Niveles de significación de κίνδυνος y κινδυνεύω en el *Gorgias*: el riesgo como fundamento de la propuesta socrática

Lic. María Cecilia Fernández Rivero (UNC)

El campo semántico del riesgo tiene en el *Gorgias* un predominio significativo, respecto de otros diálogos platónicos. Sólo la *Apología* y la *República* presentan mayor cantidad de ocurrencias de la raíz κινδυν-; el segundo de estos diálogos está constituido por diez libros, y es significativamente más largo que el *Gorgias*. Parece entonces legítimo preguntarse acerca del sentido del riesgo en uno de los diálogos platónicos en los que más se pone de relieve la tensión y el vínculo entre *logos* y *polis*.[1]

Un seguimiento filológico de los términos κίνδυνος y κινδυνέυω en el diálogo *Gorgias* de Platón revela cómo el riesgo o peligro (κίνδυνος) tiene en este diálogo varios niveles de significado, según el personaje que se refiera a él (principalmente Sócrates y Calicles, pero también Polo), y según el momento de desarrollo de la discusión dialéctica en que se encuentre. Se ponen de relieve principalmente dos significaciones del riesgo: la que le dan los *muchos*, que incluye desde los peligros del mar hasta los de ser juzgado y condenado a muerte por la ciudad (considerado por Calicles el ἑκάστος κίνδυνος), y la que le da el filósofo, para quien el ἑκάστος κίνδυνος es presentarse al juicio después de la muerte con el alma manchada de injusticia. Calicles sostiene que la filosofía es incapaz de ayudar a quien la practica y a sus allegados a evitar los máximos riesgos, mientras que Sócrates considera que sí, porque parte de una concepción distinta del riesgo. Por lo tanto, se muestra una relación ambigua entre filosofía y riesgo: la práctica de la filosofía representa el máximo de los riesgos en el plano exclusivamente humano, pero a su vez representa la máxima ayuda posible contra ciertos riesgos, que se muestran a partir de lo expuesto por Sócrates. A partir de esta perspectiva, emergente del diálogo, podemos interpretar el uso de κινδυνέυω, tal como aparece en el *Gorgias*, y observar que no es casual, sino que adquiere un definido matiz de significado a partir de las posturas contrapuestas de Sócrates y Calicles.

La concentración principal de término pertenecientes al campo semántico del riesgo se produce durante el diálogo Sócrates-Calicles, el último de los tres enfrentamientos dialécticos que estructuran el *Gorgias*. Sin embargo, el tema del riesgo es apuntado ya, tanto en el plano del peligro como en el de la posibilidad, en el diálogo Sócrates-Polo, que lo precede[2].

Niveles del riesgo entendido como "peligro"

La primera ocurrencia de la raíz κίνδυν- en el diálogo se presenta en la discusión entre Sócrates y el segundo de sus interlocutores, Polo: Sócrates apela a una serie de analogías (la medicina, la navegación) que servirán, ya avanzada la discusión, como parámetro para distinguir la finalidad de la actividad filosófica de la de la actividad "adulatoria" correspondiente (la retórica). Sócrates pone a consideración de Polo la afirmación de que

[1] Cfr. VILLAGRA DIEZ, 2002: pp. 22-24.

[2] De acuerdo con Sedley, el mito final remite a momentos claves de la conversación Sócrates- Polo, lo que indicaría que ésta constituye el núcleo teórico del diálogo (Cfr. SEDLEY, 2003: p. 40). En esta conversación el tema del riesgo no se encuentra desplegado como en la sección del diálogo con Calicles, pero sus principales desarrollos se anticipan ya en el diálogo Sócrates-Polo.

los hombres no quieren "lo que hacen" en cada ocasión, sino "aquello por lo cual lo hacen". Es decir, el que toma una medicina no quiere sufrir (efecto inmediato de la medicina), sino sanar (efecto buscado); del mismo modo, quien navega no desea "estar en peligro" (κινδυνεύειν), sino obtener riquezas (467 c-d).

La asociación de peligro y navegación es tradicional en la antigüedad, y reiterada en los diálogos platónicos[3]. Su presencia en el contexto del *Gorgias*, sin embargo, y en este punto del diálogo en particular, es significativa, ya que se coloca en el mismo plano analógico de la medicina, cuya correspondencia con la filosofía cruza todo el diálogo y, nos animaríamos a decir, toda la obra platónica[4]. Es habitual que Sócrates elija una serie de ejemplos para probar una afirmación más general; en este caso, la de que no queremos lo que hacemos por la acción en sí, sino por su finalidad, y que, en este sentido, podemos estar dispuestos a realizar una acción dolorosa, peligrosa, o con alguna connotación negativa, si la consideramos adecuada para su fin. Pero estos ejemplos rara vez son casuales, y menos cuando pretenden trasponer en otra esfera de la actividad humana una imagen de la práctica filosófica[5]. Así como la correspondencia filosofía/medicina es desarrollada y algunos de sus elementos puestos de relieve en el transcurrir del diálogo (el objetivo de curar -alma o cuerpo-, la posibilidad del sufrimiento en el método empleado, el juicio de los "muchos" sobre el médico o filósofo, etc), podríamos leer, en esta primera ocurrencia de κινδυνέυω, una correspondencia similar entre navegación y filosofía. La particularidad del riesgo, que señala el aspecto negativo de la navegación, indispensable sin embargo para obtener una ganancia, podría estar presente también en la práctica filosófica: Sócrates no negaría que filosofar implica un riesgo – por el contrario-, pero ese riesgo sería asumido como medio para alcanzar una ganancia mayor, de otro tipo de la que ofrece la navegación. En este sentido, el verbo, aunque utilizado con un sentido muy concreto, apuntaría ya a un segundo nivel de significado, no literal, que, según veremos, se repite en los contextos en que aparece en boca de Sócrates.

El sustantivo κίνδυνος, por otra parte, aparece con mayor regularidad para aludir a un peligro "real" o "material" (tal como, en principio, ocurre con el verbo vinculado a la navegación). Así, hacia el final del largo discurso con el que ingresa como interlocutor al diálogo, Calicles – bajo la apariencia de una advertencia amistosa- aconseja a Sócrates que abandone la actividad filosófica, puesto que no sabría defenderse frente a un acusador, si éste lo llevara frente a un tribunal y pidiera para él la pena de muerte. Calicles se pregunta cómo puede considerarse sabio un arte que empeora la naturaleza de un hombre, al punto de que "no sea capaz de ayudarse (βοηθεῖν) a sí mismo, ni salvarse (ἐκσῶσαι) de los peligros más grandes (ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων), ni a sí mismo ni a nadie más, y sí de ser despojado por sus enemigos de todos los bienes, y de vivir en la ciudad sin arte y sin honra" (486 b). El discurso de Calicles, que cierra precisamente con esta advertencia sobre el riesgo, da pie a toda la conversación posterior entre él mismo y Sócrates, que culmina en el mito escatológico.

Para Calicles, entonces, el κίνδυνος pertenece a una dimensión totalmente negativa, y el hombre debe evitarlo a toda costa. Además, enumera una serie de peligros concretos, a los

---

[3] Cfr. *República*.

[4] Cfr. FERNÁNDEZ RIVERO, 2011: pp. 68-73.

[5] Cfr. *Fedro*, 269 a-c.

que califica como “los más grandes”: el despojo de las riquezas y el vivir sin arte y sin honor, a los que podría sumarse la pena de muerte, nombrada más arriba como una de las situaciones que Sócrates no tendría herramientas para eludir. El riesgo mayor, entonces, se vincula, para Calicles, con la pérdida de los bienes que definen socialmente la situación de un ciudadano libre, y en caso extremo, con la muerte.

La expresión y las afirmaciones de Calicles acerca de los riesgos mayores es repetida por Sócrates, con el propósito de examinarla, finalizada la discusión acerca de la justicia y de la injusticia (después del discurso acerca de la relación entre justicia y geometría, y la descripción de la justicia como armonizadora del cosmos). Esta afirmación se transforma así en el instrumento de una composición circular, ya que funciona a la vez como apertura y como cierre del nudo de la discusión entre Sócrates y Calicles. Las cuestiones tratadas en ella, así como las soluciones propuestas por Sócrates, cambiarán el sentido de la afirmación sobre los “últimos riesgos” realizada inicialmente por Calicles. Entre el enunciado de Calicles y el examen a que lo somete Sócrates, ha transcurrido el enfrentamiento dialéctico que opone la concepción sofística de la justicia como la ley del más fuerte a la concepción socrática de la justicia como virtud armonizadora del hombre, de los dioses, del mundo y de los vínculos entre ellos, oposición relacionada con dos concepciones de placer, también diferentes, y con la distinción socrática entre artes y prácticas adulatorias[6]. El tránsito por esta discusión permite sentar las bases desde las cuales poner de nuevo en consideración la afirmación caliclea sobre el riesgo y analizarla desde una perspectiva más profunda.

Así, en 508 c-d, Sócrates dice a Calicles:

“[…] examinemos cómo son las cosas que tú me reprochas, si está dicho bellamente o no, que yo no soy capaz de ayudar (βοηθῆσαι) ni a mí mismo ni a ninguno de mis amigos ni familiares, ni salvarlos (ἐκσῶσαι) de los más grandes peligros (ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων), que, como los deshonrados, me encuentro a disposición del que quiera, ya quiera pegarme en la cara […], ya despojarme de mis bienes, expulsarme de la ciudad, y por último, matarme. Y encontrarse así es, según tu argumento, lo más feo de todo (πάντων δὴ αἴσχιστον)”.

En cambio, según el λόγος de Sócrates, no es αἴσχιστον ser golpeado injustamente, o “cortado” respecto del bolsillo o del cuerpo, sino realizar estas cosas con injusticia. En ese sentido, cualquiera de los actos mencionados por Calicles, si fuera cometido con injusticia, sería peor para quien lo realiza que para quien lo padece. Y esto está “amarrado con palabras de hierro”, según Sócrates, a partir de las conclusiones del diálogo anterior (cfr. 508 c-d). Sócrates hace entonces un “racconto” de las situaciones que Calicles había calificado como “los más grandes riesgos”, y sube la apuesta: no son éstos los más grandes riesgos, o al menos, no lo son para quien los recibe. En realidad, habría un riesgo mayor que el de sufrir esas experiencias, que sería el de provocarlas injustamente. Aunque la expresión “los riesgos mayores” no se repite en el desglosamiento que hace Sócrates de la afirmación de Calicles, sí se utilizan los calificativos αἴσχιστον y κάκιον para referirse al acto de cometer injusticia (ἀδικεῖν). Por lo tanto, Sócrates postula un nivel distinto y mayor de riesgo del que considera Calicles: este peligro es el que debería ser evitado a toda costa- y no las situaciones mencionadas por Calicles, que se encuentran en un nivel menor de riesgo[7]-. Sócrates no niega que los peligros mencionados por Calicles (el despojo, el juicio, la muerte física) sean verdaderamente tales; pero sí les niega la cualidad de ser lo “más

[6] Cfr. *Gorgias*, 506 c- 508 c.

[7] Cfr. 509 b-c.

grande" (μεγίστον), "más vergonzoso" (αἴσχιστον) o "peor" (κάκιον), respecto de otro peligro que no aparece como tal en el horizonte del sofista.

Estos dos pasajes muestran además la intersección entre el campo semántico del "riesgo" y el de la "ayuda" o "socorro": evitar un peligro significa, por contrapartida, poder "ayudar" (βοηθεῖν) a sí mismo o a otro, o poder "salvarse" (ἐκσῶσαι) de algo. La ayuda que Calicles considera indispensable no es la que brinda la práctica de la filosofía, pero (quizás) ésta brinde otro tipo de "ayudas" que en el esquema de Calicles no se están teniendo en cuenta, pues la mejor clase de ayuda (βοήθεια) es la que nos aparta del máximo daño, no del menor[8].

Sócrates insiste en el examen de la concepción de Calicles y la comparación con las conclusiones "de hierro" surgidas de las conversaciones precedentes, según las cuales cometer injusticia es peor que sufrirla, aun cuando ambos sean males. Así, se requerirá un determinado poder para evitar cada uno de estos dos males. Para evitar sufrir injusticia, será necesario hacerse amigo del que gobierna la ciudad, con la consecuencia de que, si el gobernante es un tirano, el que intenta evitar sufrir injusticia se volverá semejante a él, y por lo tanto, injusto[9]. Esto, precisamente, según el razonamiento de Sócrates, es en realidad "el máximo mal" (τὸ μέγιστον κακὸν, 511 a); así, vuelve a interrogar a su interlocutor:

> ¿O crees que conviene que el hombre procure esto, vivir la mayor cantidad de tiempo y practicar estas artes, las que siempre nos salvan de los peligros (ἐκ τῶν κινδύνων σῴζουσιν), como también la que tú me ordenas ejercitar, la retórica que nos salva en los tribunales (τὴν ἐν τοῖς δικαστηρίοις διασῴζουσαν)? (511 c).

A esta pregunta, la respuesta de Calicles es enfáticamente afirmativa, ante lo cual Sócrates comienza a argumentar a partir de analogías, preguntándole si considera también magnífico nadar (a lo que Calicles contesta negativamente), ya que este arte también salva a los hombres de la muerte (σῴζει [...] ἐκ θανάτου τοὺς ἀνθρώπους); y se extiende en la analogía de la navegación, en cuyo contexto se había producido la primera aparición del término κίνδυνον en el diálogo. La navegación (τὴν κυβερνητικήν) es presentada por Sócrates como un arte mayor que la natación, que no sólo "salva las almas, sino también los cuerpos y los bienes, de los últimos peligros" (τὰς ψυχάς σῴζει ἀλλὰ καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ χρήματα ἐκ τῶν ἐσχάτων κινδύνων), como la retórica. Y la navegación, sostiene irónicamente Sócrates, lo hace sin alardes, y aunque realiza lo mismo que la retórica, según la descripción que de ésta hace Calicles (el arte indispensable para poder salvar la vida y los bienes), lo hace sin alardes y a cambio de "dos óbolos". El capitán no se jacta porque sabe que es incierto saber a quién hizo un bien o mal salvándole la vida, ya que esto depende del tipo de vida que cada uno esté viviendo, y la duración de la vida, en sí misma, no es un bien. Lo mismo podría decirse del ingeniero o del estratega[10].

En este tramo de la conversación, daría la impresión de que Sócrates ha circunscripto el significado de κίνδυνον al sentido que le da Calicles, es decir, el de los peligros materiales que se presentan a lo largo de la vida del hombre. En cambio, ha

---

[8] Cfr. Ibid. Sobre la cuestión de la relación entre βοήθεια y diálogo, ver SZLEZÁK, 1997: pp. 84-91.

[9] Cfr. 510 a-e.

[10] Cfr. 511 d- 512 b.

sustituido la expresión τὸ μεγίστον κίνδυνον por la de τὸ μεγίστον κάκον, para referirse al peligro mayor, que Calicles no toma en cuenta (el de cometer injusticia). Sócrates ahora pone a la retórica en el mismo nivel de otras artes que pueden, también, salvar de estos mismos peligros (natación, navegación, ingeniería, estrategia militar), nivelación que Calicles está lejos de aceptar. De nuevo es interesante señalar que la comparación con la navegación es la única que se desarrolla con amplitud, lo que remite de algún modo a la anterior ocurrencia de κίνδυνον, en 467 c[11].

Por otra parte, Sócrates cuestiona el punto principal que sostiene la argumentación de Calicles en favor de la utilidad de la retórica: el hombre debe dejar en manos del dios la cuestión de la duración de su vida, y en cambio preocuparse por vivir bien el tiempo que le toca[12]. Así pues, evitar los κίνδυνα, en el sentido que les da Calicles, no puede ser el objetivo último de la vida del hombre.

En la discusión que sigue, se plantea la cuestión de en qué consiste el verdadero arte político. Para Sócrates, el objetivo de este arte ha de ser mejorar el alma de los ciudadanos, para lo que primero se debe demostrar haber sido capaz de hacerlo en privado. Los grandes políticos de Atenas, como Pericles, no han sido capaces de alcanzar este objetivo[13]. En cambio, Sócrates se refiere a sí mismo como uno de los pocos atenienses (sino el único) que practica el verdadero arte político. Su falta de retórica adulatoria determinará, ciertamente, que no pueda defenderse ante un tribunal, tal como un cocinero juzgado por niños. Sin embargo, se habría ayudado (βεβοηθεκὼς) a sí mismo, al no decir ni hacer algo injusto respecto de los hombres o de los dioses; pues se había convenido que ésta era la ayuda (βοήθεια) principal (κρατίστη) que un hombre podía prestarse a sí mismo. Morir a causa de la incapacidad de prestarse o prestar a otro este tipo de ayuda (βοήθειαν) sería vergonzoso, pero no lo sería el morir por falta de retórica adulatoria[14].

El final de la discusión sobre el arte político reconduce así la conversación al problema de la βοήθεια que un hombre es capaz de prestarse a sí mismo o a los demás. Como hemos visto, este término, ya sea en forma de sustantivo o de verbo, ha aparecido en la mayoría de los contextos en que se alude al κίνδυνος del hombre, al menos por parte de Calicles: para él, sucumbir a los κίνδυνα equivale a no saber ayudarse o salvarse. Así como previamente Sócrates había postulado un nivel más

---

[11] La navegación, en 467 c, funcionaba, según vimos como analogía de la filosofía; en el contexto de 511 d funciona como analogía de la retórica. Esta ambivalencia no parece caprichosa, si consideramos que también la retórica oscila entre una valoración negativa y positiva por parte de Sócrates, según se trate de la retórica que corresponde al "verdadero arte político" que él dice practicar (la filosofía), o a la práctica adulatoria en que consiste la política ateniense desde el punto de vista socrático. Para E. Asmis el *Fedro* representaría, en este sentido, una revisión de la visión negativa del *Gorgias* sobre la retórica (Cfr. ASMIS, 1986: pp. 161 y ss).

[12] Cfr. 512 e.

[13] Cfr. 512 d- 522 a. Es otro de los pasajes centrales del diálogo Sócrates- Calicles, que no cabe analizar detenidamente aquí. Sobre la oposición público-privado en este pasaje, y la crítica socrática a los "héroes" de Calicles, cfr. STAUFFER, 2006: pp. 150-151..

[14] Cfr. 521 e- 522 e.

profundo de riesgo que el que Calicles consideraba el máximo, ahora postula un tipo de ayuda que corresponde a ese nivel y que tampoco es tenida en cuenta por Calicles. Esta reaparición de la cuestión desemboca en el mito escatológico, como último recurso de la persuasión socrática frente a la incredulidad de Calicles. La afirmación que pretende explicar el mito, desde el discurso de Sócrates, es la de que "el ulterior de todos los males" (πάντων ἔσχατον κακῶν, 522 e 4) es llegar al Hades con el alma llena de injusticia. Como ocurriera en 511 a, Sócrates reemplaza ahora la expresión ἔσχατον κινδύνων por la de ἔσχατον κακῶν. El juicio del alma en el Hades es el último y mayor riesgo que debe afrontar el hombre, y por lo tanto, el llegar con el alma marcada por la injusticia es el último y mayor mal, el único que realmente debería intentar evitarse a toda costa. En cambio, los peligros a los que ha aludido Calicles, que son los mismos que se presentan, por ejemplo, ante el que navega, pertenecen a otro nivel, que al no ser ἔσχατον – contra lo que Calicles pretendía demostrar-, puede ser asumido y afrontado, en la medida en que esta asunción represente evitar el otro riesgo, calificado como ἔσχατον de pleno derecho, desde la perspectiva socrática. De este modo, aquella afirmación de Sócrates, en su conversación con Polo, que anticipaba de algún modo la presencia del tema del riesgo en el diálogo, en 467 c, vuelve a presentarse implícitamente: los hombres no desean κινδυνέυειν, sino el beneficio que puede resultar del arriesgarse; el filósofo corre el riesgo de asumir ciertos peligros, con el objetivo de evitar precisamente el máximo de todos los peligros, que no es -a diferencia de la concepción de Polo y de Calicles- la muerte.

Como se ve, la cuestión del riesgo o peligro que amenaza al hombre marca una isotopía dentro del *Gorgias*, más particularmente dentro de la sección de la conversación Sócrates-Calicles: se anticipa apenas en la discusión entre Sócrates y Polo; abre la discusión entre Sócrates y Calicles, en boca de este último, como argumento práctico que fundamenta su concepción de la justicia y de la retórica; señala puntos nodales que van estructurando el desarrollo de la conversación entre estos dos interlocutores (la discusión sobre el problema de la justicia; la definición del arte política auténtica); y permite la vinculación, en el plano discursivo, del mito escatológico con la sección dialéctica que lo precede inmediatamente[15]. A partir de esta función estructurante del campo semántico del κίνδυνος, y de los distintos niveles de comprensión del sentido del término que se establecen desde la perspectiva de Sócrates y la de Calicles, es posible, según creemos, releer las ocurrencias en el *Gorgias* del verbo κίνδυνεύω, y analizar la posibilidad de distintos matices de significación del verbo, más allá del campo de la "posibilidad" hacia el que indudablemente apunta.

Riesgo y posibilidad: ambigüedades semánticas

La primera ocurrencia del verbo κινδυνεύω en este tipo de construcción se presenta en 479 b 4, durante la conversación entre Sócrates y Polo, y es la segunda del verbo en todo el diálogo, después de su aparición en el contexto de la analogía de la navegación. La discusión previa ha versado –una vez más- sobre la cuestión de si es

[15] Sobre la necesidad de leer el mito escatológico y la sección dialéctica de manera interrelacionada, cfr. MORGAN, 2000: pp. 187-191; SEDLEY, 2003: pp. 38 y ss.

mejor para el hombre sufrir injusticia o cometerla; y sobre el agravamiento que supone, desde el punto de vista de Sócrates, para el que ha cometido injusticia, no sufrir el castigo correspondiente. Retorna entonces la analogía entre justicia y medicina: los que cometen injusticia y buscan el medio de salir impunes han alcanzado un punto semejante al de un enfermo que no desea ser curado, por miedo al dolor de ser quemado y cortado[16]. Sócrates concluye:

> Porque ignoran, según parece, de qué clase es la salud y la excelencia del cuerpo. Corren el riesgo (κινδυνέουσι)[17] de hacer algo de este tipo – a partir de lo que ha sido acordado por nosotros- los que huyen del castigo, Polo: de mirar con atención lo doloroso de él (τὸ ἀλγεινὸν αὐτοῦ καθορᾶν), pero ser ciegos frente a lo útil (πρὸς δὲ τὸ ὠφέλιμον τυφλῶς ἔχειν) e ignorar cuánto más infeliz (ἀγνοεῖν ὅσῳ ἀθλιώτερον ἐστι) es vivir, más que junto a un cuerpo enfermo, junto a un alma no enferma, sino podrida, injusta e impía, y por eso hacen todo de modo que no sufran el castigo y sean liberados del máximo mal (τοῦ μεγίστου κακοῦ), procurándose bienes y amigos, y son lo más persuasivos posible al hablar (579 b-c).

El argumento de base recuerda a la comparación con la navegación de 467 c: nadie busca el dolor por el dolor en sí mismo, sino por su utilidad final: en el caso de la medicina, la curación del cuerpo. Del mismo modo, se había dicho previamente que nadie quiere afrontar peligros por los peligros en sí mismos, como sucede cuando se navega, sino por la ganancia que se obtiene al final. Intentar evitar a toda costa el dolor que lleva a la curación, el riesgo que lleva al puerto, o el castigo que es beneficioso para el alma, implica asumir un riesgo mayor, como hemos visto en nuestra lectura de la discusión entre Sócrates y Calicles: así, cuando Sócrates afirma que "los que huyen del castigo" se arriesgan a elegir y actuar de este modo, no sólo estaría hablando de una probabilidad, sino de un riesgo real y concreto, que es el de llegar en un estado incurable al juicio relatado en el mito escatológico. Nuevamente leemos, en el mismo contexto en que aparece κινδυνεύω, la expresión τὸ μεγίστον κακόν, que "compite" – en contextos similares y en boca de uno u otro de los interlocutores- con ὁ μέγιστος κίνδυνος. Esta vez, el sentido de la expresión es el que le dan Polo y Calicles: el máximo mal es la muerte. Como sabemos, más adelante Sócrates refutará la cualidad de μέγιστον para este mal en particular.

Como cierre del pasaje ya citado, Sócrates pide a Polo recapitular las conclusiones que se siguen de este discurso. Así, en 579 d se desarrolla la siguiente serie de preguntas y respuestas:

> Sócrates- ¿Acaso se sigue que la injusticia (ἡ ἀδικία) y el cometer injusticia (τὸ ἀδικεῖν) son el máximo mal (μέγιστον κακὸν)?
> Polo- Así se manifiesta (Φαίνεταί γε).
> Sócrates- ¿Y como liberación de este mal aparecía el recibir castigo?
> Polo- Es posible (Κινδυνεύει).
> Sócrates- ¿No recibir castigo, en cambio, es la continuidad del mal?
> Polo- Sí (Ναί).

---

[16] Cfr. 579 a- b.

[17] La traducción de Gredos vierte la expresión como "es muy probable, Polo, según lo que ahora hemos acordado, que hagan algo semejante los que quieren evitar el castigo….", asumiendo el valor de κινδυνεύω como indicación de la posibilidad de que algo ocurra (Cfr. *Gorgias*, 2003: p. 74). En cambio, U. Osmanczik traduce de manera literal: "Corren el riesgo de hacer algo parecido…" (Cfr. *Gorgias*, 1980: p. 48).

Sócrates- Por lo tanto, el segundo de los males en cuanto a tamaño es el cometer injusticia; no recibir castigo, habiendo cometido injusticia, es el primero y más grande de todos los males (πάντων μέγιστον τε καὶ πρῶτον κακῶν).

Polo- Así parece (Ἔοικεν).

Como se ve, las respuestas de Polo presentan una gama bastante variada de réplicas que expresan la posibilidad o probabilidad de las conclusiones que Sócrates va enumerando. Más allá de que el significado general sea el mismo, sería interesante tratar de establecer matices de sentido, o de valoración del interlocutor, en las distintas respuestas. Ante la primera pregunta, Polo contesta con cautela ("así parece", "así se manifiesta"), pero no puede negar que, ciñéndose a la conversación precedente, el mal mayor ya no es el sufrir injusticia- y dentro de los posibles sufrimientos, sufrir una muerte injusta-, sino cometerla. La conclusión que sigue es que, si se comete el mal mayor, la única posibilidad de curación es a través del castigo. A este segundo corolario Polo contesta con la expresión κινδυνέυει. El recibir castigo como liberación que merece más bien ser buscada que evitada, representa una posibilidad abierta por el recorrido del diálogo, pero también, desde la perspectiva de Polo, representaría un riesgo. Es una conclusión peligrosa para su argumentación, que ha partido del elogio al tirano porque es quien tiene poder para hacer lo que quiere en la ciudad, y de este modo beneficiarse y evitar todo castigo posible si cometiera injusticia, lo que, según Polo, debería hacerlo feliz. Aceptar, por lo tanto, esta conclusión de Sócrates implica renunciar al triunfo en el enfrentamiento discursivo. Saliendo del contexto explícito del diálogo, y pensando en el enfrentamiento de fondo que se juega en esta conversación[18], se podría pensar que la aceptación de este enunciado socrático, implica además para Polo el cuestionamiento y la crítica de toda su práctica pedagógica y política, cuyo objetivo último es, precisamente, evitar el castigo. Y permitir (o permitirse) esta crítica es también un riesgo concreto, desde el punto de vista de Polo.

La siguiente afirmación de Sócrates (que no recibir castigo es la continuidad del mal) es la contracara de la anterior, por lo que Polo, una vez aceptada la posibilidad anterior, contesta directamente "sí", ya que la posibilidad de certeza de una de las dos afirmaciones, ya admitida por él, implica necesariamente a la otra.

Finalmente, Sócrates establece una distinción dentro del "máximo mal" que sería el ἀδικεῖν: el solo ἀδικεῖν representaría un grado secundario de este mal, mientras que el ἀδικεῖν sin recibir castigo sería el primero y mayor de todos los males; distinción que Polo acepta también como posibilidad surgida del diálogo[19].

---

[18] Según P. Villagra, en el *Gorgias* se realiza una propuesta educativa sofística, que se corresponde con un modelo político al que pretende sustentar, y una contrapropuesta platónica, en la que también será fundamental la relación *logos-polis*, aunque desde una perspectiva diferente. Cfr. VILLAGRA DIEZ, 2002: pp. 22-23.

[19] No compartimos la interpretación de U. Osmanczick, según la cual este corolario representaría una contradicción de lo que se acaba de afirmar en 479 c 8—9; parece más bien una especificación: si cometer injusticia es, en general el mal mayor (en contraposición a sufrirla), dentro de este gran mal será peor cometerla y no ser castigado, ya que se anula la posibilidad de curación. Del mismo modo, Polo o Calicles, por momentos se refieren a "sufrir injusticia", en general, como el mal mayor, y por momentos, de manera más específica, a ser juzgado y condenado a muerte. Cfr. *Gorgias*, 1980: p. CXV, nota 170.

Así, la afirmación de Sócrates que representa para Polo el mayor quiebre en su línea de argumentación y de convicciones, es la única que es respondida utilizando el verbo κινδυνεύεω, en 479 c 2.

La siguiente ocurrencia de esta construcción verbal, ahora personal, se presenta ya en la sección que opone dialécticamente a Sócrates y Calicles, en 485 e 3. La expresión aparece inserta en el discurso con que Calicles "irrumpe" activamente en la discusión, reemplazando a Polo, apenas un poco antes de la primera ocurrencia de κίνδυνος en esta sección. Ambas expresiones forman parte del mismo discurso, que podría verse como estructurado en dos grandes partes: una extensa defensa de la concepción de la justicia natural como lo propio del más fuerte, opuesta a la justicia por convención; y una exhortación, dirigida a Sócrates, a abandonar la vida filosófica por una vida más acorde con la política ateniense. Después de considerar que la filosofía es apropiada para un joven, pero que una persona adulta no debería perder tiempo en ese tipo de tonterías, concluye:

> Yo, por mi parte, Sócrates, soy amable y amigable respecto de ti: es posible (κίνδυνεύω) que sufra ahora [Lit.: corro el riesgo de haber sufrido ahora] lo que Zeto con Anfión el de Eurípides, del que me había acordado. En efecto, también a mí me sucede decirte lo mismo que aquel a su hermano: "Te descuidas, Sócrates, de las cosas que es conveniente preocuparte, y con una naturaleza noble en el alma, la deformas con una apariencia de niño, y no podrías decir un discurso rectamente en las deliberaciones sobre justicia, ni lo harías verosímil y persuasivo, ni tomarías una decisión vigorosa acerca de otro" (485 e).

En la explicación y argumentación de la cita, se encuentra la acusación, a la que ya aludimos, acerca de la incapacidad de Sócrates de salvarse de los peligros a sí mismo o a otro (cfr. 486 a). En este pasaje parece claro que la expresión indica, sobre todo, la probabilidad de que la situación entre Calicles y Sócrates sea semejante a aquella de la que participan Zeto y Anfión, ya que Calicles se encuentra ante la posibilidad de repetir el mismo consejo (por eso la utilización de κινδυνεύω en primera persona). Sin embargo, desde la perspectiva de la conclusión a la que se llega posteriormente, tras el examen de la afirmación de Calicles referida, justamente, a la incapacidad de Sócrates de salvarse de τῶν κινδύνων, podría pensarse en un anticipo de aquel segundo nivel de riesgo que Sócrates introduce en el final del diálogo: Calicles corre un riesgo cierto al no distinguir lo que es más importante de lo que es menos, y considerar tonterías las preocupaciones de Sócrates; corre el riesgo de no poder ayudarse a sí mismo en el momento más importante, según Sócrates le advierte al final del diálogo.

Por otro lado, desde el punto de vista del propio Calicles, podría existir un "riesgo" en dar su consejo a Sócrates, ya que con él ingresa voluntariamente al diálogo propuesto por aquel.

La copresencia, dentro del mismo pasaje del discurso, del verbo y el sustantivo de la misma raíz, insinúa que la elección de κινδυνεύω no sería del todo casual, sino que se vincula con un complejo semántico que será uno de los hilos conductores de la discusión subsiguiente.

Luego de estas expresiones en boca de Polo y de Calicles, κινδυνεύω reaparece – otra vez en construcción personal- en el discurso de Sócrates: por medio de una serie de refutaciones, la discusión llega al punto en que Calicles se ve forzado a reconocer que la ley, que castiga como delito el cometer injusticia, no se opone a la naturaleza. De este modo, Sócrates dice:

> Por lo tanto, no sólo por ley (νόμῳ) es más vergonzoso cometer injusticia (τὸ ἀδικεῖν) que sufrirla (τοῦ ἀδικεῖσθαι), ni lo justo es tener lo mismo, sino también por naturaleza (φύσει): de modo que corres el riesgo (κινδυνεύεις) de no haber dicho la verdad antes ni haberme acusado correctamente diciendo que la ley y la naturaleza son algo opuesto y que yo, sabiéndolo, hago mal en los discursos […] (489 b).

El enfrentamiento se juega en este caso en el plano del discurso: el riesgo que corre Calicles es el de no haber dicho la verdad en la discusión. Del mismo modo, si Sócrates fuera culpable de la acusación que se le hace, lo sería de haber fallado en los λόγοις, engañando de forma consciente a sus interlocutores. A la luz del mito final, y de las distintas concepciones del ἔσχατον κίνδυνον y/o del ἔσχατον κακόν que se oponen a lo largo de esta conversación, el hecho de "correr el riesgo" de no haber dicho la verdad y de exponerse como mentiroso en el diálogo, no es un elemento menor.

D. Sedley plantea como estrategia posible de interpretación del *Gorgias* leer su argumento en orden inverso, comenzando por el mito final. Para él, está claro en los indicios que deja el propio Platón que mito y sección dialéctica deben ser leídos a una luz recíproca[20]. En su opinión, el mito debería leerse como una contrapropuesta de Sócrates al escenario de juicio y castigo propio de la política ateniense. La interrogación socrática (representada en el juicio realizado sobre el alma "desnuda") curaría las almas como no puede hacerlo el sistema judicial ateniense (representado en el juicio deficitario de la época de Cronos, con testigos pagos)[21]. Tanto si leemos el mito final en sentido primordialmente alegórico, como Sedley, como si lo consideramos en un sentido más próximo al literal[22], el peligro que corren Sócrates y Calicles en el acto de dialogar es real y concreto. El máximo mal, según el mito, es el de cometer injusticia, y contra eso no hay "ayuda" posible; tanto si el juicio y el castigo se producen efectivamente después de la muerte, como si el diálogo socrático mismo es una puesta en práctica del juicio y castigo más verdaderos- o si ambos planos coexisten y se complementan- Calicles, al "correr el riesgo" de no haber dicho la verdad sobre la justicia en la discusión, se está exponiendo precisamente a lo que será definido como el "máximo mal".

Durante la conversación entre Sócrates y Calicles, llega un momento, precisamente cuando Sócrates ha llevado a su interlocutor a reconocer que, a efectos de la "curación" del alma es mejor para ella ser reprimida que complacida, en que Calicles muestra claramente que su voluntad es la de no continuar el diálogo:

> Sócrates- Por lo tanto, para el alma es mejor ser contenida que el desenfreno, como tú has opinado ahora.
> Calicles- No sé las cosas que dices, Sócrates, pero pregunta a algún otro.
> Sócrates- Este hombre no soporta que le hagan un beneficio y sufrir él mismo esto sobre lo que trata el discurso, ser reprimido.
> Calicles- No me importa nada de lo que dices, y he contestado estas cosas por consideración a Gorgias.
> Sócrates- Sea; ¿qué hacemos entonces? ¿Disolvemos el discurso por la mitad?

---

[20] Cfr. SEDLEY, 2003: pp. 38-39.

[21] Cfr. Ibid.: pp. 48-53.

[22] Es decir, interpretando que Sócrates está argumentando sobre la base de la inmortalidad del alma y de la posibilidad de enfrentar un juicio (o algo similar) después de la muerte; no significa entender el mito de manera absolutamente literal en cada uno de sus elementos.

> Calicles- Tú mismo lo sabrás.
> Sócrates- Pero se dice que es ley no dejar los relatos por la mitad, sino colocarles una cabeza, para que no deambulen sin cabeza. Contesta entonces también el resto, para que nuestro discurso reciba una cabeza.
> Calicles- Qué violento eres, Sócrates. Si fueras persuadido por mí, dejarías esta conversación o dialogarías con otro.
> Sócrates- ¿Quién otro quiere? Pero no dejemos el discurso sin concluir.
> Calicles- ¿No podrías tú terminar el discurso, ya sea hablando según tú mismo, ya sea respondiéndote a ti mismo?
> Sócrates- Para que me suceda lo de Epicarmo, lo que antes decían dos hombres, siendo uno sea suficiente. Sin embargo, parece (κινδυνεύει) que es absolutamente necesario. […] (505 c- e).

La traducción más literal de la segunda frase de la respuesta de Sócrates podría ser también "se corre el riesgo de que sea absolutamente necesario". Si bien en este caso la construcción es impersonal, también podría pensarse en un matiz "agregado" por el verbo, frente a otros que podrían haberse utilizado en este contexto. Efectivamente, otra vez Calicles se pone a sí mismo y a Sócrates en riesgo en el plano del diálogo. Sócrates mismo señala, en el inicio del intercambio que hemos citado, que Calicles no soporta ser ayudado, ni siquiera cuando se trata de la propia contención del alma necesaria para la curación, de la que se está hablando. Si la práctica del diálogo representa la propuesta curativa de Sócrates frente al alma que ha cometido injusticia[23], y representa además, como él mismo lo declara posteriormente en 521 d, la experiencia del verdadero arte político, que tiene como fin mejorar las almas de los ciudadanos (en este caso, la de Calicles), Calicles mismo, al negarse a contestar y obligar a Sócrates a finalizar el discurso por sí mismo, está rechazando la única βοήθεια posible frente al peligro más grande, el de cometer injusticia y no ser castigado.

Por otro lado, también para el propio Sócrates la experiencia dialógica queda trunca, desde el momento en que la figura del interlocutor se diluye o se anula; y esto representa arriesgarse, no en el sentido plenamente asumido por el filósofo (arriesgarse al juicio y condena de la ciudad), sino en sentido negativo. Sin embargo, entre la posibilidad de "dejar el relato sin cabeza"- lo que no es *lícito*- y darle un cierre, aunque sin la colaboración del interlocutor, Sócrates prefiere asumir este último riesgo.

Finalmente, se insiste sobre la idea de que los políticos atenienses, así como los sofistas, se encuentran, desde la perspectiva filosófica, "en riesgo" de alguna manera. La crítica de Sócrates a los "héroes" de Calicles[24] finaliza con el argumento de que nadie puede acusar de injusticia a quienes, en teoría, enseñó a ser justos (como ocurre con los ciudadanos que juzgaron injustamente a Pericles y a otros políticos antiguos). Dice entonces Sócrates:

> Es posible (κινδυνεύει) que sean lo mismo, cuantos pretenden ser políticos y cuantos pretenden ser sofistas. En efecto, también los sofistas – siendo sabios en las otras cosas- realizan esta acción extraña: diciendo que son maestros de la virtud, acusan muchas veces a sus alumnos de cometer injusticia contra ellos mismos […] (519 c)

La crítica de Sócrates señala a los políticos y a los sofistas; señala, por lo mismo, a Calicles y a Gorgias, su primer interlocutor, quien había sostenido precisamente que si los discípulos del retórico cometen injusticia, eso no es culpa del maestro (cfr. 457 a-c). La "acción

---

[23] Cfr. FERNÁNDEZ RIVERO, 2011: pp. 68-71.

[24] Cfr. STAUFFER, 2006: pp. 149 y ss.

extraña" de los interlocutores de Sócrates, y de los que ellos admiran como representantes del arte de la retórica y del arte de la política – indiscutiblemente ligados- se realiza, una vez más, en el plano del discurso, al postular una afirmación que, desde la lógica socrática, está condenada a la contradicción. La manera de expresar que sus interlocutores están fallando en este plano es, nuevamente, la de indicar que "corren un riesgo". El riesgo que corren tiene, nuevamente, en la perspectiva global del diálogo, una doble valencia: la posibilidad de "fallar" en el diálogo, y la de "fallar" en el juicio del más allá. Ambos peligros están conectados, ya que el diálogo es el espacio propicio para la purificación de la injusticia[25].
En general, el uso de expresiones construidas con κινδυνεύω parece señalar momentos del diálogo que, o bien significan un quiebre de la argumentación y de la posibilidad de continuar el diálogo mismo, o bien apuntan a una relación con el "máximo mal" que Sócrates termina de definir con el mito escatológico.

Conclusiones

Según hemos visto en nuestro recorrido por el diálogo, en el *Gorgias* el campo semántico del riesgo se estructura en dos niveles: el que alude expresamente al sentido de "peligro", que se configura principalmente a partir del uso del sustantivo κίνδυνος – más una ocurrencia del verbo κινδυνεύω, en 467 d-; y el que, a través de κινδυνεύω, apunta más bien hacia el sentido de "posibilidad". Sin embargo, ambos niveles se encuentran relacionados, ya que las posibilidades expresadas en el diálogo a través de este verbo implican también un riesgo para uno o ambos interlocutores; por otro lado, estas construcciones con κινδυνεύω como centro marcan puntos de inflexión en la discusión, paralelamente a la tematización del riesgo que se hace a partir del sustantivo, por lo que su aparición en este contexto difícilmente podría ser leída como simple coincidencia.
Al mismo tiempo, tanto uno como otro nivel de significado despliegan diferentes matices de acuerdo con el personaje que lo asume en su discurso: así, hemos visto que para Calicles el máximo peligro es la condena a muerte, mientras que para Sócrates el máximo mal consiste en presentarse con el alma señalada por la injusticia en el juicio de ultratumba; el riesgo en el diálogo, para Polo o Calicles, es el de ponerse en una situación tal que no les permita sostener sus argumentos, mientras que para Sócrates reside en no poder finalizar la búsqueda en común.
El riesgo constituye así una dimensión más compleja, profunda y abarcativa desde la perspectiva del filósofo- Sócrates- que desde la de sus interlocutores. Sócrates no niega la connotación negativa de los riesgos que asume – el despojo de las riquezas, de la honra, o la condena a muerte-, pero sí les niega la calificación de "máximos", que en cambio les otorgan Calicles y Polo.
La perspectiva filosófica contempla también la finalidad que entraña la asunción de un riesgo determinado: para Sócrates, asumir el riesgo del juicio y la muerte, implica, como beneficio – tal como en la analogía con la navegación- el vivir del mejor modo posible (del único modo de vivir que queda en pie después de la discusión[26]) y poder ayudarse en el juicio más importante. Para Polo y Calicles, evitar el riesgo es un fin en sí mismo. Sócrates es consciente de la dimensión compleja del riesgo, y de este modo puede elegir a qué males

[25] Cfr. SEDLEY, 2003: pp 46 y ss.

[26] Cfr. 527 b.

arriesgarse – no a los que él considera "máximos"-; Polo y Calicles no son conscientes de que sus elecciones pueden ponerlos también en riesgo. Lo mismo ocurre en el plano dialógico: Calicles y Polo asumen como riesgosa la posibilidad de ser vencidos en la discusión, pero – a diferencia de Sócrates- no contemplan la peligrosidad del hecho mismo de no completar la experiencia del diálogo, independientemente de qué argumentos se impongan.

Así, el filósofo asume, con los ojos abiertos, el riesgo de la muerte, y el riesgo del diálogo. No desea, en cambio, ponerse en el peligro de vivir de un modo que no es el mejor posible, ni de no ser veraz y justo en el diálogo mismo. Calicles y Polo no deciden voluntariamente ponerse en riesgo frente a estos peligros: no los tienen en cuenta como categoría para sus argumentaciones ni para sus decisiones prácticas.

Hemos señalado ya que, cuando Sócrates pone como tema de discusión el peligro que corre el alma después la muerte, modifica la expresión ἐκ τῶν ἔσχατων κινδύνων por ἐκ τῶν ἔσχατων κακῶν. Este cambio podría leerse como la indicación de que no todo κίνδυνος es κακός; por el contrario, los peligros que Sócrates asume, y que Polo y Calicles se esfuerzan por evitar, traen ganancia y son necesarios como ayuda para evitar el mayor de los males. En este sentido, es inevitable recordar la afirmación de Sócrates en el *Fedón*, según la cual "el riesgo de creer es hermoso (καλός)"[27]. El contexto de esta afirmación es, como sabemos, también el de un mito escatológico, con sentido semejante al del *Gorgias*. En este último diálogo, en referencia al mito, Sócrates afirma que el relato, a los ojos de Calicles, se asemeje posiblemente a un "cuento de viejas", y por eso Calicles lo desprecie; y "no sería extraño despreciarlo", según Sócrates, si otro relato mejor se sostuviera. Pero eso no ha sucedido, y Sócrates declara entonces haber sido convencido por este relato[28]. Podríamos pensar así que éste es otro de los riesgos asumidos por el filósofo y no asumidos por sus interlocutores: el de creer en el relato mítico, que es resultado o equivalente del diálogo previo, y tomarlo como guía de vida.

Así, la actitud del filósofo frente al riesgo se distingue de la de sus interlocutores sofistas en dos planos: por un lado, Sócrates incluye en su perspectiva ciertas categorías de riesgo que no son tenidas en cuenta por Polo y Calicles; por otro lado –fruto, precisamente, de esta perspectiva más amplia-, la actitud y las decisiones de uno y otros frente a los mismos riesgos difiere esencialmente.

El riesgo se ha mostrado entonces como una de las líneas estructurantes del *Gorgias* desde el punto de vista discursivo, y al mismo tiempo como fundamento de la contrapropuesta pedagógica y política de Sócrates. Los riesgos que la mayoría tiene como objetivo evitar han de ser plenamente asumidos por el filósofo, tanto en el λόγος como en la πόλις, porque solamente a partir de esa asunción se puede aspirar a evitar el peligro mayor: el de cortar los lazos de justicia que unen dioses y hombres, hombres y hombres, en la palabra y en los actos.

---

[27] Cfr. *Fedón*, 114 d: Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, en referencia a la creencia en los relatos sobre el después de la muerte.

[28] Cfr. *Gorgias*, 526 e- 527 c.

Bibliografía

TEXTOS

PLATON, *Diálogos*, Ed. Gredos, Madrid 2007 (trad. castellana).

PLATON, *Gorgias*, UNAM. México 1980 (de. bilingue; introd., versión y notas de Ute SCHMIDT OSMANCIK).

PLATON, *Oeuvres Completes. Tome II- 1ª partie. Gorgias- Menon*, texte établi et traduit par Alfred CROISET, Les Belles Lettres, París 1974.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni REALE, Bompiani, Milano 2000.

BIBLIOGRAFÍA INSTRUMENTAL

LIDDELL, H. y R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, ed. Rev. por Sir Henry STUART JONES, Clarendon Press, Oxford 1991.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

FERNÁNDEZ RIVERO, "Aspectos de la palabra poético-filosófica en Empédocles y Platón", en *Escribas*, Número VI, Revista de la Escuela de Letras, UNC, 2011, pp. 63-75.

GAISER, K., *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Istituto Italiano per gli studi filosofici, Napoli 1985.

GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega*, Ed. Gredos, Madrid 1991-1993.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Platón. Verdad del Ser y realidad de vida*. Ed.Tecnos, Madrid 1989.

MORGAN, Kathryn. *Myght and Philosophy: From the Presocratics to Plato*. Cambridge University Press, 2000.

SEDLEY, D., « Mito, política y castigo en el *Gorgias* de Platón », en Διαδοχη 1-2 (2004-2005) : pp. 37-57, Trad. de O. VELÁZQUEZ, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

STAUFFER, D. (2006), *The Unity of Plato's Gorgias. Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge University Press.

SZLEZAK, T. (1997), *Leer a Platón*, Madrid, Alianza Editorial.

VILLAGRA DIEZ, Pedro "Diálogo, justicia y educación. La paideia sócratico-platónica frente a la educación sofista en el *Gorgias*", en *Synthesis*, vol. 9, ene./dic. 2002, Universidad Nacional de La Plata, pp. 21-37.