

CALICLES

Al calificar de clásicos algunos textos conservados por la tradición filosófica, hacemos homenaje a la rotundidad y consecuencia con que formulan pensamientos singularmente profundos. Por más que la originalidad sea un rasgo frecuente en tales obras, no estriba propiamente en ella el valor de lo clásico, sino ante todo en el brindar una posibilidad intelectual de aliento perenne, una idea que nos solicita aun cuando no la profesemos.

Muy vinculado a este interés doctrinal, los libros clásicos poseen un indudable valor pedagógico. En efecto, las grandes obras de la filosofía son útiles no sólo por lo que dicen, sino también por lo instructivo que resulta el esfuerzo por entenderlas y rastrear sistemáticamente sus implicaciones. Tal es el caso de las páginas de Platón de las que vamos a ocuparnos en lo que sigue. Nuestro propósito es entender al célebre interlocutor de Sócrates que presta su nombre a este trabajo. La hipótesis que defendemos es que Calicles no representa una teoría moral unitaria, como dan a entender quienes se refieren a él como adalid de la naturaleza, como precursor de Nietzsche, o con cualquier otra caracterización que tienda a prestarle un perfil definido. Creemos más bien que este ateniense ambicioso defiende nada menos que tres posiciones distintas, de las cuales las dos primeras no serían sino racionalizaciones de la tercera, que es la que verdaderamente encarna el hombre Calicles.

De ser certera nuestra interpretación, uno de los propósitos de Platón al poner en escena a este personaje habría sido denunciar toda confusión teórica que encubra, consciente o inconscientemente, actitudes morales reprobables; denuncia que equivale a una exhortación al examen de conciencia. También pudiera ocurrir que nuestra hipótesis fuera errónea; que, creyendo leer entre líneas, hayamos atribuido a Platón cosas ajenas a su intención. Mas no creemos que ello restara urgencia a la tarea de examinar las ideas que hemos atribuido a Calicles, convencidos como estamos de que algunas preguntas que a continuación se suscitan afectan decisivamente al sentido de nuestra existencia y, por ello mismo, pertenecen por derecho propio a la mejor investigación a que, según Sócrates, cabe entregarse (cf. *Gorg.* 487e7-488a1) ¹.

1 Citamos las obras de Platón por la edición de Burnet en Oxford Classical Texts.

1. ANTECEDENTES: ETICA FRENTE A RETORICA

En el *Gorgias* se enfrenta Sócrates sucesivamente a tres interlocutores: al propio Gorgias, maestro de retórica, a un discípulo de éste llamado Polo y, por último, a Calicles, un joven deseoso de hacer carrera política. No se trata propiamente de tres discusiones independientes, sino de tres frases bien trabadas de una misma discusión. Es justamente este carácter unitario de la obra el que aconseja que nos detengamos brevemente junto a Gorgias y Polo antes de abordar a Calicles.

En el primero de los tres coloquios (448d1-461b2) Sócrates interroga tenazmente a Gorgias acerca del arte que éste profesa. Una tras otra, Sócrates rechaza por incompletas las razones del afamado maestro de retórica. No cesa en su implacable examen hasta hacer reconocer a su interlocutor que la retórica persigue un género de persuasión ajena al conocimiento. Quien sepa valerse de la retórica en las asambleas y tribunales —explica Gorgias, ya sin rebozo— será capaz de imponer su criterio en cualquier materia aun contra la opinión de los expertos. Estará, por ello mismo, en condiciones de alcanzar el bien supremo para el hombre: someter a sus conciudadanos de suerte que reviertan en él los beneficios de las artes que ellos practican (cf. 452e1-8).

Al salir a la luz tan bruscamente la verdadera naturaleza de la retórica, Gorgias queda en evidencia. El mismo advierte, al parecer por vez primera, la radical inmoralidad de la doctrina que acaba de encarecer. Se apresura a añadir, demasiado tarde y a contrapelo, que el uso de la retórica ha de estar sometido a criterios éticos. Pero esta componenda es tan descabellada como la de quien, tras realizar una encendida defensa de la esclavitud, añadiera gravemente que se ha de hacer un «uso responsable» de esta institución o que se ha de evitar que lesione la dignidad humana. En efecto, si la retórica no es experta en ninguna de las materias que se examinan y votan en las asambleas (aunque finja serlo en todas), someterla a criterios éticos equivale a proscribir su uso².

Es claro que la exaltación del orador desaprensivo no se compadece con los escrúpulos morales que a última hora asaltan a Gorgias. Mucho más consecuente, al menos en principio, es la actitud de Polo, quien detecta inmediatamente la dificultad y la solventa renunciando al punto de vista ético. Según Polo, el respeto humano ha impedido a Gorgias pronunciarse abiertamente contra la moral al uso, cuyos principios están reñidos con los de la retórica. Es

2 Hasta qué punto quepa hacer extensivo este veredicto a prácticas tan características de nuestra sociedad como la publicidad comercial, la propaganda política, la especulación bursátil o inmobiliaria, la sátira personal, etc., es cosa que no podemos discutir en este lugar. Advirtamos únicamente, limitándonos al aspecto político del problema, que se quedaría corto quien, a la vista del peligro en que se hallan las democracias modernas de convertirse en mercados de votos a los que se aplican técnicas comerciales, concluyera que la discusión platónica de la retórica conserva su actualidad. En realidad, el problema es hoy más acuciante que nunca, toda vez que el desarrollo de las nuevas técnicas de persuasión emocional coincide con un mayor aprecio de la autonomía personal (concretamente, del ejercicio independiente de las propias facultades racionales en la adopción de actitudes morales).

probable que Polo se equivoque al interpretar el desconcierto de su maestro³. Sea como fuere, lo importante es que Polo asume la defensa de la retórica y lo hace con gran coherencia: sacrificando en sus aras la moral convencional.

Cabe distinguir dos partes en la notabilísima polémica que sostienen Sócrates y Polo (cf. 461b3-481b5). En la primera, Sócrates expone su opinión acerca de la retórica. A su juicio, no se trata de un arte que proceda racionalmente, sino de una maña (ἐμπειρία καὶ τριβή) adquirida con la práctica. Finje perseguir el bien, como hacen las artes, pero en realidad sólo depara placer: el orador regala los oídos de su auditorio diciéndole, no lo que le conviene, sino lo que apetece oír. De ahí que Sócrates caracterice la oratoria como una suerte de adulación (κολακεία).

En la segunda parte de su coloquio, Sócrates y Polo ventilan sus discrepancias. El primero, apoyándose en su anterior definición de la retórica, rechaza la tesis de que el orador sea el ciudadano más poderoso, es decir, el que es capaz de hacer siempre lo que quiere. En efecto, al no ser la retórica conocimiento racional enderezado al bien, el orador no podrá evitar hacer a menudo lo que no le conviene, es decir, lo contrario de lo que él necesariamente quiere. Pero lo que a nosotros más nos interesa es el argumento con que Sócrates prueba su célebre tesis de que es peor cometer injusticia que recibirla. La premisa principal de ese argumento es uno de los pilares básicos de la ética platónica. Dice que (i) lo moralmente bello o admirable (τὸ καλόν) es un componente imprescindible del bien del hombre (τὸ ἀγαθόν). Si a esta premisa logra añadir Sócrates la que dice que (ii) está feo cometer injusticia, pero no recibirla, habrá salido adelante con su intento. Lo notable del caso es que el propio Polo, que había vuelto la espalda a los criterios éticos, concede sin resistencia esta segunda premisa (474c8). Esto revela que, más allá de la niebla teórica, la actitud espiritual de Polo es, en sustancia, la misma que la de Gorgias: ambos oscilan entre la exaltación de la dicha hedónica que se prometen de la retórica y el respeto que les inspira la moral común. La tarea de Sócrates consiste, en ambos casos, en hacer que ver esos dos extremos son incompatibles. Polo se propuso hacer caso omiso de los imperativos morales, pero los prejuicios de que se ha imbuido al ejercitarse en la retórica no han prendido en él hasta el punto de ahogar enteramente su sensibilidad moral. Cuando ésta le lleva a reconocer paladinamente que está feo ser injusto, Sócrates aprovecha para dar una nueva vuelta de tornillo a su crítica: mediante el argumento que se acaba de mencionar, muestra que la retórica necesariamente hace desdichado a quien la practica.

2. LA LEY DEL MAS FUERTE

Las reflexiones anteriores tenían por objeto preparar el terreno para nuestro examen del pensamiento de Calicles (481b6-527e7). Sobre el trasfondo de

3 El que Gorgias prefiera arrostrar una contradicción flagrante antes que recusar los preceptos éticos comunes, revela una sensibilidad moral que luego se ve corroborada por el interés con que vela por que el diálogo llegue a buen puerto (cf. 463e3-4, 497b4-5, 506a8-b3).

las discusiones precedentes, resulta más fácil una primera aproximación al tercer interlocutor de Sócrates. Pero la identificación mínimamente satisfactoria de este personaje exigirá, como veremos, nuevos esfuerzos.

La discusión adquiere una radicalidad estremecedora desde la primera intervención de Calicles. Este se muestra decidido a romper amarras con la moral común, llevando a sus últimas consecuencias la maniobra que Polo amagó sin ser capaz de consumarla. Pero calificar a Calicles de detractor de la moral ordinaria no basta para delimitar inequívocamente la teoría que él defiende, toda vez que es posible recusar esa moral desde distintas posiciones. De hecho, creemos que en el discurso de Calicles se dan, confundidos, elementos de varias teorías lógicamente independientes. Las palabras de Sócrates «tú afirmas que yo digo siempre las mismas cosas y me censuras por ello; yo te censuro lo contrario: que jamás digas lo mismo sobre las mismas cosas» (491b6-8; cf. también 499b9-c2) han de tenerse presentes a lo largo de todo el diálogo.

Calicles comienza por señalar la diferencia que existe entre lo natural y lo convencional. Se trata, como es sabido, de una distinción frecuente entre los sofistas. En ella se funda el alegato de Calicles contra la moral ordinaria, por lo que conviene examinarla con algún detenimiento. Es claro a qué se refiere el término «convención» (νόμος): a las normas positivas que no tienen su razón de ser en sí mismas, sino sólo en una voluntad que las dicta, y que por tanto podrían ser de otro modo a como son. De convencional tacha Calicles la moral igualitaria del sentido común, que él, como Nietzsche, tiene por una arbitraria creación de los débiles (483b4-c6).

El concepto de naturaleza (φύσις) es más ambiguo. Frente a la convención, la naturaleza representa, en primer lugar, el referente a que han de acomodarse nuestros juicios, lo que es verdaderamente y no está sujeto a nuestro capricho. Apelar a la naturaleza en este primer sentido no es otra cosa, en realidad, que expresar metafóricamente la necesidad de un criterio objetivo que trascienda lo puramente convencional. Ahora bien, esta exigencia de objetividad no es privativa de ninguna posición ética, ni da lugar, por sí misma, a ningún imperativo concreto. Lo característico y distintivo del pensamiento de Calicles consiste en tomar «naturaleza» en sentido literal y, además, afirmar que ella ofrece una guía a nuestra conducta. (Estos dos sentidos —metafórico y literal— de la apelación a la naturaleza no son distinguidos por Calicles. Al ofrecerlos confundidos, presta al ideal de conducta que él propugna la apariencia aséptica y el prestigio de la simple exigencia de objetividad).

Corresponde ahora preguntar cuál es el contenido concreto de la moral natural de Calicles (de la cual sólo sabemos hasta ahora que rivaliza con la moral convencional) y comprobar si en verdad ese credo está avalado por la naturaleza. Oigamos al propio Calicles:

... yo creo que la naturaleza misma muestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y ella manifiesta que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, y que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más. En efecto, ¿de qué clase de justicia se valió Jerjes

para hacer la guerra a Grecia o su padre a los escitas? E igualmente otros mil casos que se podrían citar. Con todo, yo creo que estos obran con arreglo a la naturaleza de lo justo, y también, por Zeus, con arreglo a la ley de la naturaleza (483c8-e3).

Tenemos, pues, que Calicles proclama la ley del más fuerte y afirma además que la observación de la naturaleza refrenda esa doctrina. Esta última afirmación la ilustra con varios ejemplos. En el texto transcrito menciona la conducta animal, que él asimila a la del león de la fábula que posteriormente Fedro haría célebre⁴. También las relaciones humanas parecen regirse por el mismo principio, como muestran los hechos de Jerjes y Darío. E incluso a los héroes hace Calicles extensiva esta interpretación hobbesiana de la existencia, al traer a colación poco después el robo por Hércules de los bueyes de Gerión.

Contra esta derivación del principio supremo de la moralidad a partir de observaciones naturales cabe hacer dos objeciones. Cabe denunciar, en primer lugar, interferencias teóricas en la recogida de datos. Si el muestreo fuera más completo, advertiríamos fácilmente que no todos los casos hablan en favor de Calicles: hay muchos animales que se desviven literalmente por sus crías, a pesar de ser éstas más débiles que ellos; y por muy injustos que fueran los reyes persas, también ha habido hombres justos. En general, Calicles nos muestra los lobos y oculta los corderos. Mas cabe, en segundo lugar, hacer una objeción más profunda al intento de fundar la ley del más fuerte mediante la observación de la naturaleza. Concedamos que todos, absolutamente todos los fenómenos naturales ejemplifican esa ley. En tales condiciones, ésta podría ser considerada, en el mejor de los casos, una ley física de validez universal, pero nunca una ley moral. Nos diría cómo es la naturaleza, con cómo *debe ser*.

A la vista de las dos objeciones anteriores, debe declararse fallido el intento de justificar los privilegios de los fuertes apelando a la naturaleza. ¿Se sigue de aquí que haya de fracasar *todo* intento semejante? Este problema —si cabe invocar a la naturaleza como garante de la moral de Calicles o de alguna otra— es el origen de una discusión apasionante que no puede llevarse a buen puerto sino con ayuda de una filosofía de la naturaleza. Pero como Calicles se conforma con observaciones muy sesgadas y superficiales, habremos de intentar averiguar por nuestra cuenta si la ley del más fuerte recibe sus credenciales de la naturaleza.

3. ¿FINALIDAD O NECESIDAD?

Dos son, en sustancia, las concepciones de la naturaleza que se ofrecen a un espíritu griego de finales del siglo V —o acaso a todo espíritu en cualquier época—. O la naturaleza presenta una estructura teleológica que la dota de

4 Precisamente con leones compara Calicles en 483c4-6 a los «mejores y más fuertes».

sentido, o es el fruto ininteligible de una necesidad ciega⁵. La primera posibilidad —sugerida por Anaxágoras y acogida con entusiasmo por el joven Sócrates (cf. *Fedón*, 96a6-98b6)— remite a un horizonte de trascendencia. Platón hablará de las ideas eternas, que inspiran la actividad ordenadora de la divinidad⁶. Aristóteles nos explicará cómo los seres naturales participan en lo divino realizando sus respectivas entelequias⁷. Por ser el hombre un ser natural, esta apertura de la naturaleza a lo trascendente inaugura la posibilidad de una fundamentación objetiva de la teoría del bien humano y de las normas de conducta.

Conviene insistir en que es justamente esta dimensión trascendente lo distintivo de la concepción teleológica a que hacemos referencia. La teleonomía defendida por Empédocles⁸, que reconocía la orientación a fines de los fenómenos naturales, pero la reducía a solas causas materiales, es una variante de la concepción del mundo como fruto de la necesidad. Por su parte, la teoría que concediera al *τέλος* de la supervivencia valor explicativo respecto de las operaciones de los seres naturales, pero no contara con una justificación trascendente, esa teoría resultaría irrelevante desde el punto de vista de la fundamentación de la moral. Podría explicar la conducta de un ser natural como medio para su supervivencia, pero no estaría en condiciones de aclarar por qué es preferible que ese ser sobreviva a que no exista en absoluto —sin contar con que hemos aprendido de Platón que el bien del hombre no consiste en la mera supervivencia (cf. 512d6-8).

Parece razonable excluir que Calicles comulgue con esta visión teleológica de la naturaleza, que en la obra de Platón hace *pendant* con las ideas de piedad hacia los dioses, justicia para con los hombres y sometimiento de las pasiones. Antes bien, es de suponer que abrazará el partido de los que reducen a solas causas materiales el orden de la naturaleza y, con ello, la declare sin sentido⁹.

A estas alturas de nuestro examen, la cuestión decisiva es si la concepción del mundo como sinsentido abona la posición moral de Calicles. Es preciso

5 Cuando hablamos de «necesidad ciega» ponemos el acento en lo de «ciega». Resulta en cambio irrelevante a los efectos del posible *sentido* de la naturaleza el que las leyes físicas admitan o no un margen de azar. Ni el postulado epicúreo de *clinamen* es suficiente para salvar la libertad humana (pues la espontaneidad de ésta no es asimilable a la indeterminación de los sucesos azarosos), ni, en general, la tesis del azar en la naturaleza aleja el sinsentido provocado por la exclusión mecanicista de las causas finales.

6 Cf. *Timeo*, 27d5-29b2; 46c7-50d2.

7 Los seres naturales tienden inconscientemente a participar en la naturaleza divina a través de la permanencia de la especie, reflejo de la eternidad divina (cf. *De anima*, II, 415b3-7). Al hombre corresponde, además, una posibilidad excepcional: tematizar lo divino y eterno en la contemplación, actividad suprema (cf. *Eth.Nic.* 1177a12-18; 1177b27-1178a8). También en la *Metafísica* aparece Dios como causa final de la que «penden el cielo y la naturaleza» (cf. *Met.* XII, 1072b3-14).

8 Cf. fragmentos 59-61 (Diels); también Aristóteles, *Física* II, 198b10-199b33.

9 En el libro X de las *Leyes* Platón pone expresamente en la concepción mecanicista de la naturaleza la raíz teórica del amoralismo (cf. 888d7-890a9).

averiguar cuál será la conducta del habitante ilustrado de ese universo inhóspito, o lo que es lo mismo: cuál será, en tales condiciones, el comportamiento racional. Su reacción más probable será la abulia, esto es, la ausencia de reacción. Toda la complejidad y artificio que encuentre en el universo no le hará perder de vista que éste es pura facticidad. Nada presentará a sus ojos carácter positivo o negativo, nada será admirable o escandaloso. Cuanto ocurra en la naturaleza, incluido el hombre, habrá de describirse en el lenguaje austero e indiferente de la física: no habrá diferencia relevante entre que un tirano pierda a un inocente y que una viga ceda bajo un peso excesivo. Todo valor será cualidad secundaria, toda valoración un prejuicio. También se debilitará la conciencia de la identidad personal, que se tendrá por epifenómeno ilusorio del magno devenir universal. A quien haya penetrado lo absurdo de la naturaleza, no le consolarán goces pasados ni por venir, pues no los creará suyos. Es impensable que ese hombre lúcido celebre haberse liberado de la pesada carga de los imperativos morales, pues la conciencia del sinsentido universal en que se funda su nueva libertad también le da a conocer cuán tenue es la existencia personal. En tanto no olvide en qué mundo vive, no intentará satisfacer a toda costa deseos antes reprimidos: ¿cómo puede afanarse quien se sabe una sombra? Una satisfacción prolongada, incluso la que durara una vida, no dejaría de ser la satisfacción de un deseo y, como tal, vana. Por supuesto que no faltarán quienes llamen necio a este hombre que, en vez de dar rienda suelta a sus deseos, queda paralizado por saberse un fantasma; mas él sabe que sólo hay necios y sabios en un mundo con sentido, no en el suyo.

La conclusión que cabe extraer de nuestra breve excursión por la filosofía de la naturaleza es diametralmente opuesta a las pretensiones de Calicles. No es verdad que la naturaleza, vaciada de contenido teleológico, enseñe: *might is right*. La naturaleza no enseña ni esta ni ninguna otra máxima moral, pues ella, por hipótesis, consta de puros hechos sin sentido. Que el tigre devore a la gacela o que los atenienses asolen la isla de Melos, estos hechos tienen tanta relevancia moral como que caiga una tormenta o se extinga una remotísima estrella, es decir, ninguna.

Da la impresión de que no es casual el silencio de Calicles acerca de estas cuestiones decisivas, como no es casual que repudie la práctica de la filosofía más allá de la juventud (cf. 484c3-d2). En efecto, si él no hubiera vuelto la espalda a la filosofía de la naturaleza, se enfrentaría ahora al dilema de elegir entre una concepción teleológica que no casa con su actitud y una concepción materialista que no la respalda. Por su parte, Sócrates no escoge esta trabajosa vía que hemos insinuado, sino que proporciona un verdadero mazazo argumentativo a Calicles partiendo de los presupuestos de éste: dado que Calicles sostiene que la moral igualitaria al uso la han impuesto los débiles para subsanar su natural impotencia, habrá de reconocer que los débiles, tomados en su conjunto, son más poderosos que los fuertes (de lo contrario no lograrían imponer las normas igualitarias); ahora bien, como Calicles afirma que lo justo por naturaleza es que el fuerte se imponga al que no lo es, habrá de conceder que la moral convencional es justa por naturaleza, pues la han promulgado los que de hecho son más fuertes.

4. EL DESPOTISMO DE LOS MEJORES

De los principios con que se justifican las prerrogativas de los poderosos, Sócrates ha extraído de manera impecable la conclusión contraria a la sustentada por Calicles. Esta refutación es tan contundente que Calicles se ve obligado a modificar sustancialmente sus tesis iniciales, alcanzando así una segunda posición. Ya no defiende los privilegios del más poderoso, sino los derechos de los mejores. Pero es evidente —así lo hace ver Sócrates— que semejante tesis resulta incompleta en tanto no se caracterice explícitamente a los mejores. Después de muchos titubeos, Calicles declara mejores a los que combinan el conocimiento político con la decisión en la ejecución de sus propósitos (cf. 491b1-4; c6-d3). A éstos corresponde gobernar el Estado y poseer más que los otros.

Conviene captar con precisión en qué se distingue la nueva posición de Calicles de la ya refutada. Calicles sigue tan persuadido como antes de la doctrina hedonista de la felicidad sugerida por Gorgias y explayada por Polo. Y todavía sostiene que nada es tan vergonzoso como renunciar a la satisfacción indiscriminada de nuestros apetitos. Además, sigue creyendo justo que unos pocos resulten privilegiados. Todo esto contribuye a crear la impresión de que no nos hallamos propiamente frente a una posición nueva, sino ante un desarrollo o perfeccionamiento de la posición original. Con todo, existe una novedad fundamental que sale a la luz cuando inquirimos la justificación objetiva de la nueva teoría. ¿En qué se fundan los presuntos derechos de los mejores? Aunque Calicles no abandone en ningún momento las alusiones a la naturaleza, es evidente que esto no casa con su nueva posición. Esta ya no se funda en una filosofía natural extraviada, sino en una *axiología* peculiar, que concede la mayor estimación a las cualidades que permiten a un hombre acceder al poder político y utilizarlo, no en beneficio del Estado, sino en el suyo propio.

Pero la caracterización de los mejores como los de mejor juicio político y más decididos es problemática. ¿Quiénes son οἱ φρόνιμοι εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα? Esta expresión sólo dejará de ser vaga cuando se especifique cuál es el mejor régimen ciudadano. Calicles contestaría quizá que aquel en que los mejores resultan privilegiados, pero con ello incurriría en una definición circular, pues todavía cabría preguntarle de nuevo quiénes son estos mejores que han de resultar privilegiados, y él no tendría más remedio que contestar que los de buen juicio para el gobierno de la ciudad, y vuelta a empezar. Por otra parte, no está claro que la otra característica distintiva de los mejores —la decisión en la ejecución de los propósitos— sea buena sin restricción. Se ha escrito *audaces fortuna juvat*, pero también que quien ama el peligro perecerá en él.

Por todo ello, parece forzoso recurrir al criterio de la eficacia: sólo llamaremos sabio y decidido a quien haya sabido bandearse en el oleaje político sin ser nunca derribado de su posición de privilegio. Sin embargo, creemos imposible que Calicles entienda la decisión y el buen juicio en este sentido, pues ello le dejaría patentemente expuesto a la mortífera objeción que él intenta esquivar

mediante esta su segunda teoría de lo justo. En efecto, si Calicles fundara los privilegios de los mejores en la superior habilidad política de éstos, sería refutado por Sócrates con el mismo argumento con el que éste rechazó el derecho del más fuerte. Este argumento rezaría ahora así: si la superior habilidad política es fuente de legítima autoridad, entonces es justa la moral igualitaria promulgada por la multitud, ya que la multitud ha acreditado su habilidad al lograr imponer sus criterios.

Es indispensable, pues, que las cualidades personales en cuya excelencia funda Calicles sus convicciones aristocráticas sean reconocibles sin apelar al criterio del éxito. ¿Cuáles son estas cualidades? Calicles, para salir del paso, menciona la pericia política y la decisión, pero ya hemos visto que ésta no es una respuesta satisfactoria. Con todo, esta deficiencia no es realmente grave, pues en ninguna época han faltado hombres dispuestos a subsanarla: racismo, orgullo de clase o sectarismo no son sino formas concretas que ha adoptado y adopta el principio defendido por Calicles¹⁰. Todas tienen en común la pretensión de justificar objetivamente los privilegios de una minoría alegando la superior dignidad de sendos valores: raza, hacienda, alta cuna, ideología, etc.

5. EGOISMO HEDONISTA

Tenemos, pues, que Calicles sostiene en distintos momentos de su polémica con Sócrates dos teorías morales diferentes. Con todo, la genial caracterización de Calicles deja entrever que —en la intención de Platón— las dos fundamentaciones propuestas no son sino racionalizaciones mediante las cuales Calicles justifica ante sus interlocutores, y acaso también en su fuero interno, su verdadera actitud vital. En efecto, Calicles expone dos teorías, pero encarna una tercera que nada tiene que ver con la presunta inmisericordia de la naturaleza ni con supuestos valores aristocráticos. Se trata del hedonismo más egoísta e indiferenciado. Lo bello y justo por naturaleza es hacer crecer los propios deseos cuando sea posible, sin reprimirlos, y ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia (cf. 491e8-492a3). Quien esto logra, es feliz, siendo indiferente a este respecto la naturaleza de los deseos desarrollados¹¹.

Acaso se dude de la conveniencia de hablar de una nueva posición, la tercera ya, en el discurso de Calicles. ¿No está claro —se preguntará— que es el hedonismo más craso lo que él ha defendido desde un primer momento? A esta objeción contestamos que hay muchas maneras de sostener ese hedonismo. En las dos posiciones que hemos atribuido anteriormente a Calicles, el hedonismo no era sino una pieza teórica entre varias, mientras que ahora el

10 «Sé que dirás que eres mejor y de mejor familia», dice Sócrates a Calicles en 512d1-2.

11 Calicles no reconoce distintas especies de placeres. Tan es así, que llega a calificar de vida feliz la de quien, padeciendo crónicamente de sarna, puede disfrutar permanentemente el placer de rascarse. Más adelante (494c6-d8) Calicles se ve obligado a conceder que hay placeres buenos y malos. Como es sabido, esto no lo puede admitir ningún hedonista consecuente. De hecho, por este resquicio abrirá Sócrates brecha en la posición de su adversario.

hedonismo define por sí solo la actitud de Calicles. En efecto, en el contexto de la primera posición, el hedonismo hacía juego con la ley del más fuerte (especificando a qué se refiere la expresión *πλέον ἔχειν*) y con la apelación a la naturaleza. En el marco de la segunda posición, el hedonismo hacía compañía teórica al elitismo y a su presunta justificación axiológica. En uno y otro caso, encontrábamos a Calicles defendiendo argumentativamente privilegios que él creía legítimos, es decir, fundados en rasgos objetivos de la realidad. Ante el magno espectáculo natural y ante la excelencia humana, Calicles se postra. Defiende lo que él tiene por la *moral verdadera*, por más que ésta resulte ser sumamente inmoral.

Cuando pasamos a considerar la tercera posición, advertimos que la situación es radicalmente distinta. Ahora el hedonismo, por sí mismo y sin añadidos teóricos, es una actitud vital suficientemente definida. No tiene por qué prolongarse en una moral natural o axiológica. Es una actitud cerrada sobre sí misma, autosuficiente. Por otra parte, nos encontramos con que Calicles ha abandonado el plano argumentativo y se revela como lo que él verdaderamente es: un hombre de acción con un objetivo preciso. Síntoma de este cambio de actitud es el hecho de que los argumentos que Sócrates esgrime en el resto del diálogo ya no hagan mella en él, a pesar de no ser capaz de rechazarlos. Ya no apela a la naturaleza, ni a valores, ni a ninguna otra cosa: el hombre Calicles no hace homenaje a nada. Su exaltación del libertinaje no es una justificación de esta doctrina, sino una declaración de intenciones. No defiende el inmoralismo, que es una cierta doctrina moral, sino que se sitúa más allá del bien y del mal, en el amoralismo.

Por último, tampoco supone una conexión lógica entre la moral de la naturaleza sostenida por Calicles y su posterior hedonismo el que una persona que haya penetrado el sinsentido de la naturaleza (concebida como absurda constelación material) pueda venir a parar a ese hedonismo. Decíamos que la actitud lúcida de quien capta el sinsentido de todo estará caracterizada por el desinterés y la abulia. Pero de aquí no se sigue que el hombre lúcido capte en todo momento la ausencia de sentido. Es peculiar de la facultad de desear, cuando se activa (y esto ocurrirá con frecuencia incluso al hombre lúcido, por necesidad natural), el crear la impresión subjetiva del sentido. Quien vive esta impresión es víctima de una ilusión, pero esto sólo lo sabe el que observa el fenómeno desde fuera, es decir, sin ser a su vez presa del deseo. Incluso al hombre más lúcido le llevarán periódicamente sus pulsiones instintivas a concebir el proyecto de alcanzar objetos que, por saciarlas, se le antojarán deseables. Por lo general, una vez satisfecha la necesidad, la mirada recobrará su serenidad y descubrirá la vanidad de todo deseo. Pero también cabe el caso de que los deseos proliferen, se hagan habituales y terminen por hacer permanente la ilusión del sentido. Nuestro hombre absurdo se habrá convertido en un hedonista sin trabas. Sin embargo, en esta transición no podemos ver sino un puro hecho, no una necesidad objetiva. De ahí que no podamos ver en estos fenómenos—condicionados por la contingente constitución psicológica de algunos sujetos—un testimonio favorable a quienes defienden la congruencia teórica de la posición de Calicles.

6. TRASIMACO

Terminaremos nuestras reflexiones comparando la doctrina de Calicles con la defendida por el sofista Trasímaco en el primer libro de la *República*. Las coincidencias son abundantes, pero también es de esperar que haya divergencias, aunque sólo sea porque Trasímaco defiende una teoría moral y no varias.

Comencemos señalando que estos dos célebres adversarios de Sócrates se hacen una misma idea de la felicidad. Al igual que Calicles, Trasímaco tiene al tirano por el hombre verdaderamente feliz y envidiado de todos. Es feliz porque es capaz de someter a los ciudadanos, incautándose de sus bienes y secuestrando su libertad. Y le envidian por que nadie —salvo Sócrates, según parece— ve nada objetable o perjudicial en la injusticia, si bien todos se guardan de alabarla o practicarla por temor a las consecuencias.

El segundo punto de contacto entre Calicles y Trasímaco es su común rechazo de la moral convencional. Significativamente, la abrupta entrada en escena de Trasímaco (cf. *Rep.* 336b1) viene a interrumpir el diálogo en que Sócrates y Polemarco se afanaban por identificar el criterio de la moralidad al uso («justicia» en sentido amplio). Se recordará que Sócrates pudo refutar a Polo, que encarecía las ventajas de la injusticia, mediante un argumento que hacía pie en dos supuestos: (i) la indispensabilidad de la belleza moral como componente de la felicidad y (ii) la fealdad moral de la injusticia. Pues bien, lo primero que hace Trasímaco, antes aún de exponer su propia posición, es vetar el primero de esos supuestos, exigiendo de Sócrates una definición de lo justo que no haga alusión a lo conveniente o provechoso (cf. 336c6-d3). Más adelante, Trasímaco rechazará asimismo el segundo supuesto del argumento socrático al calificar a la injusticia de «cosa hermosa y fuerte» (cf. 348e9-349a2). Con ello se distancia decididamente de la moral convencional, como hiciera Calicles.

Con todo, existe una diferencia muy notable entre las tesis de estos detractores de la moral ordinaria. Calicles creía en la legitimidad de la regla de conducta que propugnaba, al menos si juzgamos por el tenor literal de sus palabras. Estaba persuadido del derecho que asiste al tirano de sojuzgar a sus conciudadanos, por más que esta convicción no expresara adecuadamente, según hemos aventurado, su verdadera actitud vital. Trasímaco, en cambio, niega la moral convencional porque niega *toda* moral, incluidos los presuntos derechos del mejor o del más fuerte. A su juicio, el término «justo» no alude a ningún rasgo objetivo de la conducta humana, por lo que resulta ocioso buscar la norma de lo justo (y doblemente ocioso pretender avalarla apelando a la naturaleza, a valores o a cualquier otra cosa). Ese término se refiere exclusivamente a una característica, puramente extrínseca, de algunas acciones: el haber sido ordenadas por quien detenta el poder.

El que Trasímaco rehúse contenido propiamente moral al término «justo» y le atribuya una función puramente denotativa, no tiene por consecuencia que ese término se utilice sin ninguna regularidad. Dado que no puede el hombre por menos de desear su felicidad, el poderoso decretará siempre la justicia de lo que a él le conviene. Y como, por otra parte y según queda dicho, la felici-

dad propia pasa, en opinión de Trasímaco, por el sometimiento de los demás, se sigue que las normas de justicia dañan necesariamente al sometido.

Lo que caracteriza a Trasímaco es el aspirar a la felicidad, que él cifra en la tiranía, y el ser insensible a consideraciones de orden moral. Todo esto nos resulta conocido. Cuanto más hemos alejado a Trasímaco de las doctrinas defendidas explícitamente por Calicles, más le hemos aproximado al Calicles profundo. Trasímaco es un Calicles que se entiende a sí mismo, sin sufrir la interferencia de teorías que desfiguran su verdadera personalidad.

LEONARDO RODRIGUEZ DUPLA