http://dx.doi.org/10.12795/Habis.1991.i22.08

ALCIBÍADES SEGÚN PLATÓN

Mª Ángeles Durán López
Universidad de Málaga

El objetivo de estas páginas es intentar deducir la personalidad de Alcibíades según Platón sobre la base del modo de actuar del político ateniense en *Alcibíades I, Protágoras y Banquete.* Ya en el primero de los diálogos citados Alcibíades se revela como el campo de batalla en el que se libra un "combate gorgiano" entre razón y pasión. La influencia del sofista es evidente en *Prt. 336 d* donde Alcibíades enjuicia y evalúa conductas de acuerdo con la oposición δίκαιον / ἐπιεικές del *Epitafio.* Más acusada aún resulta en *Banquete* donde los ecos del λόγος μέγας δυνάστης del *Encomio de Helena,* cuya encarnación ve en Sócrates, son evidentes. Como consecuencia podría decirse que Alcibíades es, a los ojos de Platón, el producto del λόγος según Gorgias, es decir, una δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος.

The aim of this work is to attempt to draw out the personality of Alcibiades as presented by Plato on the basis of the Athenian politician's mode of conduct in *Alcibiades I, Protagoras* and *Symposium.* Already in the first of the dialogues cited above, Alcibiades is revealed as the battlefield in which a "gorgian combat" between reason and passion is unleashed. The sofist's influence is evident in 336 d where Alcibiades judges and evaluates conducts according to the opposition δίκαιον / ἐπιεικές of *Epitaphio.* It is even more pronounced in *Symposium* where the echos of λόγος μέγας δυνάστης of *Encomium of Helen,* the embodiment of which he sees in Socrates are evident. As a consequence, one could say that Alcibiades, in Plato's eyes is the product of λόγος according to Gorgias, that is a δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος.

HABIS 22 (1991) 113-128

Entre los personajes que bullen en la vida política de Atenas al terminar la guerra arquidámica Alcibíades tuvo el arte de no ser indiferente a nadie: denostado por unos, adulado por otros, estuvo constantemente en la mente y en la boca de sus conciudadanos [1]. Si en sus andanzas políticas no fueron siempre los mismos sus amigos y enemigos, entre los primeros hubo uno cuya lealtad nunca pudo ser puesta en duda, Sócrates, que lo distinguió con su afecto en la maraña de jóvenes nobles y ricos que lo rodeaba. Esta preferencia debió, sin duda, atraer sobre Alcibíades los celos primero, la franca antipatía de los demás después, cuando pudo ser utilizado por los detractores de Sócrates como testimonio de que corrompía a los jóvenes [2].

Al grupo de los amigos y discípulos de Sócrates pertenece, desde el 408 hasta la muerte del maestro, Aristocles el hijo de Aristón, universalmente conocido como Platón. Unos veinte años más joven que Alcibíades, el joven Platón presenta una extraña serie de circunstancias paralelas a las de la oveja negra del círculo socrático: ambos pertenecen a nobilísimas familias atenienses; ambos quedaron huérfanos de padre a muy temprana edad; ambos recibieron esmerada educación; ambos frecuentaron a Sócrates y ambos soñaron con dedicarse a la política; vocación prematuramente realizada por Alcibíades para desgracia de Atenas y suya propia; vocación frustrada para Platón por la funesta actuación de sus parientes en el régimen de los Treinta Tiranos y por la decepción que supuso la condena de su maestro por la Democracia recién restaurada.

Podrá ser interesante ver cómo pinta en sus diálogos el filósofo a ese Alcibíades que encontró la ocasión de hacer tan mal lo que él hubiera deseado hacer tan bien. Y de hecho Platón lo hace intervenir en el *Alcibíades I* [3], en el *Protágoras* y en el *Banquete* [4].

A modo de introducción en el *Alcibíades I* Platón pone en boca de Sócrates un retrato psicológico de su joven interlocutor. Un retrato en díptico cuya primera hoja va de 103 b 4 a 104 c 7, mientras que la segunda se extiende de 104 e 4 a 106 a 1. La primera podría llevar como subtítulo μεγαλοφροσύνη [5], la segunda πλεονεξία.

1 πόθει μέν, ἐχθαίρει δέ, βούλεται δ ἔχειν. Con estos términos expresa Dionisos en Aristófanes, *Ra.* 1425 el sentimiento de la ciudad para con Alcibíades. Para J. Carrière, "Le Dionyssos des Bacchantes et l'actualité historique", *Actas del III Congreso Español de Estudios Clásicos,* II (Madrid 1967) 240-244, para quien en esta tragedia el dios es la encarnación de Alcibíades, Aristófanes defiende en las *Ranas* la causa del político censurado por Eurípides.

2 Cf. Jenofonte, *Mem.* I 2.12-16, 24-26, 39-40.

3 A pesar de las dudas que pesan sobre su autenticidad hoy parece admitido que es obra de Platón. El *Alcibíades II,* en cambio, es generalmente estimado espúreo.

4 Además es aludido en *Grg.* 401 d y 519 a. En el primer caso Sócrates nos confía que sus dos amores son Alcibíades, el hijo de Clinias, y la filosofía. En la segunda mención Sócrates pretende exculparlo, al menos en parte, de la desgracia de Atenas, originada, realmente, en la insensata política de sus predecesores -los artífices del imperio. Para Sócrates Alcibíades y los políticos de su época no son más que cómplices de esa política.Y víctimas seguras, porque será contra ellos contra quienes se vuelvan las iras populares.

5 Plutarco, por su parte, insiste en su φιλοτιμία (cf. *Vida de Alcibíades* 6.3, 7.3, 11.1-2, 12.1).

Los motivos que sustentan la altanería de Alcibíades son puramente tradicionales, aspectos concomitantes de la mentalidad heroica[6]: "En primer lugar piensas que eres muy guapo y alto; y para cualquiera es evidente que en eso no te engañas; además, que perteneces a la familia más emprendedora de tu ciudad, que es la más importante de las griegas, y que en ella tienes, por parte de tu padre muchísimos amigos y parientes de valía, dispuestos a servirte si fuera menester; y los que tienes por parte de tu madre no son ni inferiores ni menos numerosos que ésos. Y, circunstancia más importante que todo lo que he venido enumerando, piensas que cuentas con el poderío de Pericles... que puede hacer lo que quiera no sólo en esta ciudad, sino en toda Grecia y en numerosos e importantes pueblos bárbaros. Agregaré además que perteneces al grupo de los ricos, aunque me parece que en ello encuentras menor motivo de orgullo...".

Es fácil constatar que los motivos que sustentan el sentimiento de superioridad de Alcibíades son indiscutiblemente ciertos. No hay aquí fisuras entre lo que cree ser y lo que realmente es. No menos cierto es que todas esas cualidades son elementos dados y no ganados, dones de la fortuna, que fue particularmente generosa con él. Con todo, ganados o heredados, son fuentes de la ἀρετή en las aristocracias tradicionales. El factor herencia -aquí destacado por la reiterada mención a los parientes y amigos y en la especial atención dedicada a Pericles, su poder y su amplio campo de influencia- dió lugar en la exposición del ideario aristocrático que encontramos en un Píndaro o en un Teognis a un determinado concepto de la naturaleza especial del noble y de la aristocracia como clase que se plasma en los poetas citados en una concepción naturalista[7]. Podríamos dedicar ahora particular atención a lo que nos dice Píndaro en *N.* 6.8 ss: a veces la ἀρετή de una familia no se manifiesta en uno de sus miembros, del mismo modo que un buen campo puede no dar algún año una buena cosecha. Sobre esta inexcusable base hereditaria se abre el campo de la acción del individuo, en la que, si los dioses lo consienten, podrá demostrar su propia ἀρετή. Κίνδυνος, κάματος, πόνος, τόλμη son lo que el individuo pone en la consecución de su éxito.

La Historia de Grecia nos demuestra suficientemente que el actuar del Alcibíades histórico no careció de estos aspectos -aunque desembocara en fracaso. Evidentemente el personaje Alcibíades que aquí dialoga con Sócrates no ha podido todavía arriesgarse, esforzarse o cansarse, porque todavía no ha tenido ocasión de medirse en la acción. Lo único, acaso, que podremos ver a lo largo del diálogo es si efectivamente tiene el temple adecuado para ello.

Prueba nos dará en 113 d ss. Obligado por Sócrates a reconocer que no sabe qué es lo justo y lo injusto, Alcibíades va a intentar salvar su pretensión de activi-

6 Cf. Sánchez Lasso de la Vega, "Ética homérica" en L. Gil ed., *Introducción a Homero* (Madrid 1963) 291 ss; Adkins, *Merit and Responsability* (Oxford 1960) 31 ss, Ferguson, *Moral Values in Ancient World* (Londres 1958), Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece* (Standford, California, 1962), Rodríguez Adrados, *Ilustración y Política en la Grecia Clásica* (Madrid 1966).

7 Cf. F.R. Adrados, *ob.cit.*, 42 ss.

dad política con un argumento paralelo al utilizado por Sócrates en 106 e ss: las cosas que sabe Alcibíades -leer y escribir, tocar la cítara y luchar- no son tema en los debates de la Asamblea. Pues bien, lo mismo ocurre con lo justo y lo injusto: lo que se discute es lo que conviene hacer[8] "Pues no son, creo yo, lo mismo las cosas justas y las convenientes"[9]. Vetado por Alcibíades el argumento que esperamos y que Sócrates parece dispuesto a utilizar -¿Sabes, acaso, mi niño, qué es lo conveniente?- encontraremos un anticipo del "ronzal de Polo"[10]: Jugando con la ambigüedad de los términos de valor, Sócrates lo forzará a admitir una guirnalda de equivalencias πάντα τὰ δίκαια καὶ καλά (115 a 8); Ταὐτον... καλόν τε καὶ ἀγαθόν (116 c 1, cf. 116 a 9-10, d 4-5, etc.). Dado que τὰ ἀγαθὰ συμφέρει (116 c 7), tendremos que concluir en d 3 τὰ δίκαια ἄρα, ὦ 'Αλκιβιάδη, συμφέροντα ἐστιν.

En este argumento la concesión que ha requerido mayores forcejeos es la que atañe a la identidad de καλόν y ἀγαθόν valores que, como Polo en el *Gorgias,* Alcibíades separaba en principio. Y es que, por ejemplo, en la guerra muchos reciben heridas y mueren al socorrer a un compañero o pariente mientras que otros, que debían haberlo hecho, no lo hicieron y salieron indemnes. Para el agente, pues, el socorro prestado es, a un tiempo, καλήν, puesto que, al ser prueba de ἀνδρεία es digno de elogio, y κακήν por el perjuicio personal que produce. Sólo podremos jerarquizar estos dos aspectos si previamente los reducimos a "común denominador". Veamos, pues, si la razón por la que es elogiable la acción elogiada es compatible con el criterio ἀγαθόν / κακόν. Por supuesto, el noble Alcibíades acepta sin vacilar que ἀνδρεία es ἀγαθόν. Más aún, afirma que para él es un bien que ha de ser preferido incluso a la vida (115 d 7).

No es éste momento de denunciar -o de intentar justificar- los malabarismos verbales de Sócrates. No es oportuno ahora que nos detengamos a discutir cómo la adhesión emocional de Alcibíades al valor de ἀνδρεία debe ser opuesta a la adhesión racional, además de emocional, de Sócrates a éste y a los demás valores. En cambio, para el objetivo que nos hemos propuesto, puede ser interesante constatar

8 La importancia como criterio axiológico que ha adquirido el utilitarismo durante la Guerra del Peloponeso se plasma con particular evidencia en el relato que hace Tucídides de los argumentos esgrimidos por Cleón y por Diódoto con ocasión del debate sobre Mitilene (3.44 ss).

9 Alcibíades se limita a diagnosticar la separación de hecho entre los valores cooperativos y la propia conveniencia -del Estado o del individuo. Trasímaco la proclama con amargura cuando nos previene y advierte en *R.* 1 que la justicia del justo es a ἀλλότριον ἀγαθόν, conveniencia y beneficio para el poder establecido. Platón necesitará los diez libros de la *República* para superar esta evidencia primera y demostrar que el beneficio de la acción justa es, prioritariamente, para el propio agente.

10 En *Grg.* 474 c Sócrates va a conseguir reducir a Polo con un argumento basado en una definición de δόξα como lo que produce placer y/o utilidad. En términos actuales, lo que Sócrates propone y Polo acepta es que los criterios que sustentan los juicios de valor son el hedonismo y el utilitarismo. En todo este argumento el hedonismo es la hebra que va tirando de Polo en tanto que el utilitarismo es la soga con la que se aseguran las presas conquistadas. El resultado -cometer injusticia es un perjuicio para el propio agente- es solidario del que se obtiene aquí -identidad de las cosas justas y las convenientes- y, como veíamos en la nota anterior, del que se desprende del conjunto de la *República.*

cierto retroceso en los criterios morales de Alcibíades. En efecto, por egoísta, por insuficiente que sea en su versión vulgar, es indiscutible que el utilitarismo es un acceso seguro a la autonomía moral. Más aún, es el acceso siempre preferido por Platón[11]. Y es el que Alcibíades ha tenido que postergar en aras de la escala axiológica única. Ciertamente la situación en la que se movía previamente era confusa, incluso contradictoria al aceptar simultáneamente dos criterios morales, τὸ καλόν y τὸ συμφέρον para enjuiciar una misma conducta. Digamos en su defensa que esta misma es la situación de la inmensa mayoría de sus coetáneos[12].

La identidad de καλόν y ἀγαθόν aceptada por presión de los juegos de palabras de Sócrates es un punto en el que acaban coincidiendo Alcibíades y Polo, pero, sin lugar a dudas, no tiene el mismo peso, el mismo caracter raigal, en uno y otro diálogo. En el *Gorgias* anticipa las consecuencias que ilumina la doctrina ontológica de κόσμος-τάξις. Aquí, en cambio, carecemos de una adecuada definición de ἀγαθόν y por ello estimo que dicha identidad y las que de ella se deducen sólo pueden estar en la misma onda para Sócrates. Para Alcibíades las cosas son bien distintas: en la lectura socrática de esa identidad quedamos emplazados a reconocer que debe ser aprobado lo que es bueno; en la de Alcibíades, por el contrario, es ἀγαθόν el que se arropa con los colores de fama y gloria que han conferido a καλόν los juicios de valor basados en la sanción social. Así el hecho de que, espontáneamente, Alcibíades no predique ἀγαθόν de δικαιοσύνη sino de ἀνδρεία nos hace retroceder a la ἀρετή heroica, a la *shame culture* del mundo homérico[13], a la sanción social, en una palabra a δόξα. Y ésta es la más pura expresión de la heteronomía moral.

De esta conclusión se desprenden dos corolarios: en primer lugar, Alcibíades tiene efectivamente el temple necesario para afrontar la acción que requiera κίνδυνος y κάματος. En segundo lugar el muchacho peca de infantilismo. Al colocarse en una situación de heteronomía moral, al aceptar como criterio la δόξα de lo que se dice, se ciernen sobre él como amenazas los riesgos de la δόξα de lo que parece y de la δόξα como conocimiento insuficiente.

Con esto las bases del orgullo, de la altanería de Alcibíades, se van tambaleando. Todas ellas son ciertas -belleza, nobleza de sangre, riqueza, carácter emprendedor-. Todo ello será minimizado en 120 e ss cuando Sócrates compare la riqueza, nobleza, educación y cualidades de los reyes de Persia y de Esparta con las de Alcibíades. Además, como vemos, por ejemplo en *Smp.* 216 e, nada de eso cuenta para el filósofo, es pura δόξα. Como el criterio moral de Alcibíades. Este es el auténtico problema porque todas esas cualidades podían haber sido eficaces instru-

11 Aparentemente el utilitarismo es postergado ante el hedonismo en el *Protágoras*. Lo cierto es, sin embargo, que, incluso en este diálogo, para ser criterio del bien vivir el hedonismo tiene que convertirse en hedonismo utilitarista.

12 Cf. Adkins, *ob.cit.*

13 Cf. Dodds, *Los Griegos y lo irracional* (trad.esp., Madrid 1960) 28 ss.

mentos para su εὖ πράττειν cuando se aplicaran a las metas debidas -cuya definición es imposible para un jefe sobre la base del criterio que Alcibíades ha privilegiado[14].

La segunda parte del retrato de Alcibíades puede resumirse en πλεονεξία. Sócrates expone el fondo de los sentimientos de su amigo antes de que éste haya tomado consciencia de los mismos (cf.106 a). Y lo hace de un modo que anticipa claramente la expresión de la unidad de los amantes como bien último en el discurso de Aristófanes[15] "Si uno de los dioses te dijera '¿Qué prefieres, Alcibíades, vivir con lo que ahora tienes o morir al punto si no te es posible conseguir mayores adquisiciones?,' me parece que escogerías la muerte" (105 a). Así planteadas las cosas es inevitable recordar la negativa de Calicles en el *Gorgias* a vivir, una vez satisfechos los deseos, en un estado de serenidad que, conforme al dicho de los sabios sicilianos, Sócrates compara con la vida del que hubiera llenado sus toneles y, por estar éstos en buenas condiciones, los conservara llenos. Como es sabido, Calicles rechaza airado tal posibilidad. Para él eso sería tanto como vivir como una piedra o como un cadáver (*Grg.* 492 e). Para él lo importante, lo que nos da consciencia de estar vivos, es el proceso de satisfacción del deseo, no el término de dicho proceso.

Con todo, en el *Gorgias,* el planteamiento de una πλεονεξία interna es, fundamentalmente, el paralelo de la πλεονεξία externa que Calicles ha definido como justicia φύσει. Por naturaleza, nos dice, es justo que el fuerte tenga más que el débil. Resulta bastante claro que Calicles, cuyo κρείττων tiene indudables rasgos heroicos, está reclamando para él su parte de botín, el γέρας al modo homérico. Evidentemente πλέον ἔχειν sugiere la existencia de un τι, de algo que sea poseído en mayor medida por el κρείττων que por los demás. Para forzar la definición de ese τι Sócrates lo va a ir identificando con "cosas" -comida, zapatos, mantos-, posibilidades todas rechazadas por un Calicles francamente exasperado. El τι objeto de πλέον ἔχειν es poder, poder político especialísimamente.

Con Alcibíades Sócrates adopta una postura claramente amistosa y le ahorra la discusión de posibilidades absurdas como objeto del μείζω κτήσασθαι sin el cual preferiría la muerte. Sócrates mismo va a definirlo como μέγιστον δυνήσεσθαι ἐν τῇ πόλει (105 b 4). Y no sólo en Atenas, sino también en toda Grecia, sobre los bárbaros que viven en nuestro continente. Más aún si el dios le dijera que tendría que conformarse con reinar en Europa pero le vetara Asia, también preferiría la muerte (Cf.124 b). Frente al κρείττων de Calicles que sólo aspira al poder en la ciudad, Alcibíades piensa en un Imperio Universal[16]. El carácter des-

[14] Sería, por el contrario, suficiente para un subordinado, como lo es para los guardianes de la *República,* porque no entra en su cometido el definir los δέοντα, sino el cumplirlos.

[15] Cf. *Smp.* 192 d ss.

[16] Esto se hace explícito en la afirmación de que, para él, los únicos políticos dignos de mención sean Ciro y Jerjes.

mesurado del imperio con el que sueña Alcibíades puede resultarnos algo pueril, el cuento de la lechera[17]. Para Platón la cuestión debía ser más grave puesto que tanto en la *República* como en las *Leyes* insiste en el carácter limitado que debe tener el Estado para ser gobernable. Si, evidentemente, Alcibíades no podía prejuzgar de la importancia de los números y límites platónicos, lo que no podía ignorar es que su anhelo era frontalmente opuesto a la moral tradicional; que es un claro atentado a σωφροσύνη, la virtud que proclama el μέτρον como μηδὲν ἄγαν; que es, incluso, una expresión de ὕβρις[18] puesto que los propios dioses aceptaron tener cultos particulares en lugares concretos. Su πλεονεξία viene a ser un nuevo testimonio de que Alcibíades se guía por los criterios del mundo homérico, una nueva prueba de una inmadurez tal que no le ha permitido acceder siquiera al ideario de la aristocracia arcaica en el que σωφροσύνη adquiere el rango de virtud masculina básica[19].

Sócrates prescinde de todo ello y plantea su indagación sobre las condiciones requeridas para ejercer eficazmente el poder político.

Alcibíades, pues, se dispone, al menos como primer paso, a "aconsejar a los atenienses". El caso es que, como sabemos, los atenienses no deliberan de lo que Alcibíades sabe y él no sabe de los temas sometidos a debate en la Asamblea, en los cuales el técnico -arquitecto, médico, armador de buques, adivino- sabe más que él. Este planteamiento nos conduce a un aspecto llamativamente ausente en la primera parte del retrato. Entre los motivos que alimentan el orgullo de Alcibíades faltaba γνώμη[20], ese saber instintivo del noble en el que Píndaro y Teognis justificaban la pretensión de la aristocracia al monopolio del poder político. Claro está que por ser un saber instintivo la γνώμη hubiera quedado igualmente desasistida frente a las técnicas corrientes puesto que no podría λόγον δοῦναι de sus asertos. Derrota que, sin embargo, no significa nada en cuanto al ser valor o pseudovalor de γνώμη puesto que "Fausses ou authentiques, les valeurs cherchent à fuir le voisinnage compromettant des techniques... Contre les valeurs l'analogie démontre qu'elles non plus ne sauraient se légitimer comme techniques, que la Valeur aussi est deshéritée dans le monde des sciences"[21]. De hecho el empeño de Sócrates por

17 Según lo presenta Platón. Como es sabido actualmente son muchos los que, entre las motivaciones de la Expedición a Sicilia analizadas por Tucídides, conceden relevante atención a la oportunidad de expansión en Occidente.

18 En M. Delaunois, "Les leçons d'Alcibiade", *LEC* 46 (1978) 113 ss, quien basa su estudio de la personalidad de Alcibíades en Tucidides y en Plutarco, ὕβρις es el vicio más destacado .

19 Cf. North, *Sophrosyne: Selfknowledge and Self-restraint in Greek Literature* (Nueva York 1966).

20 Cf. F.R.Adrados, *ob.cit.*, 44 ss. La única alusión a ella que podemos encontrar en este diálogo es la expresión de la firme convicción de Alcibíades, seguro de que aventajará a sus rivales "por disposición natural". Podríamos recoger aquí la opinión de M. Bengton, *Griechische Staatsmanner* (Munich 1983) 148: "Vor allem war er ein vorzüglicher Psychologe..."

21 V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique* (París 1971) 100-101.

reducir las virtudes a ciencias nos ha llevado indefectiblemente a la aporía en los llamados "diálogos socráticos"[22].

Parece, por tanto, que Sócrates y Alcibíades se han olvidado de γνώμη, del saber alcanzado por vía no racional, cuando convienen que no es posible saber más que lo que hemos aprendido de otro o hemos encontrado por propia cuenta[23]. Esto, que sin duda vale para las técnicas, compadece mal con la influencia del *daimon* en la conducta de Sócrates, cuya importancia es reiterada en este diálogo: "...en tantos años ni siquiera te he dirigido la palabra. La causa de tal actitud no era humana, sino un impedimento demónico... pero ahora que ya no se opone, me he acercado a ti; y confío en que en el futuro no volverá a oponerse" (103 a-b; cf.105 d, 124 c). De modo que el conocimiento conseguido por vía no racional no está ausente del diálogo[24]. Es, simplemente, un tema voluntariamente excluido de la discusión.

Volviendo a la cuestión de πλεονεξία tenemos que constatar que en estas primeras páginas del *Alcibíades I* Sócrates no la ataca por ninguno de los muchos flancos que ofrece a la crítica, sino que la utiliza como pretexto del beneficio que Alcibíades encontrará en sus consejos. En el *Gorgias* esa crítica se realiza en distintos niveles: cuando Calicles llegue a sentar una definición del κρείττων -en realidad sugerida por Sócrates en 489 e- como φρόνιμος y ἀνδρεῖος y establezca la defensa de la πλεονεξία política -"A éstos (sc. los de buen juicio para el gobierno de la ciudad y decididos) les corresponde regir las ciudades, y es lo justo que ellos tengan más que los otros, los gobernantes más que los gobernados" (491 c-d)-, Sócrates parece dejar la cuestión y lleva la discusión al tema de la πλεονεξία interna. Antes de hacer lo mismo notemos un par de cosas: en primer lugar que -como suele ocurrirnos con las fórmulas de Calicles- su tesis es moralizable en versión filosófica: Cuando sepamos ver que el auténtico κρείττων, esto es, el auténticamente φρόνιμος y auténticamente ἀνδρεῖος, es el filósofo, tendremos justificada la función política que como actividad misionera le encarga el *Gorgias* y fundamentado el gobierno de los filósofos del que la *República* hace único remedio a los males del mundo. En segundo lugar conviene recordar que la respuesta platónica a la πλεονεξία política de Calicles reside en la igualdad geométrica que Sócrates expone en 508 a.

Como decíamos, Sócrates deja estar la πλεονεξία política en 491 d para ocuparse de la vertiente interna. Del gobierno, mando o imperio sobre los demás pasamos al autodominio, a σωφροσύνη. Πλεονεξία viene, pues, a ser un puente lógico

22 Cf T.Irvin, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogs* (Oxford 1977).

23 Esta misma regla de tres nos ha llevado a la aporía en *Men.* 89 d ss cuando el ser ciencia de la virtud se hace depender de la existencia efectiva de maestros y discípulos de esa ciencia.

24 M. Croiset, *Platon. Oeuvres complètes.* Tome I, Belles Lettres (París 1970) 52, constata en este diálogo la ausencia del saber como reminiscencia que empezamos a encontrar en los diálogos posteriores al primer viaje a Sicilia: no todo conocimiento no discursivo depende de la doctrina de la reminiscencia, aunque tengamos que esperar al *Fedro* para que Sócrates nos explique cómo hay una μανία divina más valiosa que la cordura humana.

en el tratamiento de las dos virtudes a las que se opone, δικαιοσύνη y σωφροσύνη. Esta función de enlace podría estar ya anticipada en el *Alcibíades I*. En efecto, en el μέγιστον δυνήσεσθαι que encandila a Alcibíades debemos señalar como rasgo destacado, más aún que la relación poder/súbditos que atormentará a Trasímaco, una especial acentuación del tema de la libertad, que, como veíamos, caracterizaba en 104 b el poderío de Pericles. La colisión entre autodominio y libertad se hará explícita en *Grg.* 491 e, cuando Calicles inicia su defensa de la πλεονεξία interna, de ἀκολασία, preguntándose "¿Cómo podría ser feliz un hombre si es esclavo de algo?" (en este caso de sí mismo). La respuesta, como es sabido, nos vendrá dada en el marco de la teoría tripartita del alma que encontraremos en el libro cuarto de la *República*.

Como veníamos viendo, en el *Alcibíades I* Sócrates utiliza y no critica los sueños de grandeza de su interlocutor. Con todo, al terminar la comparación con los reyes de Persia y de Esparta, de la que Alcibíades sale malparado, el consejo con el que Sócrates lo consuela es la inscripción de Delfos Γνῶθι σαυτόν. Y también esto es σωφροσύνη.

La fórmula délfica a la que ahora ha acudido Sócrates no está, es evidente, utilizada en su puro sentido tradicional[25]. Alcibíades no es invitado a reconocer que es un simple mortal, sino que es παντάπασιν ἀπαίδευτος (123 d 7) o, como diagnosticaba Sócrates en 118 b, ἀμαθίᾳ γὰρ συνοικεῖς, ... τῇ ἐσχάτῃ. Y frente a los reyes de Persia o de Esparta, sus auténticos rivales, cuya excelente educación ha sido cuidadosamente descrita en las líneas anteriores, no sirve ya la finta con la que pretendía esquivar el necesario aprendizaje de lo justo antes de intervenir en política: Dado que la mayoría de los políticos atenienses son ἀπαίδευτοι "¿qué necesidad hay de practicar y molestarse en aprender? Pues tengo clara consciencia que los he de aventajar en mucho por disposición natural" (119 b). Frente a esos auténticos rivales la victoria sólo será posible ἐπιμελείᾳ τε καὶ τέχνῃ[26].

Tratándose de actividad política el objeto de esas ἐπιμέλεια y τέχνη no puede ser más que la justicia. Expresada en 127 a ss como τὰ αὑτῶν πράττειν, la misma fórmula de *R.* 4, 433 a ss[27], es objeto de un análisis centrado en este caso en αὑτῶν que nos vuelve a llevar al tema del autoconocimiento en 128 e. La analogía técnica nos permitirá distinguir el cuerpo, como instrumento, del alma, elemento rector y contenido real del significante "hombre". El proceso de perfeccionamiento propio vendrá de este modo a ser cuidado del alma y, en particular, de

25 Que podemos ejemplificar con Píndaro, *P.* 8.95-96: "Seres de un día. ¿Quién es? ¿quién no es? El hombre es el sueño de una sombra."

26 En 123 d la reina persa ya había dejado sentado que lo único digno de mención entre los griegos era ἐπιμέλεια y σοφία. Notemos, por otra parte, que la suma del elemento φύσις citado por Alcibíades y de las ἐπιμέλεια y τέχνη de Sócrates corresponde a la tríada pedagógica sofística. Cf. W. Jaeger, *Paideia* (trad. esp., México, reimp. de la 2 ed., 1967) 263 ss y especialmente, 285 ss; J. Kube *TEXNH UND APETH, Sophistisches und Platonisches Tugendwissen* (Berlín 1969).

27 En *Chrm.* 161 b ss. fracasa en el intento de definir σωφροσύνη.

ese sector del alma en el que reside su ἀρετή, σοφία (132 b), τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν, θεόν τε καὶ φρόνησιν (132 c).

Este autoconocimiento, σωφροσύνη pues (133 c), resulta ser *conditio sine qua non* para ser un político cabal, cuya función, como se explica minuciosamente en el *Gorgias,* consiste en infundir virtud en los ciudadanos. Como habían anticipado ya el mito de las razas de Hesíodo[28] y el mito de Protágoras[29], como en el *Gorgias,* esa virtud se resume aquí (134 c) en la síntesis de δικαιοσύνη y σωφροσύνη, las dos virtudes artífices de la trabazón y unidad del alma y del Estado en el libro cuarto de la *República.*

Y ahora, cuando ya sabemos de veras en qué consiste el conocimiento inexcusable en el político, es cuando Sócrates puede ocuparse debidamente de la cuestión de πλεονεξία, sometiéndola a σοφία, como la versión correcta que trasluce en el *Gorgias,* como se justifica la necesidad del gobierno de los filósofos en la *República.* Y, en fin de cuentas, volvemos al problema de la libertad en el *Lisis,* función de φρόνησις, de ἐπιστήμη, de σοφία. Coincidencia que resulta palmaria en *Alc.* 135 b, cuando Alcibíades tenga que aceptar la conclusión de Sócrates: Πρὶν δέ γε ἀρετὴν ἔχειν, τὸ ἄρχεσθαι ἄμεινον ὑπὸ τοῦ βελτίονος ἢ τὸ ἄρχειν ἀνδρί, οὐ μόνον παιδί.

Esto mismo explica los recelos de Sócrates ante la sincera conversión de Alcibíades, que puede ser barrida y anulada por el poder de Atenas. Lo que teme Sócrates es que en el alma de Alcibíades pueda librarse un "combate gorgiano" entre σωφροσύνη y poder, entre razón y pasión; y que, como suele ocurrir en tales casos según el retor, acaben venciendo los elementos irracionales sobre los racionales. Con ello la actuación política de Alcibíades volvería a ser el μανικὸν πρᾶγμα que Sócrates trataba de conjurar en 135 c[30].

En el *Protágoras* Alcibíades es un elemento anecdótico[31]. Su belleza es, simplemente, el tópico, el tema trivial del que arranca la conversación de Sócrates con su amigo. Además la, como sabemos, indiscutible belleza de Alcibíades queda postergada ante el superior valor de la sabiduría de Protágoras, por relativa que fuera ésta a los ojos del filósofo[32]. En este diálogo Alcibíades vuelve a ser citado en 316 a -acaba de llegar a casa de Calias-, en 317 e -ayudando al enfermo Pródico a trasladarse al aposento en el que va a desarrollarse la discusión entre Sócrates y Protágoras-; en 320 a donde Sócrates refiere que Pericles decidió apartar de Alcibíades a Clinias, su hermano, para que no fuera maleado por el ejemplo del primero; en 347 b donde interrumpe a Hipias que "amenazaba" con su propia inter-

28 *Erga* 109 ss.

29 *Prt.* 321 c ss. Por adecuación al género y por su carácter de virtudes "externas" son designadas con los mismos nombres que tienen en Hesíodo, αἰδώς y δίκη.

30 Cf. el diagnóstico de la reina persa en 123e ἡγήσαιτ' ἂν ἡμᾶς, ὦ Ἀλκιβιάδη, μαίνεσθαι.

31 Así lo indica Sócrates en 309 b "Aunque él estaba allí, ni siquiera le prestaba atención..."

32 Del mismo modo en el *Filebo* incluso las variedades inferiores del saber son preferidas a las variedades superiores del placer.

pretación del poema de Simónides; en 348 b-c para forzar en Protágoras la decisión de continuar el debate. Mayor interés tiene, para nuestros fines, su breve intervención en 336 b-d:

Sócrates quiere que el sofista abandone el método del discurso seguido y acepte someterse al socrático de preguntas y respuestas. Consciente de perder ventajas con el cambio, Protágoras se niega y Sócrates hace ademán de abandonar la reunión. Intervienen entonces como mediadores varios de los asistentes. Calias, el anfitrión, toma la defensa de su huésped, Protágoras: δίκαια δοκεῖ λέγειν Προταγόρας "al pedir que le sea posible hablar como él quiera, y a ti, por tu parte, como tú prefieras". A ello se opone Alcibíades cuya postura puede resumirse en ἐμοὶ μὲν οὖν δοκεῖ ἐπιεικέστερα Σωκράτης λέγειν (336 d 5).

Más que en el hecho trivial de que cada uno de los defensores apoye la tesis de su defendido, lo llamativo reside aquí en la oposición δίκαιον / ἐπιεικές, que recuerda muy de cerca la que establece entre estos términos Gorgias en su *Epitafio.* El planteamiento de Alcibíades nos da a entender que, a su juicio, la propuesta de Protágoras, sostenida por Calias, corresponde a τοῦ αὐθαδοῦς δικαίου. Al parecer ve en ella una pura justicia distributiva que, al dar por igual a cada uno su oportunidad, puede acabar acentuando la desigualdad de los desiguales[33]. La tesis de Sócrates, defendida por Alcibíades, debe responder entonces a τὸ πρᾷον ἐπιεικές, la equidad gorgiana que nos insta a prestar la debida atención al καιρός y su exigencia de hacer τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι. En otros términos la justicia de la acción concreta tiene que definirse en el marco de las circunstancias[34].

Con respecto a la personalidad de Alcibíades este breve pasaje nos indica que es capaz, no sólo de actualizar los conceptos gorgianos como veíamos en el diálogo anteriormente considerado, sino también de analizar y evaluar conductas conforme a dichos conceptos.

Finalmente encontramos a Alcibíades en el *Banquete* y ésta es, sin lugar a dudas, su más importante y gloriosa misión en el *Corpus* platónico. Como es sabido la intempestiva[35] llegada de Alcibíades borracho, cortando de raíz la oportuna intervención de Aristófanes por las alusiones que a su discurso ha hecho Sócrates, quiebra la serenidad y compostura de una velada, hasta entonces, tan académica[36].

33 Cf. *Lg.* 6.757 a; 5.742 c.

34 En ello reside la insuficiencia *qua* ejemplos de los que de lo justo nos ofrecen Céfalo y su hijo Polemarco en el libro primero de la *República:* devolver o no un arma a su dueño será justo o injusto conforme a las circunstancias.

35 La llegada de Alcibíades sólo es intempestiva desde el punto de vista dramático. En el contenido del diálogo, en cambio, era necesaria puesto que, de los dos amores de Sócrates, Diotima solamente ha dado cuenta del que siente por filosofía y, de ninguna manera, sus doctas razones nos permiten entender el que siente por Alcibíades. Este tampoco lo hará. (Su elogio responde al discurso de Diotima como la bajada a la ascensión en el proceso dialéctico). Pero su presencia en casa de Agatón nos recuerda que esa otra dimensión de Eros ha quedado como cuestión pendiente.

36 El hipo de Aristófanes no ha alterado el tono; no ha sido más que un incidente sin importancia, un respiro a la atención del lector y una estratagema para propiciar la unión de los poetas en el discurso.

En este caso podemos dar prioridad a la presentación que él mismo hace (*Smp.* 212 e - 213 a): "¿Aceptáis la compañía de un hombre que está completamente borracho?... sin embargo, bien sé que digo la verdad"[37]. El exceso de vino ha nublado la capacidad de reflexión de Alcibíades. Por propia confesión se nos declaró irresponsable. Esto, lejos de ser un obstáculo se va a revelar como una garantia de sinceridad, de libertad, de παρρησία. De sus palabras se va a desprender un sentimiento de verdad a la que, sin embargo, no accedemos por vía dianoética, sino poética, irracional, mágica.

Aunque no es éste el lugar oportuno para un análisis pormenorizado de esta sección del diálogo, tendremos que ver, al menos en algún aspecto, cómo procede el personaje. La llegada de Alcibíades inicia, en cierto modo, otro *Banquete* dentro del *Banquete:* Las líneas dedicadas a las circunstancias de su llegada son paralelas a las que, al principio del diálogo, nos narraron la llegada de Aristodemo y, posteriormente, la de Sócrates. Como a éstos habrá que acomodar a Alcibíades. Como lo hizo con Sócrates, Agatón invitará al recién llegado a instalarse junto a él. Y, de nuevo, se repite la *competición* que Sócrates había sostenido con el poeta, ahora entre Sócrates y Alcibíades -Antes compitieron en sabiduría, ahora lo hacen en fidelidades, celos y recelos amorosos. Y de nuevo habrá que fijar la "cuota" de vino.

Como es sabido de ello se encarga Alcibíades, autoproclamado presidente de esta nueva etapa de la fiesta[38]. Y además modifica el tema de conversación: En presencia de Sócrates, cuyos celos le impiden elogiar a cualquier otro, ni hombre ni dios, Alcibíades no puede hacer el elogio de Eros. Hará el de Sócrates. Y desde un principio nos anuncia el tono: Σωκράτη δ' ἐγὼ ἐπαινεῖν, οὕτως ἐπιχειρήσω, δι' εἰκόνων. Por símiles o comparaciones. E inmediatamente compara a Sócrates con esos silenos esculpidos en cuyo interior se alojan estatuillas de los dioses y, en particular, con el sátiro Marsias. Como los unos y el otro es físicamente feo; como en los primeros, a ese exterior ingrato se opone un interior divino; como el segundo es un insolente y, sobre todo, un maravilloso artista.

En este momento nuestro Alcibíades borracho se convierte en el portavoz del λόγος gorgiano cuya encarnación ve en Sócrates. Lo mismo que Marsias fascinaba a los hombres con su flauta y todavía hoy, sea bueno o mediocre el intérprete, sus melodías son las únicas capaces de dejar a los oyentes en estado de posesión y de revelar a los hombres que sienten necesidad de los dioses y de iniciaciones, porque son divinas; así también Sócrates, con su simple palabra, consigue dejar transpuestos y en estado de posesión a quienes lo oigan directa o in-

37 Para la traducción seguimos la de L. Gil.

38 Aunque Alcibíades no sabe todavía que le corresponde hablar, viene a hacer una extraña aplicación del precepto por el que Gorgias insta al orador a tomar en cuenta el καιρός y el ἦθος del público: Dado que él ya está borracho, serán los demás los que tengan que ir adecuándose a las circunstancias del nuevo orador.

directamente [39]: "Cuando lo escucho, el corazón me salta mucho más que el de los coribantes y se me saltan las lágrimas por efecto de sus palabras y veo que a muchísimos otros les pasa lo mismo. En cambio, cuando escuchaba a Pericles y a otros buenos oradores ... no me ocurría nada por el estilo, ni me quedaba turbada el alma, ni se me irritaba en la idea de que me encontraba reducido a esclavitud...".

Tenemos aquí un eco bastante claro de lo que Gorgias expone en el *Encomio de Helena* 8 ss: "El λόγος es un gran δυνάστης que con un cuerpo muy pequeño e invisible realiza obras muy divinas: no sólo consigue eliminar el miedo, sino también mitigar el dolor, infundir alegría, aumentar la compasión". Y un par de líneas más abajo, hablando de la poesía - λόγον ἔχοντα μέτρον - precisa que a los que la escuchan los invaden καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής de modo que por las venturas y desventuras de situaciones y personas ajenas ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχή. Esto mismo es lo que le ocurre a Alcibíades ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου (*Smp.* 215 e).

En cuanto al hechizo que ejercen sobre las almas del auditorio las divinas melodías de Marsias o la prédica socrática, ya había sido analizado por el retor cuando, a propósito de las ἔνθεοι ἐπῳδαί, nos dice en *Hel.* 10 que su poder ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν (ψυχὴν) γοητείᾳ. Este hechizo, ejercido por el verbo socrático, hace, ya lo hemos visto, que Alcibíades se sienta como reducido a esclavitud. En ello insiste en los párrafos siguientes, exponiendo la coacción que sobre él ejerce Sócrates [40] y la violencia que tiene que hacerse para escapar a su embrujo [41].

Este enfoque, que neutraliza la oposición πειθώ / βία [42], es también netamente gorgiano y básico en la defensa de Helena. De hecho en una frase de controvertida lectura en *Hel.* 12 es bien posible que Gorgias nos explique cómo, aunque πειθώ no tiene ἀνάγκης εἶδος, τὴν δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. Con ello viene a decirnos que la oposición βία / πειθώ es sólo cuestión de método, de forma; que, de hecho, el λόγος que persuade a un alma ἠνάγκασε (12.4) a ese alma a creer lo dicho y a consentir en los hechos [43]. Desde este punto de vista la coacción impuesta por πειθώ es más fuerte aún que la que supone βία: mientras ésta actúa físicamente, como fuerza bruta, sometiendo al cuerpo, pero dejando un margen a la rebelión del alma, πειθώ, al ejercer su coacción sobre el alma, implica no sólo la

39 Recordemos el contagio del entusiasmo que, como el imán, el poeta inspirado por la Musa transmite a su auditorio en *Io.* 533 d ss.

40 216 a 4 'Αναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν.

41 216 a 6-7 βίᾳ οὖν, ὥσπερ ἀπὸ τῶν Σειρήνων, ἐπισχόμενος τὰ ὦτα, οἴχομαι φεύγων.

42 Como indica oportunamente Untersteiner, *I Sofisti* (2ª ed., Milán 1967, I, 178) ya en Esquilo, *Ag.* 385-387, πειθώ es un elemento demónico que actúa βιαίως.

43 Cf. *Smp.* 216 b 3-4 ἀντιλέγειν μὲν οὐ δυναμένῳ ὡς οὐ δεῖ ποιεῖν ἃ οὗτος κελεύει, y 217 a 1-2 ὥστε ποιητέον ἐν βράχει ὅ τι κελεύοι Σωκράτης.

sumisión de ésta, sino también la del ser humano globalmente, cuerpo y alma. Y esto es lo que Alcibíades pretende evitar cuando rehuye a Sócrates y sus consejos como un marinero a las Sirenas y sus cantos.

Todavía podemos encontrar otros puntos de coincidencia entre el λόγος gorgiano y lo que Alcibíades nos dice de Sócrates. En *Hel.* 14 afirma el retor que el λόγος actúa sobre el alma de modo comparable a como lo hacen las drogas sobre el cuerpo. Pues bien, en el famoso paréntesis del famosísimo relato de la tentación a Sócrates, Alcibíades confiesa que se encuentra como el que ha sido picado por una víbora (218 a) "Pues bien, yo he sido picado por algo que causa todavía más dolor, y ello en la parte más sensible al dolor...: el corazón o el alma, o como se deba llamar eso. Ahí he recibido la herida y el mordisco de los discursos filosóficos, que son más crueles que los de una víbora, cuando se apoderan de un alma joven no exenta de dotes naturales y la obligan a hacer o decir cualquier cosa..."[44].

Con todo, hay un tema, crucial en Gorgias, llamativamente ausente en lo que venimos viendo, la cuestión de ἀπάτη[45]. Aducir a este respecto la dualidad exterior feo/interior divino que corresponde a Sócrates por su carácter silénico en 215 b ss, 216 c ss, o de nuevo en 221 e - 222 a, sería, sin duda, sacar las cosas de quicio. Sólo al final de su discurso alude Alcibíades a esta cuestión cuando, poniendo en guardia a Agatón, advierte que otros muchos han sufrido por obra de Sócrates el mismo engaño que ha padecido Alcibíades en su propia persona: haciendo el papel de amante, Sócrates se las arregla para ser más bien el amado.

El resto del elogio de Alcibíades gira en torno a la σωφροσύνη socrática, a su ἀνδρεία tanto en el relato de la tentación amorosa como en las anécdotas de las campañas de Potidea y Delión. Estas páginas nos suministran muchos e importantes datos sobre la personalidad de Sócrates, pero realmente poca cosa sobre el orador.

En la primera sección de su discurso Alcibíades hace, pues, de Sócrates la encarnación del λόγος δυνάστης μέγας gorgiano. Con una restricción relevante, sin embargo: lo limita a su función eudemonística como es explícito en 222 a. El contenido de los muy divinos (θειοτάτους) discursos de Sócrates es, en una palabra, "todo aquello que le atañe considerar al que tenga la intención de ser un hombre de bien".

El caso es que, dicho así, puede resultarnos desmesurado y hasta irreverente el que Alcibíades vea en Sócrates, el filósofo por antonomasia, la encarnación del λόγος gorgiano cuando Gorgias -especialmente en la *Defensa de Palamedes-*

44 Esta cuestión del picotazo nos permite enlazar con συμπάθεια gorgiana que se desprende del ἴδιον πάθημα que experimenta el alma cuando cede al engaño de la obra de arte, consiguiendo acceder por vía irracional a lo que no es comunicable racionalmente: sentir y comprender el dolor ajeno. Así cuando Alcibíades expresa su confianza "...puesto que todos participáis de la locura del filósofo y de su delirio báquico, ...no sólo excusaréis mis actos de entonces, sino también mis palabras de ahora", está recordando las base de la συμπάθεια gorgiana, la común igualdad de lo humano.

45 Al abordar la hipótesis de la persuasión en *Hel.* 8, Gorgias vincula ambos aspectos casi como las dos caras de una misma moneda: εἰ δὲ ὁ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας...

viene a declarar imposible la comunicación racional, cuando Gorgias, como vemos en el *Encomio de Helena,* viene a reducir el lenguaje a su función impresiva y sólo nos autoriza a acceder a la verdad por vía irracional. Pero, después de todo, quizás tenga Alcibíades parte de razón, quizás haya en sus palabras un fondo de verdad. En primer lugar, por ejemplo, podríamos considerar el hecho de que nunca se decidiera Sócrates a llamar ciencia su saber. En términos de Cornford Sócrates "had lived by a knowledge that he refused to call knowledge because he could give no account of it"[46]. En segundo lugar tendremos que recordar que los rasgos místicos que Alcibíades destaca aquí en Sócrates hasta el extremo de hacerlos decisivos en su personalidad, son indudablemente ciertos. Además todo esto concuerda sin demasiada dificultad con la descripción de la actividad socrática que Platón expone en la *Apología.*

En todo caso lo que no podemos negar es que ese modo de ver a Sócrates es el que Platón atribuye a Alcibíades. En ello quizás tengamos una de las claves del que, con la pesadez del borracho, Alcibíades insista una y otra vez en su voluntad de decir la verdad, poniendo a Sócrates como testigo de sus palabras - invitándolo a enmendarlas si incurriera en error y haciendo incluso de su pítima - *in vino veritas*- garantía de sinceridad. Debemos preguntarnos entonces qué datos pueden deducirse de todo esto para nuestro tema, la consideración de Alcibíades por parte de Platón.

Pues bien, todo parece indicar que, a juicio de Platón, Alcibíades es un buen oyente de Gorgias. Así, en el plano emotivo, el embrujo del λόγος funciona perfectamente sobre su alma dando lugar a sentimientos sinceros, tendentes a la συμπάθεια y acompañados de las manifestaciones somáticas aludidas por el retor en el *Encomio de Helena* y descritas por Alcibíades al principio de su discurso. En cambio, si el producto del λόγος no ha de ser un estado de ánimo, un sentimiento, sino un contenido de pensamiento, las cosas se complican. Estas complicaciones no parecen nacer para Alcibíades de los amargos problemas de comunicación planteados por Gorgias en la *Defensa de Palamedes,* sino de la incapacidad gnoseológica del humano para el conocimiento objetivo -incapacidad de la que Platón exime al filósofo, resultando ser el lote de Alcibíades. Incapacidad que lo condena a ser pasto de δόξα como en el *Alcibíades I,* pero, sobre todo, como la entiende Gorgias. Y según nos dice el sofista en *Hel.* 11, δόξα se caracteriza por ser σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος, vacilante e insegura, guía insuficiente de la conducta por su carácter puntual.

En esto podemos sintetizar la imagen de Alcibíades que nos ofrece Platón. Es una δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος y esto justifica plenamente los recelos de Sócrates al final del *Alcibíades I.* Porque huye y rehúye la coacción de la πειθώ socrática sólo accede de veras a las consecuencias emocionales; en cambio, en cuanto a contenidos de pensamiento, su conversión es siempre puntual, sin conseguir,

46 *Cambridge Ancient History* VI, 310.

por su impaciencia[47], "amarrarla con un λόγος"[48] y alcanzar ese nivel de σοφία en el que, realmente, "virtud es conocimiento".

Borracho, Alcibíades refleja la misma irreflexión que su precipitada acción política, que su impaciencia. Simboliza, de un modo muy gorgiano, la derrota de la razón por los elementos no racionales del alma. Ante el lector de los diálogos platónicos en los que aparece no queda como representante de μεγαλοφροσύνη ni de los nobles valores heroicos que románticamente lo atraían en la adolescencia, sino como quintaesencia de δόξα y ἀφροσύνη.

47 *Smp.* 216 a: ἵνα μὴ αὐτοῦ καθήμενος παρὰ τούτῳ καταγηράσω.
48 *Men.* 98 a.