responde:

Gorgias.- Yo me refiero, Sócrates, a la persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas, según decía hace un momento, sobre lo que es justo e injusto (454 b).

Con esta respuesta de Gorgias Sócrates ha conseguido lo que andaba buscando, la proclamación de que la persuasión versa sobre lo justo y lo injusto.

La dialéctica socrática sigue acosando a Gorgias, que se ve obligado a reconocer que la creencia y la ciencia no son lo mismo, porque la primera puede ser verdadera o falsa, pero la ciencia sólo puede ser verdadera, lo cual le lleva a la deducción siguiente:

Sócrates.- Luego la retórica, según parece, es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza sobre lo justo y lo injusto.

Gorgias.- Sí.

Sócrates.- Luego tampoco el orador enseña a los tribunales y a las demás asambleas lo justo y lo injusto, sino que únicamente les persuade. En efecto, no podría instruir en poco tiempo a tanta multitud sobre cuestiones de tan gran importancia (455 a).

Este pasaje es sumamente importante porque expone con toda claridad el talón de Aquiles de la democracia ateniense, a saber, que los discursos lo único que buscan es persuadir y atraerse a los ciudadanos, pero no su instrucción, que requeriría más tiempo.

Gorgias ha caído ya en la trampa dialéctica y casi acto seguido no tiene reparo alguno en reconocer que los oradores políticos tienen más poder en la ciudad que los expertos y, así, nos dice:

Gorgias.- Pues bien, voy a intentar, Sócrates, descubrirete con claridad toda la potencia de la retórica; tú mismo me has indicado el camino perfectamente. Sabes, según creo, que estos arsenales, estas murallas de Atenas y el establecimiento de los puertos proceden, en parte, de los consejos de Temístocles, en parte, de los de Pericles, pero no de los expertos en estas obras (455 d-e).

⁸ Citamos por la numeración universal de los diálogos platónicos y seguimos la traducción de Julio Calonge Ruiz, *Platón. Gorgias*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951.

Un poco después, cuando Sócrates afirma que la retórica es una técnica de la adulación, del mismo modo que la culinaria, la cosmética y la sofística, Polo insta a Sócrates a que le indique qué parte de la adulación es la retórica y entonces el filósofo ateniense responde que ella es “un simulacro de una parte de la política (463 d), con lo que se hace patente que la verdadera política no tiene nada que ver con la retórica, de la misma manera que la medicina, que es el conocimiento razonado de las enfermedades del cuerpo, es la antítesis de la culinaria, la cual, adulando los deseos del cuerpo, perjudica su salud. Inmediatamente, Sócrates aclara cuáles son las actividades, no los simulacros, que se ocupan del alma y del cuerpo y nos dice:

Sócrates.- Digo que, como hay dos objetos (sc. el alma y el cuerpo), hay dos artes que corresponden al cuerpo y al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes; la gimnasia y la medicina; en la política, la legislación corresponde a la gimnasia y la justicia a la medicina (464 b-c).

Este texto es muy revelador, puesto que Sócrates sitúa la actividad política en la esfera del alma, dado que una verdadera educación de los ciudadanos es la que mantiene sus almas en estado saludable y los hace mejores, argumentos que en época del inmoralismo político dominante, defendido muy pronto por la postura radical de Calicles, debía de sonar a músicas celestiales.

Precisamente es este cinismo inmoral el que llevará enseguida a Polo a situar a

los oradores al nivel de los tiranos, en cuanto a poder se refiere. Sócrates dice entonces que los oradores no gozan de consideración alguna en la ciudad, a lo que Polo responde:

Polo.- ¿Cómo que no se les considera? ¿No son los más poderosos en las ciudades?

Sócrates.- No, si dices que el poder es un bien para quien lo posee.

Polo.- En efecto, eso digo.

Sócrates.- Entonces creo que los oradores son los ciudadanos menos poderosos.

Polo.- Pero ¿qué dices? ¿No pueden, como los tiranos, condenar a muerte al que quieran y despojar de sus bienes y desterrar a quien les parezca? (466 b-c).

Sócrates refuta a Polo aduciendo que, si tener poder es un bien, el poder de los oradores y los tiranos no puede ser un bien si ese poder se emplea en hacer males. Este razonamiento va a dar paso al debate estrella del diálogo, el que suele atraer más a los lectores de la obra y que es la causa de que el *Gorgias* no pueda leerse en absoluto con sangre fría⁹. Cuando Polo pone el ejemplo del tirano Arquelaos como prueba de que quien comete injusticia es más feliz que el que la padece, Sócrates le refuta “con el corazón caliente” afirmando que cometer injusticia es un gran mal, pero que aún es un mal mayor cometer una injusticia y no pagar la pena, pues ello equivale a mantener el alma en estado de enfermedad perpetua. Esta larga sección, que ocupa en el diálogo desde 469 a hasta 481 c, es la que

⁹ Nos referimos a la expresión alemana “mit kalten Herzen”, que utiliza Wilamowitz en el tomo primero de su estudio sobre Platón, pág. 236. Su *Platon*, en dos volúmenes, se editó en Berlín, en 1920,

podría inducir a un lector o una lectora apresurados a pensar que *Gorgias* es un diálogo en el que se plantea un problema ético, cuando en realidad no es así. Sin entrar ahora en profundidades, nos basta, pienso, con apuntar, en contra de esta valoración, dos aspectos que no pueden ni deben soslayarse.

1º.- El ejemplo del tirano, o lo que es igual, del poder arbitrario absoluto, mantiene todo el pasaje en el plano político.

2º.- Los conceptos de justicia e injusticia que se exponen aquí se refieren al marco de la *pólis*, cuya espina dorsal para Platón es la justicia. No se olvide que el comentarista Trasilo, al aludir a la temática de la *Politeía*, dijo escuetamente que era una obra que trataba de la justicia.

Pensamos que con estas dos precisiones será suficiente.

Calicles no puede soportar por más tiempo la condescendencia que muestra Polo con Sócrates e interrumpe bruscamente y con malos modos la conversación con la intervención más radical del diálogo, muy semejante a la de Trasímaco en el libro primero de la *Politeía*. Apoyándose en la conocida antítesis *nómos/physis*, expondrá su teoría, de índole claramente política, de que la justicia natural es la conveniencia del más fuerte, doctrina inmoral que impregnará la política imperialista de la democracia ateniense, rasgo en el que se ha insistido hasta la saciedad y sobre el que me abstengo de incluir una nota bibliográfica erudita para no distraer a los lectores del artículo y por coherencia con mi acuerdo total con la máxima de Heráclito, según la cual “la erudición no enseña inteligencia” (fr. 16 Marcovich).

Citaremos ahora algunos de los pasajes más relevantes de esta teoría.

Calicles.- En efecto, por naturaleza es más feo (en el sentido de moralmente reprochable, *aischron* en el texto griego) todo lo que es más desventajoso, por ejemplo, sufrir injusticia; pero por ley es más feo cometerla... Según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. Por consiguiente, las establecen mirando por sí mismos y por su propia utilidad, y disponen las alabanzas y determinan los vituperios. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer más que ellos, a fin de que esto no suceda, dicen que adquirir más es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros, pues se sienten satisfechos, según creo, de tener igual que los demás, siendo inferiores.

Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia; pero, según creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra por todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el modo con que se distingue lo justo, a saber, que el más fuerte domine al más débil y tenga ventaja (483 a-e).

La formulación rotunda de esta doctrina por parte de Calicles va a culminar con la crítica que realiza el sofista de la filosofía, que está bien como ejercitación juvenil, pero aísla al que la sigue de la realidad y de las costumbres que rigen en la pugna política de cada día. Por eso le dice a Sócrates.

Gorgias.- Cuando veo a un hombre de edad que aún filosofa y que no renuncia a

ello, creo, Sócrates, que este hombre debe ser azotado. Pues, como acabo de decir, le sucede a éste, por bien dotado que esté, que pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de las asambleas donde, como dijo el poeta, los hombres se hacen famosos (Homero, *Ilíada*, 441), y vive el resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jóvenes, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente (485 d-e).

Es importante subrayar, en relación con este texto, la opinión que debía ser dominante en la Atenas de la época. Los atenienses pensaban que, para brillar en política, bastaba con ejercitarse en la retórica que enseñaban los sofistas, con la que podían, mediante la adulación, persuadir a los ciudadanos, mientras que consideraban la filosofía una actividad de juventud, enseñada a pocos seguidores por filósofos que no instruían sobre nada práctico y útil para la vida real. La Academia platónica no tenía esa concepción vulgar de la filosofía. Pensaba, por el contrario, que era una ocupación seria, que debía practicarse durante toda la vida y perseguía una actividad fundamental: enseñar a los discípulos, mediante la adquisición de conocimientos profundos, a ser unos gobernantes de verdad, que, frente a la adulación, se proponen exclusivamente hacer mejores a los ciudadanos. Este es el gran debate del *Gorgias*, que se completará y profundizará en ese diálogo prodigioso, la *Politeia* o *República*.

Esta antítesis se va a explicitar con todo detalle unas páginas después, en un pasaje extenso que se comenta por sí mismo y que citamos acto seguido. Dice así:

Sócrates.- ¿Qué es, a nuestro juicio, la

retórica que se dirige al pueblo ateniense y a los pueblos de otras ciudades, a los hombres libres? ¿Piensas tú que los oradores hablan siempre para el mayor bien, tendiendo a que los ciudadanos se hagan mejores por sus discursos, o que también estos oradores se dirigen a complacer a los ciudadanos y, descuidando por su interés particular el interés público, se comportan con los pueblos como con niños, intentando solamente agradarlos, sin preocuparse para nada de si por ello les hacen mejores o peores?

Calicles.- Tu pregunta no es sencilla, pues algunos pronuncian sus discursos por el bien de los ciudadanos, pero otros son como tú dices.

Sócrates.- Es suficiente. Pues si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria demagógica, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen. Pero tú no has conocido jamás esa clase de retórica; o bien, si puedes citar algún orador de esta especie, ¿por qué no me has dicho ya quién es?

Calicles.- Por Zeus, no puedo nombrar a ninguno de los oradores, por lo menos de los actuales.

Sócrates.- ¿Y qué? ¿Entre los antiguos puedes citar alguno por el que los atenienses hayan tenido ocasión de hacerse mejores a partir de la primera vez que les dirigió la palabra, habiendo sido hasta entonces peores? Yo, ciertamente, no conozco a tal orador.

Calicles.- ¿Cómo? ¿No oyes decir que Temístocles fue un ciudadano excelente, y lo mismo Cimón, Milcíades y, más recientemente, Pericles, muerto hace poco y a quien tú mismo has oído hablar?

Sócrates.- Si es una virtud verdadera, Calicles, la que tú decías antes, la de saciar

las propias pasiones y las de los demás, en ese caso tienes razón; pero si no es eso, sino lo que a continuación nos vimos obligados a reconocer, a saber, que el arte es satisfacer los deseos cuyo cumplimiento hace mejor al hombre y no los que, satisfechos, le hacen peor, ¿crees que alguno de los que citas ha reunido estas condiciones? (502 e-503 d).

Unas páginas después de este pasaje, Calicles no puede resistir más la dialéctica socrática y se retira de la conversación, con la aquiescencia de Gorgias, que continúa Sócrates con un largo discurso a la manera sofística, en el que expone la doctrina genuina socrático-platónica sobre el alma y las improntas que dejan en ella dos formas antitéticas de educarla, la de la retórica aduladora sofística y la de la Academia platónica.

El alma que está dominada por los deseos y las pasiones, cuyo paradigma sería la del tirano, es insensata, inmoderada, injusta e impía y, consecuentemente, está tan enferma como lo está el cuerpo al que se le han dado todos los caprichos. Por el contrario, el alma que ha sido educada en el autodomínio es sensata, moderada, justa y piadosa y su condición es saludable, de la misma forma que es saludable el cuerpo que se ha ejercitado en la gimnasia y que, cuando lo ha requerido, ha recibido las prescripciones médicas adecuadas.

Como sucede en muchos diálogos de Platón, y el *Gorgias* no es precisamente una excepción, temas que parecían suficientemente tratados, como si de Guadianas se tratase, vuelven a reaparecer. Aludimos aquí al argumento de que la forma mejor de no sufrir injusticia en la ciudad es ser un tirano o amigo del tirano. En este sentido leemos lo siguiente:

Sócrates.- ¿Cuál es, pues, el arte que prepara para no sufrir injusticia o sufrirla en grado mínimo? Considera si te parece el mismo que me parece a mí. Yo creo que es el siguiente: o es preciso gobernar uno mismo en la ciudad o tener el poder absoluto o ser amigo del gobierno existente.

Calicles.- ¿Ves, Sócrates, cómo estoy dispuesto a alabarte si dices algo razonable? Me parece muy bien lo que has dicho. (519 a-b).

Ahora bien, puesto que el tirano no congenia ni con el que es mejor ni con el que es peor que él, al joven que no desee sufrir injusticia sólo le queda hacerse a su imagen y semejanza, como leemos a continuación:

Sócrates.- Así pues, si en esa ciudad algún joven meditara. “¿De qué modo alcanzaría yo gran poder y quedaría a cubierto de toda injusticia?”, tendría, según parece, este camino: acostumbrarse ya desde joven a alegrarse y disgustarse con las mismas cosas que su dueño y procurar hacerse lo más semejante a él. ¿No es así?

Calicles.- Sí.

Sócrates vuelve a la carga con el conocido argumento de la analogía del arte política con las *téchnai*, los conocimientos prácticos. Del mismo modo que cualquier artesano debe demostrar su conocimiento de la materia que practica, así también el político debería conocer el objetivo de su arte, hacer mejores a los ciudadanos. Y en este sentido leemos:

Sócrates.- Pues ahora, excelente amigo, puesto que tú has empezado hace poco a ocuparte de los negocios públicos, y puesto que me invitas a mí a ello y me censuras porque no lo hago, ¿no nos examinaremos recíprocamente preguntando; ¿Ca-

licles ha hecho ya mejor a algún ciudadano? ¿Hay alguno que, habiendo sido antes malvado, injusto, desenfrenado o insensato, por intervención de Calicles se haya hecho bueno y honrado, sea forastero o ciudadano, esclavo o libre? Dime, si te pregunta esto, Calicles, ¿qué responderías? ¿A quién dices que has mejorado con tu compañía? ¿Por qué no te decides a contestar, si en realidad tienes alguna obra de cuando aún eras particular, antes de dedicarte a la política?

Calicles.- Eres pendenciero, Sócrates.

Sócrates.- Pues no te pregunto por afán de disputar, sino porque deseo saber de verdad de qué modo crees que se debe tomar parte en la vida pública entre nosotros. ¿O te vas a ocupar de otra cosa cuando llegues al gobierno de la ciudad y no, sobre todo, de que los ciudadanos seamos lo mejor posible? Responde. Sí, lo hemos convenido; contesto en tu nombre. Pues bien, si esto es lo que un hombre bueno debe procurar a su ciudad, recordando lo dicho dime si te sigue pareciendo que han sido buenos ciudadanos aquellos que citabas hace poco. Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles. (515a-d).

Ante la vacilación de Calicles sobre la valoración de la actividad política de Pericles, Sócrates insiste:

Sócrates.- Dime además si la opinión general es que los atenienses se han mejorado por obra de Pericles o, por el contrario, que han sido corrompidos por él. Pues yo oigo decir que Pericles ha hecho a los atenienses perezosos, cobardes, charlatanes y avaros, por haber establecido por primera vez estipendio para los servicios públicos.

Calicles.- Eso es lo que se oye decir a

los de las orejas desgarradas¹⁰.

Sócrates.- Pero lo que conozco no por haberlo oído, sino que lo sé con certeza, lo mismo que tú, es que al principio Pericles gozó de gran reputación y que los atenienses, cuando aún eran malos, no votaron contra él ninguna sentencia infamante, pero después que por obra suya se hicieron buenos y honrados, ya al final de su vida, le condenaron por peculado y faltó poco para que le castigaran con la muerte, evidentemente porque en opinión de ellos era un mal ciudadano. (515 e-516 a).

Platón, en última parte del diálogo, arremete en sus críticas contra los vicios de la democracia ateniense, cuales el estipendio de los cargos públicos y la práctica irresponsable del arma demagógica del ostracismo. Y, así, leemos refiriéndose de nuevo a Pericles y a continuación a Cimón.

Sócrates.- ¿No eran hombres los que tenía bajo su cuidado Pericles?

Calicles.- Sí.

Sócrates.- ¿Y qué? ¿No era preciso, según antes hemos convenido, que, por su intervención, éstos se hicieran más justos de lo que antes eran, si es verdad que él, que los gobernaba, era un buen político?

Calicles.- Ciertamente.

Sócrates.- Y bien, los justos son de ánimo pacífico, según dijo Homero. ¿Qué dices tú? ¿No piensas lo mismo?

Calicles.- Sí.

Sócrates.- Pero, sin embargo, Pericles los hizo más irritables de lo que eran cuando los tomó por su cuenta, y esto contra él mismo, contra quien menos

¹⁰ Alusión a los jóvenes oligarcas que imitaban las costumbres de los espartanos y se rasgaban las orejas que adquirirían el aspecto de una coliflor.

hubiera deseado.

Calicles.- ¿Quieres que te diga que estoy de acuerdo?

Sócrates.- Sí, si crees que digo la verdad.

Calicles.- Pues de acuerdo.

Sócrates.- Por consiguiente, Pericles no era un buen político, según este razonamiento.

Calicles.- No, en tu opinión.

Sócrates.- Por Zeus, tampoco en la tuya, ateniéndonos a lo que has admitido. Ahora háblame de Cimón; aquellos que tenía a su cargo ¿no le condenaron al ostracismo, a fin de no oír su voz durante diez años? ¿No hicieron lo mismo con Temístocles y le castigaron además con el destierro? ¿No decidieron arrojar al báratro¹¹ a Milcíades, el vencedor de Maratón, y no hubiera sido arrojado a él de no haberse opuesto el *prítane*¹². Sin embargo, si hubieran sido buenos políticos, como tú dices, jamás les hubiera ocurrido esto. Pues de cierto no sucede que los buenos aurigas se mantengan al principio en los caballos, y que cuando los han domesticado y ellos mismos se han hecho mejores conductores, entonces se caigan. Esto no sucede ni en la conducción de carros ni en ningún otro ejercicio; ¿piensas tú que sí? (516 b-517 a).

Platón sigue hasta el final del diálogo en esa misma línea de crítica del sistema político imperante en Atenas, como si quisiera indicarnos con claridad que, a pesar de todos los argumentos dialécticos que ha exhibido durante todo su escrito, su finalidad principal era precisamente esa. Por esa razón, insiste una vez más en la crítica consabida del gobierno democrático de Atenas, a saber, haberse

limitado a agradar y adular a los ciudadanos, como si de sus amos se tratara, y no haber logrado hacerlos mejores. En este sentido, Sócrates nos dice:

Sócrates.- Tú también, Calicles, haces ahora algo muy semejante; elogias a hombres que obsequiaron magníficamente a los atenienses con todo lo que éstos deseaban, y así dicen que aquéllos hicieron grande a Atenas; pero no se dan cuenta de que, por su culpa, la ciudad está como hinchada y corrompida. Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, tributos y otras bagatelas; pero cuando, como se ha dicho, venga el ataque de la enfermedad, culparán a los que entonces sean sus consejeros y elogiarán a Temístocles, a Cimón y a Pericles, que son los verdaderos culpables de sus males. Tal vez la emprenderán contigo, si no te precaves, y con mi amigo Alcibiades, cuando pierdan, además de lo que han adquirido, lo que ya poseían antes, aunque vosotros no sois los autores de estos daños, sino quizá sólo cómplices. (518 e-519 b).

Vamos a terminar esta larga serie de citas con un texto que, además de insistir una vez más en la antítesis adular a los atenienses o hacerlos mejores, Sócrates presagia que él puede morir por su actitud de crítica continua de un sistema que rechaza sin paliativos. El pasaje reza así:

Sócrates.- En consecuencia, ¿a qué clase de servicio de la ciudad me invitas? Explícamelo con claridad: ¿al de luchar abiertamente con los atenienses para que sean mejores, como hace un médico, o a servirlos y adularlos? Dime la verdad, Calicles; justo es, en efecto, que termines la conversación exponiendo tus pensamientos con la misma franqueza con que empezaste a hablarme; dímelo con exactitud y valentía.

¹¹ El báratro era un barranco profundo fuera de las murallas, al que se arrojaban los cadáveres de los condenados a la pena de muerte.

¹² El presidente de la *boulé*, el consejo.

Calicles.- Pues bien, te digo que se trata de servirlos.

Sócrates.- Luego me invitas, amigo, a ser un adulator.

Calicles.- Un misio¹³, si prefieres la expresión, Sócrates, porque si no obras así...

Sócrates.- No repitas lo que ya me has dicho muchas veces, que el que quiera me llevará a la muerte, para que tampoco yo repita que matará un malvado a un hombre bueno; ni tampoco vuelvas a decir que me privará de mis bienes, para que yo no diga que, cuando me los haya arrebatado, no sabrá qué hacer con ellos, y que así como me los quita injustamente, así también, una vez en posesión de ellos, los usará injustamente, es decir, ignominiosamente y, por tanto, miserablemente. (521 a-c).

El diálogo concluirá con la famosa fábula escatológica sobre el final que les espera a las almas después de la muerte, claro antecedente del mito de Er el panfilió con el que termina la *Politeía*, pero inmediatamente antes hay una serie de pasajes bellísimos, de los que destacamos uno, que citaremos completo, en el que Sócrates se autoproclama como el único y verdadero conocedor del arte política y anticipa los riesgos que correría si tuviese que defenderse ante un tribunal por su comportamiento valiente e intransigente. El texto dice lo siguiente:

Sócrates.- Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconse-

¹³ Frase proverbial que para un griego equivalía a hombre despreciable.

jas, no sabré qué decir ante un tribunal. Se me ocurre lo mismo que le decía a Polo: seré juzgado como lo sería, ante un tribunal de niños, un médico a quien acusara un cocinero... En efecto, no podrá citar los placeres que ellos consideran beneficios y servicios útiles; pero yo no envidio ni a los que los procuran ni a los que los disfrutan; y si alguien me acusara de corromper a los jóvenes porque les hago dudar, o de censurar a los mayores con palabras ásperas en privado o en público, ni podré decir la verdad: "Todo lo que digo es justo y obro en beneficio vuestro, oh jueces", ni ninguna otra justificación, de manera que probablemente sufriré lo que quiera traerme el azar. (521 d-522 c).

Una vez concluida la cita de los pasajes de *Gorgias* pertinentes para el propósito que nos ocupa, es decir, poner de relieve la finalidad política del diálogo y una concepción de la justicia y la injusticia que sitúa la justicia y la injusticia individuales en el marco de la justicia y la injusticia políticas, como si de un microcosmos y un macrocosmos se tratara, ha llegado el momento de exponer sintéticamente los temas fundamentales que plantea Platón en el *Gorgias*, que serán desarrollados y ampliados en la *Politeía*¹⁴.

Estos temas que se anticipan en *Gorgias* y que se amplían después en la *Politeía* son los siguientes:

1º.- La retórica es una práctica adulatoria, que triunfa en las asambleas y en los tribunales, ante los que carecen de cono-

¹⁴ Téngase en cuenta que el filólogo Thesleff, seguidor de la corriente exegética de la Escuela de Tubinga, que pone de relieve la filosofía no escrita de Platón, considera que la *República* sería un diálogo que se habría ido escribiendo durante toda la vida de Platón sobre la base de una *proto-República* escrita en su juventud. Cf. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, 1982, págs. 100-116.

cimientos, sobre todo del conocimiento fundamental que debe tener el político verdadero, que es el experto y el entendido, y que consiste en el discernimiento de la esencia de la justicia. No debemos olvidar que, aunque el diálogo *Gorgias* se inicia con una crítica durísima de la retórica imperante en la época, se termina convirtiendo en una defensa de la justicia verdadera y del político verdadero, que es el que está capacitado para infundirla en los ciudadanos. Conviene que nos preguntemos ahora: ¿no es la justicia el tema nuclear de la *República*, por muchos aditamentos temáticos que la acompañen? Ahora bien, la justicia sólo puede existir si hay un régimen político que la haga realidad haciendo mejores a los ciudadanos. Proclo, el gran comentarista de Platón, que vivió del 412 al 485 después de Cristo, lo vio con claridad meridiana en su comentario a la *Politeía* platónica, cuando afirma: “no decimos, pues, que hay dos objetivos (*sc.* el régimen político y la justicia del alma individual), sino que el objetivo que trata de la justicia política y el objetivo que trata de la mejor constitución en el alma no forman más que uno solo”. (*In Remp.* I, 13, 9-11).

2°.- La justicia no puede consistir en la conveniencia de quien detenta el poder, sea el orador o el tirano. La justicia del tirano, por ejemplo, no puede coincidir con la felicidad, como piensa el vulgo, ya que su forma de gobierno despótica, que se rige por su propia conveniencia, arruina el bien máspreciado del hombre: la salud de su alma. La justicia, por consiguiente, existe en el individuo cuando su alma disfruta de la salud que la armonía y la concordia le procuran y en la ciudad sucede exactamente lo mismo, puesto que la justicia se da en ella cuando la armonía

y la concordia, desterrando sus contrarios, impregnan todo el tejido político. Platón desarrolla por extenso este argumento en el libro IV de su *Politeía* (427 e-445 e) y, así, por poner un ejemplo, nos dice al respecto: “De modo que el hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en lo que se refiere a la idea de justicia, sino que será semejante a ella (IV, 435 b)¹⁵. En una palabra, bien en el microcosmos del alma humana, bien en el macrocosmos de la ciudad, la justicia se basa siempre en la armonía y la concordia y la injusticia en la disarmonía y la discordia. El trasfondo pitagórico es evidente.

3°.- La injusticia tiene su plasmación política más radical en la tesis de que la justicia natural, en el marco de la conocida antítesis *nómos/physis*, es la conveniencia del más fuerte, que la mayoría y los débiles intentan contrarrestar mediante la coerción de las leyes. Esta es la tesis del ala radical de la sofística griega, representada en *Gorgias* por Calicles. Platón no admite un inmoralismo de este jaez y le planta cara con todas sus fuerzas en el diálogo que nos ocupa y vuelve a oponerse con todas sus fuerzas a una tesis de esta naturaleza en el libro I de la *Politeía*, en donde el sofista Trasímaco defiende que la justicia es la conveniencia del más fuerte.

4°.- La injusticia del tirano, que condiciona su modo despótico de gobernar, tiene su origen en una educación defectuosa de su alma, dominada por los deseos y los placeres inmoderados y desenfrenados. Platón, en su *Politeía*, va a prestar una atención especial a la educación

¹⁵ Seguimos la traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

del político verdadero, encarnado en la figura del filósofo gobernante, el cual, frente a los políticos que ejercen el poder sin haber recibido una instrucción adecuada, ha dedicado gran parte de su vida a recibir una formación que le permita gobernar con justicia y moderación a los ciudadanos. Esta cuestión capital es tratada de un modo exhaustivo desde VI 502 a hasta VII, 541 b.

5°.- Crítica de los grandes políticos atenienses Temístocles, Cimón, Milcíades y Pericles, porque han fracasado en la labor que debe llevar a cabo un político verdadero y con conocimiento de su alta responsabilidad: hacer mejores a los ciudadanos. Platón desarrolla en la *Politeía* con todo lujo de detalles el origen y la naturaleza de los cuatro sistemas políticos causantes de la injusticia en la ciudad y en el alma de los individuos, a saber, la timocracia (545 c-550 c), la oligarquía (550 c-555 b), la democracia (555b-562) y la tiranía (562 a-576 b).

6°.- El político verdadero debe poseer una *téchne*, basada en el conocimiento de la política verdadera, que sea capaz de mejorar las almas de los ciudadanos, la cual, en lugar de adularlos y hacerse esclavo de ellos, debe hacerlos sensatos, moderados, justos y piadosos. Platón se ocupa de esta cuestión, en la *Politeía*, en la sección dedicada a la educación de los reyes filósofos (502 a-541 b), donde describe profusamente los estudios que deben seguir los guardianes perfectos, es decir, los filósofos, al mismo tiempo que indica el saber supremo al que deben aspirar, el conocimiento del bien, para lo cual es imprescindible seguir una serie de estudios propedéuticos (aritmética, geometría, astronomía, estereometría y ar-

monía musical), antes de acceder al dominio de la dialéctica, que es la que posibilita saber en qué consiste el bien.

7°.- Quien pretenda una revolución pedagógica o, mejor dicho, psicagógica, de esta naturaleza, se expone a la confiscación de sus bienes, al descrédito y a la muerte, como intuye Sócrates que le va a suceder a él, como vimos en el último texto citado: “no repitas lo que ya has dicho muchas veces, que el que quiera me llevará a la muerte” (521 b). De los peligros que acechan al filósofo, que intenta curar de la ignorancia a los demás hombres, es buena prueba el famoso mito de la caverna, que inaugura el libro VII de la *Politeía*, donde leemos:

“¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarlo, a quien intentara desatarlos y hacerlos subir?” (Pol., VII, 517).

Y un poco después Platón nos dice lo siguiente:

“No te extrañes de que quienes han llegado a ese punto no quieran ocuparse en asuntos humanos; antes bien, sus almas tienden siempre a permanecer en las alturas” (VII, 517 c).

Este texto, de un pesimismo absoluto, nos indica que el filósofo que ha conseguido, mediante la dialéctica, intuir el conocimiento del bien es natural que se halle a sus anchas en ese ámbito sublime y que muestre una reticencia clara a la brega en los asuntos humanos y en la actividad política. Como cualquier mediano conocedor de Platón sabe, el filósofo ateniense tenía experiencias sobradas para evidenciar un pesimismo tan radical, como lo demuestra, por poner un ejem-

plo, la famosa Carta VII, sin cuya lectura es imposible conocer el desengaño de Platón.

Ha llegado ya el momento de concluir este artículo con unas consideraciones recapituladoras.

Convendría decir, en primer lugar, que, mientras que *Gorgias* es una denuncia de los males que aquejan a la democracia ateniense, la *Politeía*, más que una utopía, como se la suele considerar, es un *parádeigma* que debe seguir todo estado que desee el buen gobierno de los ciudadanos¹⁶.

Me gustaría poner de manifiesto, en segundo lugar, que alguien podría pensar quizá que el retrato tan negativo que nos traza Platón de la democracia ateniense se debería, fundamentalmente, a su ideología, nunca ocultada, claramente aristocrática que no podía aceptar el gobierno de una democracia popular. Platón no era un demócrata, pero su probidad intelectual no le permitía atacar al régimen democrático de forma panfletaria, como lo hicieron otros aristócratas de la época. Platón rechazaba la democracia ateniense porque veía en ella los elementos perversos que se han ido poniendo de relieve. Esos rasgos negativos existieron, los vieron y denunciaron muchos atenienses de la época, sobre todo por medio de la comedia, y la crítica histórico-filológica de los últimos tiempos ha insistido en ellos hasta la saciedad. Buena prueba de ello es el muy reciente e interesantísimo libro de Lucia-

no Canfora sobre Atenas¹⁷.

El eminente filólogo italiano, nada sospechoso por cierto de conservadurismo ideológico, nos ofrece un sugestivo enfoque desmitificador de la democracia ateniense en un libro denso, difícil de degustar por quien no es especialista y en el que nos traza un cuadro completo y exhaustivo de las pugnas ideológicas entre los demócratas de conveniencia, entre los que destacaría Pericles, y los oligarcas atenienses, de una coherencia ideológica muy endeble en muchos casos, por decirlo con suavidad. En dicho estudio, muy al principio del mismo, en concreto en la página 19, en el marco de su comentario desmitificador del famoso epitafio de Pericles, recogido por Tucídides en el libro segundo de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, leemos lo siguiente, que Platón habría suscrito en su integridad:

“(Refiriéndose a la imagen apologética y grandiosa del cuadro que diseña Pericles de la democracia ateniense). Pero la paradoja reside en que esa grandeza que traza el Pericles tucidídeo —y que regía ya entonces— era esencialmente obra de las clases altas y dominantes a las que el “pueblo de Atenas”, en cuanto le resultaba posible, derrocaba y perseguía. El “verdadero” Pericles lo sabía muy bien y lo había vivido y padecido en primera persona. La grandeza de esa clase consistía en el hecho de haber *aceptado el desafío de la democracia*, es decir, la convivencia conflictiva con el control excesivamente atento y con frecuencia oscurantista por parte del “poder popular”; es decir, de haberlo aceptado a pesar de detestarlo, como queda claro en las palabras de Alcibíades, exiliado en Esparta desde

¹⁶ Cf. la Introducción de G. Leroux a su magnífica traducción anotada de la *República* platónica en la editorial Garnier-Flammarion, París 2002, en concreto la página 48.

¹⁷ Cf. Canfora, Luciano, *El mundo de Atenas*, Barcelona, Anagrama, 2014, traducción de Edgardo Dobry del original italiano intitolado *Il mondo di Atene*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

hacia breve tiempo, cuando define la democracia como “una locura reconocida universalmente como tal” (Tucid. VI, 89, 6).

La fuga de Anaxágoras, perseguido por la acusación de ateísmo, o el llanto en público, humillación extrema, de Pericles frente a un jurado de millares de atenienses (en el encomiable esfuerzo por salvar a Aspasia) no bastaron para desplazar esa extraordinaria élite dispuesta a *acceptar la democracia para poder así gobernarla*. Una élite descreída que eligió ponerse a la cabeza de una masa popular “mojigata” pero dispuesta a tener peso político a través del mecanismo delicado e imprevisible de la “asamblea”.

En resumen, Pericles y los demás políticos, de estirpe y mentalidad aristocrática en su mayoría, no habían tenido reparo alguno en someterse al dominio de una masa a la que había que adular y suplicar. Ese *demos*, además, era caprichoso y de ideología conservadora y, del mismo modo que perseguía y expulsaba a los políticos, acosaba a los intelectuales como Anaxágoras, amigo personal de Pericles, y a quienes criticaban y se oponían a su veleidosa falta de criterio y de moralidad no dudaba en condenarlos a muerte, como lo documenta el archiconocido proceso y la condena de Sócrates. La vida de Platón transcurrió en un ambiente político y social de esa naturaleza. Su forma de ser y su talante no le inclinaban a la pugna política, dominada en líneas generales por la delación, la traición y el asesinato político y por ello se replegó en una actividad intelectual que ha legado a la civilización occidental la escuela filosófica quizá más importante de la historia de la humanidad, así como, si bien no sabemos por

qué, unas obras filosófico-literarias, los diálogos, que siguen cautivando todavía hoy a quienes tiene la dicha de leerlos. De ellos, *Gorgias*, escrito con un entusiasmo que diríase juvenil, denunció los desvaríos y los estragos de una democracia que acabó llevando a Atenas a la ruina y que nos ha dejado el estigma de su modo despótico de gobernar. En la *Politeía*, su obra maestra sin duda, aplacada ya la indignación que destila *Gorgias* por todos sus poros, nos ha legado las bases de un estado ideal y paradigmático, en el que es imprescindible que unos gobernantes sabios y sacrificados, los filósofos, se dediquen al gobierno de la *pólis*, no sólo porque son ejemplares, sino porque su instrucción hará mejores a los ciudadanos.