

La crítica al método socrático de la argumentación política

Comentarios al Gorgias de Platón

JESÚS TOVAR MENDOZA

En el presente artículo se hacen comentarios sobre el *Gorgias* de Platón (2000). En primer lugar, acerca de lo que significa oponer la *política real* –falsa o sofisticada, simulacro del bien, injusta y desordenada– a la *política verdadera* o *filosófica* –conocimiento del bien, salud del alma humana y del alma de la *polis*. Producto de tal comparación, la segunda emerge como la política que los individuos justos –los superiores– deben aplicar de modo tal que eduque a los ciudadanos –*paideia*– para poder “mejorar sus espíritus”. Mientras tanto, la política real, que hace obras para satisfacer los intereses inmediatos y las necesidades contingentes, que adula a la masa para que apruebe emprender alguna acción, es condenada, como injusta y dañina, y desterrada del proyecto filosófico de Platón.

En segundo lugar, reproducimos y criticamos una interesante reseña de Vlastos¹ (1983) acerca del método socrático y el debate político. De acuerdo a una pretendida reconstrucción lógica para hacer emerger la verdad moral frente a un interlocutor,² tal

¹ Gregory Vlastos (1907-1991) es probablemente el más importante estudioso de la obra de Platón en el siglo XX. Entre sus principales obras se encuentran los dos volúmenes dedicados a la filosofía griega: *Studies in Greek philosophy* (1993). Es autor de otros libros, como: *Platonic studies* (1973) y *Plato's universe* (2005). Sus obras son un referente inevitable en las interpretaciones modernas acerca de la filosofía griega.

² Proceso que parte de las premisas aceptadas por ese mismo interlocutor y que es denominada *elenchus* y traducida como *refutación*.

método se devela como un modelo que demuestra “excesos”, porque, en él, Platón deduce ciertas verdades sólo de las inconsistencias que haya podido tener su oponente.

Finalmente, hacemos una reflexión sobre la relación existente entre vergüenza y verdad moral en el tratamiento que se hace en el *Gorgias* de este recurso polémico. Examinaremos las refutaciones hechas a los argumentos de Gorgias y Calicles para ilustrar las diferentes respuestas que se pueden dar al fenómeno de la vergüenza utilizado por el método dialéctico. Ambos diálogos también revelan cómo el reconocimiento del otro y de sus propias inconsistencias puede ser tanto un soporte como una barrera para el descubrimiento de la verdad moral.

LA POLÍTICA EN EL GORGIAS

El diálogo llamado *Gorgias* se ubica en el periodo de transición entre la juventud y la madurez de Platón (388 al 385 a. C.), en él empieza a abordar temas de la política –que posteriormente seguirá desarrollando en *La república* y *El político* (Platón, 2000, 1992)– y de la filosofía del lenguaje. En esta obra, Platón propone la superioridad de la filosofía sobre la política, por tanto, ejerce una dura crítica a una de las artes de esta última: la retórica.³ Las principales ideas de este diálo-

³ En la obra posterior de Platón, la filosofía no reemplazará a la



go prevalecen luego del método de refutación –*elenchus*– y son éstas: “se debería evitar más cometer una injusticia que sufrirla”, “el hombre debe procurar ser bueno, pública y privadamente, más que sólo parecerlo”, “se debería usar la retórica sólo para fines justos, así como procurar que así sea la propia conducta”, “debemos evitar la adulación propia y de los demás”. Todas estas “verdades” del protagonista Sócrates representan una superación de las ideas predominantes de la época y, en especial, de los sofistas, para quienes la retórica no sólo es el medio idóneo para lograr el poder y sostenerse en él, sino que puede considerarse como algo deseable y bueno.

Según Jaeger (1974), el tema introducido en este dramático diálogo, la retórica, representa el aspecto de la nueva cultura orientada hacia el Estado.

política, sino que servirá para mejorarla. Es la ambición platónica de educar filosóficamente al gobernante o, a fin de cuentas, que el filósofo asuma las riendas del poder.

Ya anteriormente *rethor* era el nombre que designaba al estadista. Puesto que en un régimen democrático se necesita ante todo ser orador, Gorgias define su “arte” por sus efectos. Así, la *persuasión* implica elevar la fuerza de la simple palabra a una instancia decisiva en la política. Hábiles políticos ayudados por la retórica convencen al pueblo de la necesidad de tal o cual obra. Pero Sócrates la define sólo como la persuasión a través de una certeza aparente –sugestión de la masa–, en vez de la verdadera, por lo cual se corre el peligro de un abuso de esta actividad, tal y como sucedía con los denostados sofistas.

Es así como Calicles representa toda la personalidad del real adversario –Gorgias y Polo son como introductores que ayudan a sentar ciertas bases, pero de manera incompleta, ya que no son del todo sinceros al exponer su pensamiento–, en la medida en que es más descarnado, concede todo lo que su naturaleza es y dice abiertamente lo que piensa, a pesar de la moderación circunstancial que tiene por ser un personaje público y destacado. Su sinceridad lo llevará a la ruina tan pronto como su pensamiento lógico choque con las experiencias de la realidad. Es un encuentro dramático que refleja el enfrentamiento de la política contra la filosofía y que tendrá como desenlace el fin trágico e injusto del propio Sócrates.

Para el filósofo, la verdadera misión del estadista no consiste en adaptarse a la masa, como lo entienden los retóricos, sino en educarla: hacer mejores a los hombres. El conflicto entre Sócrates y el Estado aparece como inevitable, ya que se presenta a la *paideia* socrática como un programa cerrado y, esencialmente, antagónico respecto del arte del Estado y del espíritu que impera en la vida pública. Sin embargo, antes de la condena definitiva de Sócrates –que insembrará una profunda hostilidad en Platón contra la política–, en el *Gorgias* el acusado no es Sócrates sino el Estado; se pone además de manifiesto la decisión de sacrificar todas las demás funciones del Estado a la misión de educación moral que debe producir “mejores ciudadanos”. Destaca-

mos, desde nuestra perspectiva, las siguientes citas: “¿No es así como debemos llevar a cabo la cultura del Estado y de los ciudadanos, trabajando por hacerlos todo lo buenos que sea posible?”. Más adelante: “al mezclarte en los negocios del Estado no te propones otro objeto que hacernos a todos perfectos ciudadanos” (Platón, 2000: 194-5). Ambas reflejan el proyecto filosófico de subordinación de la política a la filosofía, que implica la reducción de los problemas éticos a cuestiones gnoseológicas; a esto Salazar (1997) lo denomina el “síndrome de Platón”.

Sin embargo, también refleja los peligros de toda reducción, a saber: la eliminación de la propia actividad política como un ejercicio autónomo, la suplantación de una política que tenía el privilegio del debate –aunque fuese de adulación y complacencias mutuas– por otra apegada al modelo de sociedad espartana, donde los ciudadanos sólo se preocupaban del bien público, sin mayores preocupaciones epistemológicas ni deliberativas.

El concepto del bien y de lo justo resulta una propiedad restringida a unos cuantos, “a los superiores”, que en última instancia, hasta ese momento, eran sólo uno, Sócrates: “Pienso que me consagro a la verdadera política con un pequeño número de atenienses (por no decir que me consagro yo solo), y que sólo yo lleno los deberes de un hombre de Estado” (Platón, 2000: 200). Por lo tanto, el descubrimiento de lo justo y del bien queda reducido a la enseñanza de lo bueno y lo justo por parte de un rey filósofo o de una aristocracia ilustrada que pueda perpetuar su tarea indefinidamente, tanto en su calidad de educadora como de élite gobernante, aunque ambas se confunden en una misma función.

La respuesta de la política real frente a un proyecto que la excluye radicalmente, que la condena como enteramente falsa y perjudicial, es sólo reactiva. La derrota de Calicles y acompañantes procede básicamente de las inconsistencias lógicas de sus argumentos, frente a lo cual quedan irritados, en silencio, cual castigo implícito.

EL PROBLEMA DEL MÉTODO SOCRÁTICO

Proponemos a continuación cuestiones más relativas a las formas que a los contenidos. El problema refiere la consistencia y la validez lógica. ¿Cómo el método socrático hace que, de las inconsistencias de los defensores de la política real, se establezca que ciertas tesis socráticas sean verdaderas? Asimismo, ¿cuál es la prueba de verdad que el mismo Sócrates usa en el *Gorgias* para establecer sus conclusiones?

Gregory Vlastos (1983: 30) define el método socrático de refutación del siguiente modo:

El método socrático es una investigación para alcanzar una verdad moral por medio del argumento adversario, en el cual una tesis es discutida sólo si es afirmada como una creencia propia del oponente, quien es considerado como refutado si y sólo si la negación de la tesis es deducida de sus propias creencias.

La representación que ilustra mejor este método son los diálogos socráticos tempranos, pero como los expertos apuntan, es sólo en el *Gorgias* que el método parece alcanzar el escrutinio más riguroso. Vlastos cita el *Gorgias* como un texto crucial donde se va más allá del mero proyecto negativo de develar inconsistencias en las creencias del interlocutor y donde realmente se prueba la verdad de ciertas tesis socráticas.

La evidencia primaria de esta afirmación de Vlastos es la refutación de Polo, de quien se propone criticar su tesis: “cometer una injusticia es mejor que sufrirla”. Pero la afirmación de Polo no es producto sólo de su creencia personal, sino también de lo que otras personas creen. Polo piensa que Sócrates es un ser irónico y que la tesis opuesta que propone no la cree ni él mismo. Por otro lado, Sócrates afirma que su refutación mostrará que Polo, tanto él mismo como los demás, llegará a la consideración final de que hacer una injusticia es peor que sufrirla. Así, al terminar de refutar la tesis de Polo, puede validar univer-

salmente esta afirmación: “Luego tenía yo razón cuando te decía que ni tú, ni yo, ni nadie preferiría hacer una injusticia a sufrirla porque es una cosa más mala” (Platón, 2000: 164).

La refutación de Calicles, respecto de que la mejor forma de vida es la que persigue un propósito hedonista del máximo placer, sigue un proceso similar que la anterior contra Polo. Sócrates demuestra primero que el mismo Calicles no cree realmente que el placer sea el único estándar de valor, además, lo fuerza a admitir que algunos placeres son mejores que otros, luego de lo cual sólo le resta mostrar cómo la temperancia y la justicia, más que sus opuestos, benefician a los individuos y a la ciudad. Hacia el término de su crítica, Sócrates afirma que, a menos que este argumento sea refutado, resulta ser verdadero:

Y lo que resulta Calicles es todo lo que dije antes, que fue lo que me preguntaste si hablaba seriamente, cuando asenté que era preciso en caso de injusticia, acusarse a sí mismo, acusar a su hijo, acusar a su amigo, y servirse de la Retórica para este fin. Y lo que tú considerabas que Polo me había concedido por pura complacencia, era verdad, a saber: que así como es más feo, así también es más malo hacer una injusticia que recibirla (Platón, 2000: 190).

Ahora, si extraemos la estructura formal de las refutaciones –similar en ambos casos– se clarifican algunos problemas en el método socrático. La refutación sigue el patrón del método estándar, tal como lo define Vlastos:

- 1) El interlocutor afirma una tesis “p”, la cual Sócrates considera falsa y apunta a su refutación.
- 2) Sócrates busca un acuerdo para posteriores premisas, dice “q” y “r” –proposiciones. El acuerdo es *ad hoc*: Sócrates argumenta desde “q” y “r” contra “p”.
- 3) Entonces Sócrates argumenta, y el interlocutor acepta, que “q” y “r” implica “no-p”.
- 4) En consecuencia, Sócrates señala que “no-p”

ha sido probado como verdadero, es decir, que “p” es falso. (Vlastos, 1983: 39).

La crítica de Vlastos a este argumento –que denomina el problema del método socrático– apunta que lógicamente Sócrates no ha probado que la tesis “p” de su interlocutor sea falsa y que su propia tesis “no-p” sea verdadera, sino sólo que “p” es inconsistente con las otras premisas, “q” y “r”, acordadas por el interlocutor. Confrontada con estas inconsistencias es posible rechazar alguna de estas premisas “q” o “r” y mantener la tesis “p” como verdadera.

Los diálogos con Polo y con Calicles parecen así ilustrar el carácter provisional de la verdad que Sócrates expone, el método no parece establecer conclusiones universales que sean aceptadas por la razón de cualquier ser humano, más bien muestra que todo el mundo debe aceptar las tesis de Sócrates si acepta ciertas premisas. Otro aspecto que Vlastos observa como crucial es que el interlocutor siempre establece lo que él cree y no hace su afirmación en función de favorecer su argumentación. Es éste el aspecto de la refutación de Sócrates que lo distingue de las batallas verbales de sofistas y retóricos.

Otro tema crucial refiere una pregunta acerca de la certidumbre y la probabilidad. La cuestión es si el método puede establecer una verdad universal que tenga alguna validez fuera de la audiencia particular a la que puede aspirar. ¿Cuál es la audiencia a la que Sócrates se dirige? ¿Qué es la verdad de una tesis moral?

Ambas preguntas conciernen al modelo presentado por Vlastos, ya que analiza la lógica de los argumentos morales de Sócrates. Esto resulta claro cuando vemos la solución que propone para resolver el problema del método socrático. Vlastos (1983: 52) argumenta que Sócrates debe estar haciendo una suposición, “cualquiera que alguna vez tenga una creencia moral falsa va a tener al mismo tiempo creencias verdaderas que implican la negación de la creencia falsa”, y lo hace en términos de lo que llama creencias “abiertas” y “encubiertas” (explícitas e implícitas).

Su ejemplo es como sigue: “si yo creo que una figura dada es un triángulo euclidiano, entonces creo encubiertamente la proposición, la cual es muy sorprendente cuando aprendemos por primera vez geometría, que los ángulos interiores de la figura suman a dos ángulos rectos”. Otro ejemplo refiere dos creencias abiertas: “María es la hermana de Juan y Juan es el abuelo de Guillermo, dicho lo cual implica la creencia encubierta que María es la tía abuela de Guillermo” (Vlastos, 1983: 5). Ambos ejemplos siguen el patrón de argumentos analíticos deductivos en donde las creencias abiertas o premisas lógicas implican la creencia encubierta o conclusión.

En otras palabras, la relación entre creencia abierta y encubierta sigue el patrón de la lógica de la argumentación deductiva. Así, la verdad moral común que todos poseemos usa los mismos instrumentos que la lógica de las verdades matemáticas y gramaticales. Por lo tanto, es evidente por qué Vlastos confronta las preguntas acerca de la verdad y de la consistencia con otras acerca de la universalidad y la certeza. Si la verdad de una conclusión depende de un análisis del significado de un concepto, entonces es obviamente independiente de las vicisitudes de la experiencia o de las opiniones de alguna audiencia en particular.

Sin embargo, no parece del todo claro asumir que el método socrático, tal como es presentado en el *Gorgias*, está modelado por una estructura de demostraciones matemáticas. Primero, Sócrates no piensa que una verdad moral tenga que ser probada de esa manera. Segundo, no es claro que Sócrates siempre asuma sus conclusiones como válidas para una audiencia universal, más allá de su audiencia particular. Finalmente, ninguna de las refutaciones en el *Gorgias* realmente siguen los patrones que Vlastos delinea en esta segunda parte.

EL FENÓMENO DE LA VERGÜENZA COMO INSTRUMENTO SOCRÁTICO

Finalmente está la cuestión de si Sócrates está genui-

namente buscando la verdad desde y con sus interlocutores o sólo está tratando de derrotar a sus oponentes con argumentos trucados. Las premisas que Sócrates usa para refutar a cada uno de sus interlocutores parecen estar elaboradas a propósito de sus propias creencias y deseos, lo cual hace emerger un problema: ¿por qué Sócrates piensa que su argumento puede tener alguna validez lógica para el público presente, si ese público es sólo la audiencia a la cual se dirigen los deseos y contradicciones de un interlocutor específico?

El diálogo en sí mismo abre muchos de estos problemas en la discusión con Gorgias y Polo. Sócrates intenta especificar las diferencias entre la retórica de Gorgias y su propia dialéctica. La diferencia parece estar en que la retórica gana a la audiencia por adulación o apelando a prejuicios y opiniones, en cambio, la dialéctica apela a la fuerza racional de los argumentos para persuadir a la audiencia de la verdad. La siguiente tabla enumera las principales características y puntos de diferencia entre ambas:

Retórica de Gorgias	Dialéctica de Sócrates
Una forma de adulación que aspira a que sea placentero al alma, aunque no necesariamente lo mejor.	Aspira a ser lo mejor para el alma.
Una forma de persuasión que produce creencias sin conocimiento.	Una forma de persuasión que produce conocimiento.
Un don basado en la experiencia previa con multitudes, que permite adivinar lo que complace a la audiencia.	Un arte <i>-techné-</i> basado en una evaluación razonada de la naturaleza de la verdad y de sus herramientas para presentarlas a la audiencia.
Se presenta en cortes judiciales y otras manifestaciones públicas.	Se presenta ante el individuo, hacia quien está dirigido el discurso de Sócrates.
Sus herramientas de persuasión son llamar falsos testigos de buena reputación para apoyar los discursos, reírse de los argumentos del oponente, tratar de atemorizarlos mostrándoles que sosteniendo sus tesis pueden causar grave daño o muerte.	Sus herramientas de persuasión son llamar a un solo testigo para apoyar sus discursos: el hombre a quien los discursos están dirigidos.

Esta diferenciación puntualiza aspectos que no aparecen en la crítica anterior de Vlastos. El primero es que la analogía que Sócrates continuamente usa para describir su propia actividad es el arte de la medicina y no la ciencia de las matemáticas. De acuerdo con Sócrates, el practicante del arte de la política verdadera debe entender tanto la naturaleza de las herramientas que usa como la naturaleza de los individuos a quienes sus argumentos se dirigen, de la misma manera que el médico debe conocer cuáles medicinas se deben dar a cierto tipo de pacientes. Esta analogía sugiere que la dialéctica socrática debe realizarse en función del tipo de interlocutor al que se dirige.

También señala que la aspiración de la dialéctica –buscar lo mejor para el alma– es similar al arte de la medicina, pues recuerda el esfuerzo del médico por buscar lo mejor para la salud corporal del paciente y además le advierte acerca de una conducta integral para mantener la salud. Sócrates compara la retórica de Gorgias con la cocina, que se dirige a satisfacer los placeres del paladar sin preocuparse por la salud del cuerpo. Así, el objetivo de la salud implica alguna suerte de conocimiento sobre el paciente; de lo contrario, se estaría cometiendo un engaño al dar remedios que son placenteros pero que dañan el cuerpo. El objetivo de la salud entonces emerge de la interacción entre las actividades tanto del doctor como del paciente. Esta analogía se usa para la práctica del descubrimiento de lo justo y bueno.

Es precisamente porque la búsqueda de la verdad moral requiere un cierto grado de mutualidad y actividad recíproca entre Sócrates y sus interlocutores, que la retórica de Gorgias se presenta como una amenaza, ya que proyecta una situación en donde la discusión y la refutación son actividades que no requieren la toma de una posición estratégica, como en una batalla donde no hay objetivos comunes entre los interlocutores. Así, aun cuando el mismo Gorgias invoca el ejemplo de la medicina, trata de demostrar que el retórico es mejor que el médico para

persuadir a los enfermos de tomar una medicina, someterse a una cirugía o una cauterización. No se trata de una persona que sabe qué es lo mejor para los demás, sino de aquella que adula a la gente diciéndole lo que ella quiere escuchar, para ganar poder sobre esa gente.

El criterio de verdad que Sócrates ofrece no es la autoevidencia, sino que depende, crucialmente, de los acuerdos con la otra persona; reitera este criterio de refutación en varias partes del *Gorgias*. Así, el estilo de argumentación de Sócrates es lo que más tarde Aristóteles (1981) llamará “razonamiento dialéctico” en el *Tratado de lógica*, es decir una argumentación basada sobre opiniones y probabilidades. Este empieza con premisas que están constituidas como opiniones generalmente aceptadas y deriva su significado del hecho de que está dirigido a una audiencia en particular. El tipo de conocimiento depende entonces de las interacciones dialógicas con otros con quienes se comparte el mundo o con quienes se tiene algún tipo de acuerdo.

Esto explica el rol central que la vergüenza ocupa en las refutaciones de Sócrates a sus interlocutores. Puede tener dos connotaciones, deshonor o desgracia y también modestia o timidez, que pueden llegar hasta la admiración o reverencia; estas últimas indican, asimismo, conciencia, autorrespeto y preocupación por los otros. La connotación más aplicada al *Gorgias* es la primera y se enmarca en el contexto de los códigos convencionales de la moralidad, un sentimiento que vincula a las personas con una comunidad y consigo mismas: cómo la gente, y uno mismo, juzga sus acciones.

Una distinción final entre la retórica de Gorgias y la dialéctica de Sócrates muestra cómo el fenómeno de la vergüenza es crucial en ambas formas de refutación (McKim, 1988). En ciertos momentos del *Gorgias*, Sócrates define su método de refutación como aquel que llama a un solo testigo para apoyar sus afirmaciones, aquél a quien se dirigen los discursos. Esto puede ser interpretado en dos sentidos: es

la persona en sí misma testigo de sus propias afirmaciones o es la otra persona, de quien se quiere obtener respuestas para la afirmación de las tesis socráticas. Sócrates contrasta su método con un tipo de refutación llamada “falso testigo”, de buena reputación para apoyar sus argumentos, el cual usa tanto amenazas como burlas para refutar las tesis de sus oponentes. Ambas formas de argumentación apuntan a una parte interna: cómo siente la persona y qué hace para responder las amenazas o afirmaciones del oponente.

Lo que se muestra en el *Gorgias* es que Sócrates es más proclive a usar el fenómeno de la vergüenza como un arma en contra de sus oponentes. Hay numerosas ocasiones en que coacta a sus interlocutores a continuar la conversación o a aceptar conclusiones que no han terminado de entender sólo para “salvar la cara” y evitar un momento embarazoso o tan solo para complacer al auditorio que sigue ávidamente cada movimiento de Sócrates como si viese una “buena pelea”. Sócrates sabe cómo “trabajar” a la audiencia de tal manera que aliente sus refutaciones, mientras sus interlocutores se retuercen en la disconformidad o la molestia. La cuestión es por qué piensa Sócrates que ha alcanzado alguna verdad de validez universal si, en apariencia, sólo se trata de argumentos personalizados *ad hominem*.

No es que el método socrático no esté diseñado para buscar la verdad moral, sino que algunas partes del *Gorgias* muestran las limitaciones de este método cuando no se dan las condiciones propicias para la discusión. Por ejemplo, cuando Sócrates pierde su interlocutor a causa del hastío e irritación de Calicles. En otras palabras, el *Gorgias* explora los caminos complejos por los cuales el reconocimiento, por parte del otro, del fenómeno de la vergüenza puede desembocar en el descubrimiento de una nueva verdad moral o puede devenir evasión y ocultamiento de dicha verdad. También es ilustrativo el rol crucial que juega la reacción de vergüenza respecto de si esto va a tener un resultado positivo o negativo,

ya que este tipo de reacción puede servir tanto de protección o huida como, más positivamente, de reconstrucción o mejoramiento de sí mismo.

Vemos entonces que en una refutación hay dos momentos que asume la vergüenza: el momento del reconocimiento y el de la reacción. En el *Gorgias*, en algunas ocasiones la vergüenza resulta el soporte emocional necesario frente a la contundencia lógica de los argumentos socráticos; esto permite que la verdad de las conclusiones sea incorporada a la vida de la persona como un principio interno de acción. Por ejemplo, el propio Gorgias. Sin embargo, en otros momentos actúa como una barrera para dicha incorporación, tal como ocurre en el caso de Calicles, ya que permanentemente él trata de ocultar o evadir las consecuencias de las conclusiones de la argumentación.

CONCLUSIONES

El camino de verdad trazado por el proyecto filosófico de Sócrates, consistente en un proceso interactivo y dialógico entre él y sus interlocutores, adquiere una dimensión dramática cuando se enfrentan dos lógicas aparentemente diferentes y hasta contradictorias: la búsqueda de la verdad y la búsqueda del poder. Esta divergencia se plasma nítidamente en los debates del *Gorgias*.

La racionalización aparentemente exhaustiva que Platón reproduce en las intervenciones del protagonista de sus diálogos es puesta en cuestión a partir de una crítica de las inconsistencias lógicas del propio Sócrates y, sobre todo, del uso del fenómeno de la vergüenza de sus interlocutores, el cual es manipulado para lograr triunfos contingentes que pretenden ser mostrados como universales.

Más allá de las argucias del filósofo, justificables por el calor de la polémica, el *Gorgias* de Platón expresa una idea central en cuanto al tema principal: la política. Ésta debe subordinarse radicalmente a la filosofía, en tanto que la segunda apunta a la verdad

moral y al bien público y la primera sólo obedece a los apetitos de poder de sus practicantes. Sin embargo, esta idea, luego plasmada como proyecto en la vida misma de Platón,⁴ puede estar sujeta a dos grandes interrogaciones: ¿el hombre que tiene el conocimiento verdadero de la justicia será inevitablemente un hombre que actúe justamente? ¿Podrán los justos asumir la tarea de gobernar a los injustos? 🐦

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1981), *Tratados de lógica. El organon*, México: Porrúa.
 Jaeger, Werner (1974), *Paideia*, México: Fondo de Cultura Económica.
 McKim, Richard (1988), "Shame and truth in Plato's *Gorgias*", en

Platonics writings, platonic readings, New York: Routledge.
 Platón (1992), "El político", en *Diálogos*, vol. V, Madrid: Gredos.
 _____ (2000), *Diálogos*, México: Porrúa.
 Salazar Carrión, Luis (1997), *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, Colección Ensayos, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
 Vlastos, Gregory (1973), *Platonic studies*, Princeton: Princeton University.
 _____ (1983), "The socratic elenchus", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, núm. 1, pp. 27-58, Gran Bretaña: Oxford University Press.
 _____ (1993), *Studies in Greek philosophy*, Princeton: Princeton University.
 _____ (2005), *Plato's universe*, Canada: Parmenides.

Recibido: septiembre de 2007
 Aceptado: abril de 2008

⁴ "El tenaz esfuerzo de Platón por persuadir a algunos tiranos de la necesidad de adoptar su peculiar utopía parece mostrar claramente los límites prácticos de su reflexión teórica de la política. Sólo frustraciones y amargas cosecharía al tratar de 'convertir' en filósofo a Dionisios, el tirano de Siracusa, mientras que su presunto discípulo, Dión, fracasaría igualmente en su intento de fundar un gobierno filosófico" (Salazar, 1997: 37-8).