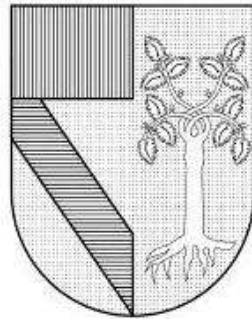


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



**“ORIGEN, VIDA Y MUERTE: UN ACERCAMIENTO A LA NOCIÓN
DE JUSTICIA EN PLATÓN A TRAVÉS DE SUS MITOS”**

TESIS PROFESIONAL

QUE PRESENTA

BRIAN JOSÉ ALAVEZ TRUJILLO

P A R A O B T E N E R E L T Í T U L O D E :

MAESTRO EN FILOSOFÍA ANTIGUA

**DIRECTOR DE LA TESIS:
DAVID XAVIER LÉVYSTONE**

MÉXICO, D.F.

2019

Voici mon secret. Il est très simple : on ne voit bien qu'avec le cœur. L'essentiel est invisible pour les yeux.

—L'essentiel est invisible pour les yeux, répète-le petit prince, afin de se souvenir.

A mi amigo Arturo Cuevas quien me recuerda que las cosas que no se ven son las más importantes.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar me gustaría agradecer a David Lévy Stone, quien me ayudó a innovar y refinar mi trabajo de investigación. De ti aprendí la exquisitez de la investigación filosófica. En segundo lugar agradecer al Dr. Leopoldo Iribarren, porque pese a la distancia siempre se mostró dispuesto a extenderme su ayuda. Gracias por enseñarme su impetuosa lectura de la tradición mítica.

En tercer lugar a Yuritzí Arteaga, amiga y gran compañera en la peripecia que implica lectura de Platón.

Finalmente a mi auténtica madre Victoria Gómez, que como Amaltea, cuidó y crió a Zeus. Gracias, sin ti muchas veces hubiese estado perdido.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	2
ORIGEN, VIDA Y MUERTE: UN ACERCAMIENTO A LA NOCIÓN DE JUSTICIA EN PLATÓN A TRAVÉS DE SUS MITOS.....	5
Introducción.....	5
Prometeo: la promesa del progreso.....	13
1. Sobre el contexto del mito: un acercamiento a la ideología de Atenas en el siglo V a.C.	16
1.1 La idea de progreso en Atenas.....	17
1.2 Naturaleza y leyes	18
2. El Prometeo de Protágoras: explicación sofística del progreso	22
3. Hesíodo y la triste condición humana	30
3.1 El papel de Pandora en Hesíodo.....	31
3.2 La relevancia de Epimeteo en Hesíodo	33
4. Prometeo como problema filosófico en Platón	35
4.1 ¿Cuál es la postura de Platón?	35
4.2 La figura de Sócrates	37
4.3 ¿Qué es lo bueno y lo provechoso para el sofista?.....	38
5. Conclusiones.....	42
Versión mítica de Giges: Invisibilidad como problema y solución al ascenso tiránico.....	50
1. Giges el tirano piadoso.....	53
2. Giges, el tirano perfecto.....	60
3. Sócrates y el abandono de la mitología tradicional	67
4. Conclusiones.....	78
Hades: sustento mítico en la retórica de Platón	84
1. Contexto del diálogo Gorgias	87

2.	La necesidad del castigo.....	90
2.1	La vida tiránica.....	90
2.2	La argumentación de Sócrates	91
2.3	¿El castigo es un mal?.....	93
3.	La muerte: primera inversión platónica.....	99
3.1	Primera inversión platónica	99
3.2	Una posible respuesta a Glaucón.....	101
3.3	La integración de lo invisible en Platón: una necesidad epistemológica	101
4.	Lo aparente: una necesidad sofística	103
4.1	Critias.....	103
4.2	Antifonte	106
5.	El mito sobre los jueces del Hades	110
6.	La diferencia entre Sócrates y Calicles	124
7.	Conclusiones.....	130
	Conclusiones	142
	BIBLIOGRAFÍA.....	153
	Primaria	153
	Secundaria	154

ORIGEN, VIDA Y MUERTE: UN ACERCAMIENTO A LA NOCIÓN DE JUSTICIA EN PLATÓN A TRAVÉS DE SUS MITOS

Introducción

«Aquel que no tiene explicación para algo y se asombra se reconoce ignorante al hacerlo (de ahí que, en este sentido, también el amante del mito sea filósofo en cierta manera, puesto que el mito se compone de cosas asombrosas)».

Aristóteles

Cualquier lector adiestrado en la lectura de la obra platónica sabe que nada es lo que parece; sin embargo, es incuestionable el hecho de que Platón es un filósofo retórico, en tanto que se sirve de un sinfín de elementos literarios para el desarrollo de sus diálogos. Imágenes, alegorías, juegos de palabras, dramatismo, escenarios, entre otros, son indispensables en la construcción de su literatura y filosofía. La comprensión de estos elementos es fundamental para que el lector tenga una lectura medianamente diáfana sobre los temas abordados en los diálogos. Antes de señalar y explicar la constitución de la presente tesis, es necesario entender el problema de la retórica en Platón y el papel del mito que antecede al filósofo.

La posición de Platón respecto de la retórica es oscura porque en gran parte de su obra denuncia a los sofistas de ser retóricos, dejando ver de manera inicial que el ejercicio de la retórica no es algo digno de alabanza. ¿No es esto una contradicción? ¿Por qué Platón criticaría la retórica si al mismo tiempo se sirve de ella? Ante

esta duda se abren múltiples hipótesis: la filosofía sí admite un discurso retórico, Platón oculta algo con su retórica, la retórica sólo es una ornamentación literaria de los diálogos, por mencionar algunas.

Hay otra hipótesis y consecuencia de esta ambigüedad: ¿acaso no hay diferencia entre el discurso sofístico y el filosófico, en tanto que ambos se sirven de la retórica? Éste es un gran problema en Platón. Por nuestra parte, aceptamos que hay una retórica en los diálogos platónicos y que es menester hacer un esfuerzo por diferenciar la retórica sofística de la filosófica.

Hay una manera peculiar en la que Platón se expresa en sus diálogos para persuadir tanto a los interlocutores de éstos como a sus lectores: el mito. No nos sorprende que en más de un diálogo haya una referencia mítica o que el mismo Platón debute con su versión, por lo que en el presente trabajo lo analizaremos. Antes de ello es menester ver la importancia del mito para el griego. Al atender su relevancia, veremos cómo el mito, más que una herramienta persuasiva, se muestra como un discurso que permite constantemente la reflexión del tema que aborda.

Ya en la misma tradición filosófica podemos hallar una consideración y un respeto al mito, pues el mismo Aristóteles lo considera un comienzo para filosofar. En *Metafísica* 982 nos dice: «El amigo de los mitos es en cierto modo amigo del saber. Porque los mitos tratan de cosas asombrosas». La relación se entiende si aceptamos que el asombro (*thaumázdein*) es el origen o el afán de saber; en ese sentido, quien gusta de la mitología también gusta de la filosofía.

Hay toda una problemática que antecede al mito, a saber, la distinción retórica entre filósofo y sofista, es necesario contrastar los mitos que emplea Platón con la retórica que éste critica, es decir, compararlos con las versiones sofísticas. No es fácil esta tarea y es evidente que no podemos analizar todos los mitos que yacen en el corpus platónico, por lo que hemos seleccionado sólo tres: el mito de Prometeo que está en el *Protágoras* (320d-322d), la versión mítica de Giges en *La República* (359d-360c) y finalmente el mito sobre los tres jueces del Hades en el *Gorgias* (523a-523e).

El orden de la selección de los tres capítulos no es arbitrario; si atendemos a la secuencia de la tesis, nos percatamos de que se da una relación que no cambia. En primer lugar, el mito de Prometeo habla del origen del hombre y cómo ha de vivir, mientras que la versión mítica de Giges nos posiciona en la vida política del hombre 'ya estable'; hay un reino bien conformado con una estructura clara e identificable donde se describe la vida 'práctica'. Finalmente, la narración mítica de los jueces en el Hades marca la finalidad del hombre, es decir, la muerte.

¿Qué es lo que comparten estos tres mitos? La noción de justicia, su origen, su papel en la practicidad y su finalidad. El tema de la justicia permea toda la tesis y el orden se justifica cuando vemos cómo la noción de justicia se va invirtiendo a la par del refinamiento del mito platónico. Platón retoma un mito tradicional (como el de Prometeo) y lo modifica para señalar el pensamiento sofístico (el de Protágoras); en el capítulo dos, Platón abre la crítica a la noción de justicia del sofista al insertar el tema de la invisibilidad sin desarrollarlo y en el capítulo tres, al invertir la noción de justicia sofística (las cosas que se ven) con su versión mítica del Hades,

Platón denuncia las deficiencias de dicha noción mientras que la noción que él desarrolla se acopla a su teoría filosófica.

La presente tesis se compone de tres capítulos:

1. Prometeo: la promesa del progreso.
2. Versión mítica de Giges: Invisibilidad como problema y solución al ascenso tiránico.
3. Hades: sustento mítico en la retórica de Platón.

En el capítulo uno abordamos cuatro ejes fundamentales: el contexto de Atenas en el siglo V a.C., los elementos más sobresalientes del mito de Prometeo narrado por Protágoras, los elementos de la versión de Hesíodo que contrastan con la versión protagórica y la disertación sobre la postura de Platón en relación con Hesíodo y Protágoras. Este planteamiento fue necesario por dos razones: la primera, la necesidad hermenéutica que exige entender la literatura de Platón y la segunda, la noción de justicia en Platón. Con el *Protágoras* es difícil de rastrear la postura del filósofo y empezamos a entreverla al hacer una comparativa con Hesíodo.

En el segundo capítulo ‘Versión mítica de Giges: Invisibilidad como problema y solución al ascenso tiránico’, nos hallamos ante una de las versiones míticas más complejas y problemáticas en Platón, pues así como hemos llegado a conocer la máxima socrática de es preferible ser justo que injusto, la versión mítica de Giges tiene la tesis diametralmente opuesta: más vale ser injusto que justo. Este segundo capítulo es fundamental porque, a nuestra forma de ver, es aquí donde Platón problematiza el tema de las cosas que son vistas y las que no.

En relación con el tema de la justicia, Platón hace hincapié en cómo las cosas que no son vistas son las que nos permiten discernir si un acto es justo o no. Para demostrar este tenue matiz, contrapusimos la versión platónica de Gíges con la de Heródoto y al identificar elementos que distan de sí, notamos que la noción de justicia se va refinando, aunque aún no alcanza su conversión de manera plena.

En el tratamiento del capítulo dos no sólo tenemos los contrastes de dos versiones míticas, tenemos también la ‘nueva’ propuesta de una educación a base de mitos por parte de Sócrates. En este capítulo se explica cómo el mito es una mentira verdadera y cómo, en otro sentido, es mentira útil, lo cual nos impulsa y nos da una base para acercarnos al capítulo tercero donde se aborda el mito final en el *Gorgias*.

El capítulo tres ‘Hades: sustento mítico en la retórica de Platón’ la comprensión de la narración mítica que yace al final del *Gorgias* exige una comprensión total del diálogo; sin embargo, dicha tarea nos rebasa y nos desvía del objetivo de la tesis, por lo que sólo se analizan algunas partes del *Gorgias* que ilustran el contenido de la narración mítica. Este capítulo se compone de seis ejes temáticos indispensables para comprender el mito de los jueces del Hades: el contexto del diálogo, la necesidad del castigo, la muerte, la apariencia, las características del mito escatológico y la diferencia entre Sócrates y Calicles.

Para abordar el contexto dramático, se retoma la discusión inicial del diálogo: ¿de qué es técnica la retórica? La cuestión inicial no es gratuita, pues curiosamente esta obra de Platón se cierra con un mito. ¿Acaso Platón quiere darnos un buen

ejemplo de retórica? Al analizar el *Gorgias* es inevitable ver el gran conflicto entre Sócrates y Calicles, donde se desarrollan los argumentos más importantes y que tienen relación con otros temas abordados en los capítulos uno y dos. Uno de ellos es la necesidad de padecer un castigo, ya que el pensamiento de preferir ser injusto que justo sólo tiene éxito si se acepta que el castigo puede ser evadido. El tema del castigo es llevado a sus últimas consecuencias y llegamos a otro aspecto fundamental del diálogo: la muerte y su relación con la invisibilidad; la muerte sólo es el comienzo para poder ver auténticamente la justicia y lo invisible es lo que realmente subyace.

Para comprender mejor la inversión platónica resulta altamente ilustrativo hacer una comparación entre los fragmentos de Antifonte (D 38) y Critias (Aecio, I 7, 2 D.298), pues ambos pensadores concuerdan en que para dictaminar si algo es 'justo' o no se depende de la apariencia, es decir, del proceso legal para dictaminar una sentencia. El hecho de ser visto o no, que haya testigos o no, es necesario para llevar a cabo un juicio que puede ser justo o injusto a partir de los criterios de la vista.

Gracias al tema del castigo y la posición de Calicles, se introduce el mito que habla tanto de las sentencias en el Hades y los jueces como de las desventajas que ofrecen los juicios en el mundo de los vivos. El mito no es comprensible en una lectura que no ligue toda la discusión dialéctica del diálogo; además, este mito muestra el giro platónico plenamente: el estudio de la justicia se hace a partir del mundo de los muertos, de lo invisible. El tratamiento de este mito tiene como base la actividad dialéctica hecha por Sócrates con Calicles, por ende el mito de los jueces en el Hades es posdialéctico.

A diferencia del *Protágoras* y de *La República*, tenemos un mito dicho por un filósofo. ¿Hay diferencia entre un mito narrado por un filósofo y un sofista? Sí la hay, no sólo las características dramáticas esbozadas por Platón lo muestran, sino que el contenido del mito mismo lo denota: las nociones de justicia se contraponen entre sí.

En esta investigación no pretendemos dar una resolución al tema de la justicia, antes bien nos limitamos a mostrar cómo el mito platónico funge en la disertación constante de la justicia y que el desenvolvimiento de éste tiende a oponerse a la del sofista.

Por consiguiente, el objetivo de esta tesis es mostrar que hay diferencia en la implementación del mito por parte del filósofo y del sofista. Es por ello que se hizo la comparación de las versiones míticas de Platón con otras fuentes como Hesíodo y Heródoto, que si bien no son sofistas en sentido estricto, al realizar la comparativa de las diferentes versiones, sí arrojan pistas para desentrañar la concepción de justicia en Platón. En oposición, el contenido del mito sofístico (tomando como paradigma el mito de Protágoras¹) trata de responder ante la inmediatez de los problemas de la ciudad y busca resolver de manera práctica los problemas políticos, éticos y sociales².

¹ Es menester tener presente que Platón es quien escribe el mito de Prometeo en el *Protágoras*. Como se anuncia en la introducción del capítulo I, es una tarea interpretativa distinguir cuándo Platón retrata fielmente el pensamiento del sofista y cuándo él toma distancia del mismo.

² *Cfr.* C. Papachristos (1974).

Consideramos que esta investigación vale la pena por dos razones: la principal, si es verdad que hay diferencia entre el mito empleado por un sofista y el que emplea un filósofo, entonces podemos decir que hay manera de diferenciar retórica filosófica de retórica sofística; la segunda, ver si el mito, en tanto que una manifestación de la retórica, puede persuadir y por ende modificar nuestra noción de justicia. Evidentemente, no agotamos todas las diferencias que puedan tener el pensamiento sofístico y el filosófico, antes bien nos limitamos a mostrar cómo el mito platónico va invirtiendo la concepción sofística, en este caso, de la noción de justicia.

PROMETEO: LA PROMESA DEL PROGRESO

En el presente capítulo abordaremos el mito de Prometeo de Platón que se halla en su diálogo *Protágoras*. Ello resulta interesante si se quiere saber si Platón intenta hacer un retrato del pensamiento de Protágoras. Del mito debemos señalar que ha sido abordado no sólo por pensadores modernos o contemporáneos (Camus o Goethe), sino también por pensadores de la antigüedad como Hesíodo o Esquilo, quienes disertaron sobre la figura de este titán; ello evidencia la gran importancia de este mito. Dada su complejidad, tendremos que estudiarlo mediante cuatro apartados: Sobre el contexto del mito: un acercamiento a la ideología de Atenas en el siglo V a.C.; El Prometeo de Protágoras: explicación sofística del progreso; Hesíodo y la triste condición humana y Prometeo como problema filosófico en Platón.

Es importante tener en cuenta el tipo de pensamiento de dicha época, porque si ha de abordarse el mito de Prometeo de Platón puesto en boca de Protágoras, no podemos conformarnos con la visión platónica por varias razones: su visión — como veremos a lo largo de todo este capítulo— es ambigua, ya que Platón es declarado opositor de los sofistas y podríamos tener una posición viciada y no objetiva sobre éstos. No tenemos grandes referencias de Protágoras, ni obras completas de su autoría; aunado a ello, Platón es de los autores que más escribe y describe a los sofistas. Lo anterior hace necesario el análisis del pensamiento que permea dicha época, pues esto nos permitirá elucidar el contenido del mito y sus ambiciones.

Platón en el *Protágoras* describe a este sofista, poniendo en su boca ciertos diálogos y afirmaciones, le da un largo discurso en el debate con Sócrates, sin olvidar el mito que antecede tanto al debate como al discurso prolongado. Como problema hermenéutico inicial nos preguntamos ¿por qué Platón pone este mito en boca de Protágoras, uno de los sofistas más icónicos? ¿Acaso este mito es una imitación del pensamiento del sofista? ¿Usar mitos es propio del sofista?, Platón ¿está en contra o a favor del mito? ¿Platón comparte alguna visión dada por el mito? Son algunas cuestiones que se irán abordando a lo largo de todo el capítulo. El primer apartado nos acerca al pensamiento de Protágoras, contribuirá a penetrar poco a poco el contenido del mito.

En el segundo apartado, a partir del contexto analizado, empatamos dos características básicas en el pensamiento del siglo de oro, a saber, el progreso y la incisión entre *nomos* y *physis*. Se retoma el mito narrado por el personaje Protágoras y al analizarlo nos percatamos cómo la fe en el progreso se halla en el sofista y en su mito, pero la característica más sobresaliente es la oposición entre dos tipos de sofística: los partícipes de los *nomoi* y los de la *physis*. Estos últimos se distinguen de Protágoras, pues apuestan por la ley ‘natural’, la cual se ha traducido como la ley del más fuerte; Protágoras, con base en la narración mítica de Prometeo, será uno de los opositores de aquella forma de pensamiento, pues considera que dicha ley rebaja al hombre a la bestialidad. Una lectura somera del mito revela que el hombre sobrevive al alejarse del mundo natural y al fundar la *polis*. En este mismo apartado se esclarece que para entender aún más el mito es menester recordar que éste se

halla en un diálogo y que se encuentra inmerso en una trama. Dentro de ella resaltamos que Protágoras utiliza el mito para convencer o persuadir a los demás de que la virtud es enseñable —él enseña saber político—, y que el mito narrado por Protágoras debe de ir acompañado de un discurso prolongado, su mito debe ser explicado. Todo ello es señalado sin entrar en los argumentos y discusión entre Protágoras y Sócrates, sin agotar ni abordar el tema de si la virtud puede ser enseñada.

En el tercer apartado ‘Hesíodo y la triste condición humana’, nos enfocamos en comparar el mito de Protágoras con una versión más ‘tradicional’, el de Hesíodo, el cual se halla en los *Trabajos y días* y *Teogonía*. Nos limitamos a analizar y resaltar algunos aspectos de las dos versiones que contrastan con la versión de Platón. Asimismo, señalamos un elemento que es omitido en Platón: la referencia a Pandora; no agotamos por completo la figura de este otro personaje mítico, mas señalamos por qué es importante para Hesíodo y la explicación de la condición humana, así como por qué la mujer representaría el inicio del desarrollo político. Dado lo anterior, se evidencia la gran oposición con la versión protagórica, la cual propone la política como medio de subsistencia y superación del hombre.

Finalmente en el último apartado, al ver la visión de Protágoras y contrastarla con la de Hesíodo, necesariamente nos preguntamos ¿qué es lo que piensa Platón? Tras realizar un recorrido desde la perspectiva sofística a la del poeta y al ver cómo estas se oponen en un punto fundamental, nos encontramos ante la cuestión si Platón tiende más a una visión que otra, o bien, media entre ambas. Abordaremos

de manera sucinta en qué sentido Platón difiere del pensamiento sofista, en qué medida se apropia del mito y cómo ya no imita el pensamiento de Protágoras.

El objetivo de este capítulo es establecer cómo el sofista emplea el mito y a su vez mostrar cómo responde a cierta noción de justicia, para este fin es fundamental indicar cómo el poeta y el mismo filósofo lo emplean, lo utilizan o lo conciben. Son numerosos los pensadores antiguos que utilizaron el mito dentro de sus discursos, sin embargo, en el mito de Prometeo coinciden el poeta, el sofista y el filósofo, empleándolo con vistas a obtener luces sobre la condición humana. Cabe aclarar que nos limitamos a analizar parte de *Protágoras* (220d-222e) y las partes de Hesíodo (535-615) en *Teogonía* y (45-105) en *Trabajos y días*.

Hemos decidido abordar dicho tema, y en ese orden, porque revela la importancia del mito dentro de un discurso. Si hay diferencia retórica entre filósofo y un sofista necesariamente el mito, en tanto que pertenece a este tipo de discurso, debe de manifestarse de distinta manera, lo cual responde a la concepción de justicia de éstos. El orden de los apartados en este capítulo denota, por una parte; empatía de Platón por el tema abordado por el sofista, por otra; vemos que también simpatiza con la concepción del poeta sobre el hombre. Al tener este acercamiento, al mismo tiempo podemos ver el distanciamiento entre aquéllos y darnos cuenta en qué sentido el mito se hace propio del filósofo, es decir, cuándo el mito se hace filosófico.

1. Sobre el contexto del mito: un acercamiento a la ideología de Atenas en el siglo V a.C.

Para poder entender y comenzar a abordar el mito de Prometeo de Protágoras, consideramos pertinente tener presente un panorama general sobre el contexto en que dicho mito se pudo desarrollar. Mínimamente sabemos que Protágoras era sofista, y desde la crítica platónica parecería que los sofistas eran un grupo conglomerado con un sinfín de cosas en común, sin embargo, el pensamiento de los sofistas era variado, con matices y obviamente con diferencias³, así, hay que tener algunos puntos presentes para entender cuál es la visión de Protágoras. *Grosso modo*, hay aspectos que sobresalen en el siglo V a.C. en Atenas: la idea de progreso y la diferencia entre la concepción de la naturaleza de las leyes (por *nomos* o por *physis*). Nos gustaría resaltar estos dos en este apartado y además ver con mayor detenimiento la posición de Protágoras y qué tan fidedigno es el mito que nos ha llegado, pues no hay que olvidar que el mito nos es dado por Platón.

1.1 La idea de progreso en Atenas

La idea de progreso se rastrea fácilmente en la Atenas que aspiraba al imperalismo, pero no basta con decir que una aspiración política es prueba suficiente para rastrear la manifestación de progreso. Romilly nos explica que nos hallamos en un periodo en el que la técnica de la guerra y la medicina se van desarrollando exitosamente. En este tener éxito, la sed de mejora se fue expandiendo como una forma de pensamiento, no sólo como una creencia general, sino que a partir del éxito de

³ Ya en diferentes diálogos platónicos podemos percatarnos de estos matices, pues, en *La República* libro I Trasímaco da una tesis, que no necesariamente es igual a la de Protágoras, o planteamientos particulares como los de Calicles y Polo en *Gorgias*. Para un estudio más detallado y puntual vale la pena confrontar a Guthrie W. K. C. (1994). *Historia de la filosofía griega* (Rodríguez Feo, trad.). Vol. III. Madrid: Gredos. (1969)

la técnica, se quiso implementar y extrapolar a otros oficios (Romilly, 1966: 167-168). Dentro de estos oficios se halla el papel del educador, mas no será propiamente el poeta el que crea en la técnica y por consecuencia en su progreso, sino que serán los sofistas, los sabios que se caracterizarán por creer que su educación tendría consecuencias positivas tanto para el alumno como para la ciudad.

Atenas, en un tiempo relativamente corto, experimenta el progreso y esto generará una gran confianza en el saber del hombre. Así, no es de extrañarnos que se creyera que la educación debía de traer los mismos triunfos que el saber estratégico de la guerra o la efectividad de la medicina (Romilly, 1966: 167-168). Sin embargo, la educación no podía ser la tradicional, la fija; la del poeta que reproducía y mantenía lo inveterado, debía de ser tan ambiciosa como los logros obtenidos. Poco a poco se dará una inversión para que la educación, lejos de propagar los viejos modelos, se haga dinámica y progresista, y para ello era inevitable y fundamental romper con las viejas creencias, con la herencia poética de Homero y Hesíodo⁴, ello se comprende aún mejor cuando se analiza la dicotomía y la incisión entre *physis* y *nomos*.

1.2 Naturaleza y leyes

Comprender el progreso en Atenas, y el contexto del mito a analizar, implica ver las características generales de la oposición de la naturaleza y las costumbres,

⁴ Este punto se desarrollará cuando hablemos brevemente del mito tradicional en Hesíodo. Es necesario tener presente que trágicos como Esquilo o Eurípides tendrán una concepción similar a la de Protágoras.

es decir, la independencia de las costumbres o leyes de los pueblos del régimen de la naturaleza. Protágoras será uno de los principales sofistas que opte por esta visión, ya que el mundo natural no puede ofrecer al hombre las condiciones necesarias para su desarrollo ni mucho menos para su preservación, el hombre se ve en la necesidad de reunirse con otros de su misma especie, además de que debe de servirse de su saber para sobrevivir, pues mínimamente debe hacer su vestido, su casa y su alimento, ya que de manera inmediata la naturaleza no se lo proporciona. Desde esta postura, la *physis* es representada como el estado bestial del hombre (Guthrie, 1994: 69).

La postura de Protágoras es consecuente con lo poco que sabemos de su pensamiento, es decir, el relativismo que siempre se le ha achacado concuerda con su postura acerca del desarrollo de las costumbres hechas por el mismo hombre, además, cabe recordar que su frase ateísta⁵ empata con su concepción política. Siendo aún más puntuales, al haber una incisión entre las costumbres y la naturaleza, el hombre parece ser independiente de ésta y muy probablemente de lo divino⁶, en esa medida el hombre ocupa un lugar muy privilegiado en la ciudad, pues, es amo y señor de ese pequeño mundo sin ‘depender’ de la naturaleza ni rendir cuentas a

⁵ En el diálogo *Teeteto* Platón vuelve a hacer una imitación del pensamiento de Protágoras. Más allá de la ironía platónica, lo relevante es ver cómo Sócrates va sofisticando y refinando la teoría de Protágoras, lo cual es de vital importancia para nuestro trabajo porque vemos la equiparación del pensamiento del sofista con este mito. Platón, *Teeteto*, 152a-168d. Ante la sentencia de los dioses no puedo saber si existen, y tampoco saber que no existe *confrontar* Diógenes Laercio (DK 80 B 1).

⁶ Es útil recordar que la concepción de divinidad y naturaleza van de la mano para el mundo griego, los dioses se hacen patentes en la naturaleza.

los dioses. Así, el desarrollo de una buena ciudad será a partir de la realización de leyes bien pensadas para la *polis*, y por leyes bien pensadas se sobreentiende que serán hechas por el hombre. Prometeo roba el fuego y se lo da a los hombres, es verdad, pero ¿qué representa el fuego? Para el sofista es la técnica, el arte.

Por otro lado, desde una perspectiva narrativa, ha de llamarnos la atención el siguiente hecho: Prometeo al haber robado el fuego y darlo a los hombres, genera un lazo entre la divinidad y éstos; el fuego es algo propiamente divino y será el hombre quien tenga acceso a él, bajo esta óptica, el hombre es la criatura más cercana a los dioses. Evidentemente, es algo que Protágoras no plantea en su versión mítica, mas el lector, sí puede asociar. El fuego era exclusivo de los dioses, por eso se hallaba oculto en el recinto de éstos, y esta propiedad sólo es compartida a los hombres por Prometeo, al resto de los animales no.

Dentro del movimiento sofístico se hallan simpatizantes de la *physis*, sofistas como Calicles o Antifonte⁷, en quienes la concepción de la *physis* es muy diferente a la de Platón o Aristóteles. Este tipo de sofista mantiene que la naturaleza es el estado inicial que rige al hombre. Dentro de las máximas del régimen natural, impera la ley del más fuerte (muy representativa de Calicles) por lo que podemos percatarnos que el progreso, bajo la concepción de este tipo de sofista, es el poder. Podemos notar la diferencia con Protágoras, éste al creer en que las costumbres

⁷ Es importante recalcar que los sofistas tienen sus particularidades de pensamiento. El caso de Calicles es complicado, pues se acepta como un personaje ficticio de Platón, sin embargo, se le coloca en el *Gorgias* como partícipe de este pensamiento. En el caso de Antifonte hay un debate de cómo clasificarlo, ello queda claro más claro en el capítulo tres.

son propiamente humanas y que son las que rigen la ciudad, considera que se debe de abandonar el estado natural si se quiere progresar (Guthrie, 1994: 95-104)⁸.

Con lo dicho hasta aquí, vemos una postura bien marcada en Protágoras que en definitiva no es una apuesta por la *physis*, ésta no puede traer progreso y subsistencia al hombre. Empero, nos hallamos ante el problema de la autenticidad del pensamiento de Protágoras en la narración del mito, ya que, lo que sabemos es por algunos historiadores y por el mayor opositor a los sofistas, Platón.

Para ya entrar de lleno al análisis del mito, podemos concluir y a su vez introducir la problemática sobre la autenticidad de la palabra de Protágoras descrita o transmitida por Platón, pues ¿suena lógico que el mayor opositor de los sofistas dé un fiel testimonio sobre uno de ellos? Platón tiende a ironizar y a refutar al personaje Protágoras en otros *diálogos* (como el *Teeteto* o *Cratílo*), sin embargo, en el *Protágoras*, el sofista está presente y no como la imitación de la imitación de Protágoras como en aquéllos diálogos. Veremos que el mito de Prometeo, da cuenta sobre el origen político de la humanidad, alejando al hombre del mundo natural o salvaje. Al contrastar de manera general la línea temática principal del mito y analogarla con lo que hemos dicho, parece que Platón realmente se esfuerza por armonizar el pensamiento o la postura del sofista con la descripción y desarrollo del mito. Como vimos, aún dentro de los sofistas hay diferencias, y una de ellas es la apuesta por las costumbres. La política ha de ir conforme a las construcciones bien hechas por el hombre y, desde el mito platónico, Protágoras parecería rechazar esta idea de la

⁸ Esta afirmación puede verse claramente en el diálogo *Gorgias*, cuando Sócrates debate la tesis de Calicles. Cfr. Platón, *Gorgias*, 482a-484a.

physis —esto ya lo veremos más adelante—. La idea de progreso también es patente, pues Protágoras tiene fe en la educación y una que hace mejor a los hombres, ello se ve reflejado en el diálogo y en el mito (Cfr. West, 1979:148).

Estos temas, detalles y matices pueden fungir como lentes que delimitarán nuestra comprensión del mito. Ello es fundamental para ver la distinción del empleo del mito sofístico en relación con la noción de justicia, pues más adelante veremos cómo ello se distingue claramente del discurso poético, en este caso con Hesíodo. Al tener presente la idea de progreso y la distinción entre *nomos* y *physis* que yacen en el mito, se facilita la comprensión del mismo y hace que sobresalga no sólo el empleo en la poesía —de la educación tradicional—, sino la diferenciar del empleo filosófico. Aunque Platón, siendo filósofo, sea el que recree dicho mito, veremos que el progreso y la incisión entre *nomos* y *physis* no es algo propio que pueda rastrearse solamente en la filosofía.

2. El Prometeo de Protágoras: explicación sofística del progreso

El mito de Prometeo de Protágoras, en el diálogo que lleva su mismo nombre, se desarrolla de la siguiente manera: «ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y los distribuyeran —a las razas mortales— las capacidades a cada uno de forma conveniente» (320d-e). Sin embargo, es Epimeteo el que se encarga de hacerlo, ya que le dice a Prometeo «después de hacer yo el reparto —dijo— tú los inspeccionas» (320d-e). Pero Epimeteo no era del todo astuto y capacitó muy bien a la mayoría de los animales, menos al hombre, agotando las capacidades en la

mayoría de los seres mortales. «Así que, Prometeo apresurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefestos y a Atenea su sabiduría profesional (τὴν ἔντεχνον σοφίαν) junto con el fuego» (321c-e). El hombre medianamente sobrevive pero carece de saber político, el cual dependía de Zeus, teniendo por consecuencia que entre ellos pelearan o fuesen víctimas de las bestias.

Los humanos, gracias a los dotes robados de Hefestos y Atenea, sobreviven, pero no se reúnen en comunidad:

«Al principio los humanos habitaban en dispersión y no existían ciudades por lo que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquéllas; y su técnica manual [...] insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece [...] de modo que de nuevo se dispersaban y perecían» (322b).

Zeus teme que la raza humana sucumba, por lo que le solicita a Hermes que reparta el sentido de moral y justicia (*aidos* y *diké*) a los hombres y que todos sean partícipes (322b). La cita precedente refleja dos argumentos: la exposición ante las bestias y el arte de la guerra, y la dispersión de los hombres que al final terminaban matándose. Analicemos el primero.

La versión protagórica tiene matices interesantes que se distinguen de otras versiones, pues el mito fue abordado por diferentes autores y desde múltiples pers-

pectivas, de momento, concentrémonos en Protágoras y después veamos brevemente otros tratamientos similares⁹. En cuanto al mito de Protágoras, es evidente que hace énfasis en la explicación del surgimiento del saber político, el saber que se da en la ciudad. Claro está que la política no puede surgir si no hay hombres y el mito se concentra más en explicar por qué el hombre se reúne en comunidad.

La primera mención que se hace del saber político es cuando Prometeo no accede al Olimpo, y que este saber, es de Zeus. Esta referencia es significativa porque desde el principio se muestra al hombre marginado de la política, la política no es algo que naturalmente el hombre posea, sino que es algo ajeno a su constitución, y además dado por otro tipo de ser (Zeus). Como mencionamos en el apartado inicial, esta característica empata con la concepción política de Protágoras: las costumbres o las leyes son propias de la ciudad, no hay ninguna relación con la naturaleza. Con esta óptica nos percatamos de que el hombre, entre más se relacione con la naturaleza, tiene un carácter salvaje, puede poseer las herramientas básicas de sobrevivencia (gracias a que ha recibido el fuego por parte de Prometeo), pero es incapaz de formar comunidades y tener el poder entre su propia raza o sobre las bestias; caso contrario, entre más se aleja de la naturaleza, no sólo sobrevive, sino que funda ciudades y puede vivir mejor que en su estado inicial.

Cuando hablábamos del contexto del mito, hicimos alusión a la parte de la sofística que apelaba a la ley del más fuerte, un llamado a la ley de la *physis*. Tendríamos que pensar si Protágoras no considera la fuerza o el poder fundamental para

⁹ El lector puede corroborar en obras de Eurípides como *Antígona* (332-371) o *Suplicantes* (201-213).

la *polis*, y vemos que el poder o la fuerza se da en dos sentidos: sólo se halla en comunidad¹⁰—con otros y muchos— y sólo si se halla en la ciudad. Estas ideas se hacen patentes cuando nos percatamos de que el hombre sólo sobrevive porque su poder o su fuerza viene de la política, ¿por qué los hombres se extinguían en la naturaleza? Porque no tienen el poder o la fuerza para oponerse a los animales. El poder del hombre sólo se desarrolla en la *polis*.

Otro punto que podemos entrever es la siguiente contradicción: los hombres al reunirse pueden enfrentar a las bestias, sin embargo, el hombre no sabe convivir con sus congéneres, no sabe estar en paz, y por ende, los hombres se atacaban mutuamente y se volvían a dispersar. Es aquí donde la intervención del todo poderoso Zeus es fundamental; preocupado por la extinción de la humanidad, manda a Hermes a infundir el sentido moral y la justicia (322c). Son estos dos elementos los que permiten establecer orden y ciudades. Hay un detalle que sobresale al final del mito: Hermes, al hacer la distribución de *aidos* y *dike*, pregunta a Zeus cómo ha de darse esta distribución, si a todos o a unos cuantos, empero, las últimas palabras de Zeus son: «al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como una enfermedad de la ciudad» (322d). Si todos participan de la justicia y del sentido moral ¿por qué habría alguien incapaz de participar de este honor? La justicia, bajo la concepción protagórica, es una cuestión de apariencia.

Justicia y sentido moral son vistos desde un escenario platónico, por lo que es necesario mantener cierto margen para hacer justicia al pensamiento de Protágoras.

¹⁰ Es un hecho curioso que se empata con la concepción política de Atenas del siglo V a. C., : la democracia.

Aidos puede entenderse como el pudor que uno siente cuando uno es visto, es un sentimiento que atiende a lo que el otro espera de uno, mientras que la justicia es todo aquello que se puede mostrar, es una norma exigida por el público (*Cfr.* Cassin, 2008: 136).

Para ver la idea de progreso en el mito hay que dirigir la mirada al siguiente aspecto: el hombre sin fuego, sin técnica, sólo es una raza mortal destinada a perecer. El hombre, como mero animal, no tiene ninguna base para sobrevivir, y sin técnica, ¿qué los distinguiría de los animales? El hombre sobrevive con ciertas técnicas, como la agricultura, pero un ser que sólo se limite a su subsistencia, a la búsqueda de su alimento, en última instancia lo reduce a la bestialidad. Atendiendo a la narración, la técnica es fundamental para el hombre, le permite sobrevivir. Este primer matiz es el que impulsa el imperio de la técnica, pues aplicado a otros ámbitos, se obtienen resultados maravillosos, como hacer salvable lo insalvable. No perdamos de vista que ante otras especies, y con la intervención del fuego, podemos entrever las posibles esperanzas que promete la técnica¹¹.

Otro punto destacable es la religión. Este punto es bastante debatible, pues se ha considerado a Protágoras como un autor agnóstico, y en el mito podría considerarse otra postura:

¹¹ En el artículo citado de Romilly, se ve con gran claridad la relación entre técnica y necesidad, y cómo ello, devino en la idea de progreso en la Atenas imperialista. Aquí rescatamos esta idea, a saber, que la técnica surge ante las necesidades del hombre, pero a la vez, en tanto que la técnica se desarrolla, empieza a responder las ambiciones del hombre. *Cfr.* Romilly, 1966. 14

«Puesto que el hombre tuvo participación en lo divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir estatuas» (322a).

Disertar sobre la creencia de la divinidad en este mito vale la pena, ya que mencionarla con algún fin retórico cambia completamente la concepción del hombre y a la vez la concepción de justicia. Notemos que el culto a los dioses viene a través del saber técnico dado por Prometeo y a partir de ello viene la palabra, la construcción de casas, la búsqueda de alimento y demás elementos para sobrevivir. Este hecho refleja que la religión es una construcción a partir de la técnica y que este saber no implica necesariamente la creencia de los dioses. Esta idea se refuerza en que, pese a que el hombre tiene un culto por lo divino, no es el rito lo que salva al hombre, es la política lo que realmente lo salva, no los dioses; hay una clara reinvención, lo importante es el saber político, no la piedad. En un sentido narrativo es Zeus quien da el saber político, empero, valdría la pena preguntarse si Protágoras en efecto cree que los dioses son los que proveyeron al hombre para su salvación, o bien, la narración mítica funge sólo como una manera ilustrativa para demostrar que hay un saber político. Consideramos que Platón nos da la respuesta de manera muy sutil: Protágoras al respaldar su mito con un discurso, cree que es necesario explicar qué dice o qué significa el mito en realidad, lo que puede considerarse un signo de impiedad¹², en oposición; el poeta no necesitaba explicar el discurso mítico (no lo racionalizaba).

¹² «Sin embargo, una pregunta insoslayable es si la traslación del lenguaje mítico al prosaico puede admitirse como una hermenéutica válida» (Marino, 2003: 97). Y más adelante: «un dios muere cuando [...] se ha transferido el poder a la naturaleza, al inconsciente o la historia y se

Empero, la trama del mito revela que la técnica sólo cumple con la necesidad de sobrellevar la existencia del hombre, de protegerlo, mas esta protección es insuficiente para la preservación del hombre, ¿en qué consiste esa protección? En poder. La debilidad del hombre es lo que hace que sucumba ante las fieras, y sólo Zeus, el dios más fuerte, será el que les dará la fuerza para ‘combatir’ su extinción, mediante el saber político que a su vez involucra el saber técnico de la guerra. Llama la atención, como lo mencionamos en el apartado uno, que una de las razones por las que se cree fervientemente en el progreso, y que se manifiesta en la historia, es la ambición imperialista de Atenas, sustentada justamente en sus múltiples estrategias de guerra¹³

El saber político que implica saber militar y conlleva poder, es lo que hace que el hombre progrese, ya no es sólo una raza que sobrevive y se enfrenta a depredadores como tantas otras, sino que este saber es lo que lo posiciona por encima de las otras razas mortales. Así, el mito protagórico es una clara evidencia del progreso, el hombre ha superado su estado natural para pasar al ámbito de la *polis*, una posición que lo mantiene a salvo y cómodo y, con esta lógica técnica, progresando.

Dado que vemos estos ejes, vale la pena contextualizar el mito en su evidencia, es decir, en el contexto del diálogo platónico, pues nos debe de quedar claro por

concede a estos tres poderes como regidos por leyes que la razón puede descubrir y por ende controlar» (Marino, 2003:100). La referencia a Marino denota que ya hay una incredulidad a lo divino en el momento en que se niega la fuerza de ésta y su dependencia del ser humano, y ante una explicación racional del hombre al decir que ‘tal dios es en realidad otra cosa’ denota impiedad. Este modo de proceder se ve claramente con el personaje Protágoras.

¹³ Cfr. Romilly, 1966: 34

qué Platón pone el mito en boca de Protágoras, y en tanto que personaje platónico descubrir qué intenta demostrar o probar con ello.

Recordemos que Hipócrates, amigo de Sócrates, desea tomar lecciones con Protágoras. Sócrates comenta a Protágoras que dicho amigo está ansioso por tomar lecciones con él, pero que antes le gustaría saber bien a bien qué es lo que va a aprender. Una primera respuesta es que se hará mejor, y Sócrates cuestionará en relación a qué cosa. Ante este cuestionamiento, Protágoras dirá que a ser buen ciudadano, por lo que Sócrates entiende que Protágoras habla del saber político (318d-320d). Es en este punto donde se desarrollará toda la discusión del diálogo, si la excelencia puede ser enseñada o no. Protágoras sugiere dos opciones para demostrar que efectivamente enseña la excelencia: mediante un mito, o bien, mediante un discurso prolongado, y al darle libertad de preferencia, a Protágoras le place comenzar con un mito.

Bajo el contexto que nos muestra Platón, es insoslayable atender dos cosas: por qué un mito sería más placentero para Protágoras y si el mito efectivamente puede demostrar algo en sentido estricto y riguroso. Tampoco ignoremos cuál es el objetivo de Protágoras bajo la perspectiva del diálogo, ya que, no es explicar el origen de la política, ni hablar del progreso ni de la democracia, el objetivo de Protágoras es justificar que efectivamente enseña la virtud, a ser buen ciudadano.

Teniendo presente el hecho dramático de que Protágoras busca justificar su profesión, llama la atención que dentro del mito podría hallarse cierta ambigüedad, y es que, al final de éste queda claro que todos somos partícipes de *aidos* y *diké*, bajo

esta óptica, si todos somos partícipes de estas nociones ¿para qué necesitaríamos un maestro en esta materia? O, si ya todos somos partícipes, ¿realmente se nos puede enseñar sentido moral y de justicia?

Para atender a las cuestiones anteriores es necesario recordar las objeciones que hace Sócrates a Protágoras:

«Acerca de las cosas que creen que pertenecen a un oficio técnico, se comportan así. Pero cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconseja, tomando la palabra, lo mismo que un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader [..] y a éstos nadie les echa en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar consejo» (319d-3).

Lo que Sócrates achaca a Protágoras es que el saber político no es igual de claro como el saber técnico; todos pueden dar su opinión en relación con los asuntos del gobierno de la ciudad, y en tanto que sus opiniones no están basadas en un saber, no puede considerarse que su opinión se base en una técnica. Es por ello que Sócrates hace una mención previa, la cual muestra que las cuestiones técnicas nadie cuestiona la opinión del artesano, en cambio, en los temas de política todos parecen ser sabios. Protágoras utilizará el mito para mostrar dos cosas: todos pueden participar de los asuntos de la ciudad (como menciona Sócrates el ejercicio democrático en la asamblea) porque poseen *aidos* y *dike*, pero no en igualdad, por otro lado; es necesario enseñar el arte político, porque si bien todos participan del sentido moral y de la justicia, no lo hacen de manera proporcional.

3. Hesíodo y la triste condición humana

La completud del mito de Prometeo en Hesíodo se comprende en dos partes: *Teogonía*: (535-615) y *Los trabajos y los días* (45-105), en ambas se resaltan algunas características que en la otra narración no o ni siquiera se describen. En la primera versión del mito (535-615) Hesíodo nos muestra una rivalidad entre Prometeo y Zeus, se describe la intención de engañar a Zeus por parte de Prometeo al darle grasa y huesos en vez de la carne de los animales. Ante esta primera falta, Zeus queda herido en su orgullo y no olvidará el engaño hecho por el titán. Hasta este punto de la narración, Hesíodo da una explicación al hecho de quemar los huesos en los sacrificios (*Cfr.* Hesíodo, 555). Prosiguiendo con la lectura, Hesíodo señala otra falta por parte de Prometeo; celoso Zeus, niega el fuego a los hombres y Prometeo osa robarlo y dárselos. Ante este crimen Zeus ordena hacer un mal para todos los hombres: Pandora. En esta parte de la narración hay detalles que cambian de la sección 45-105, por ejemplo; en este primer acercamiento no se hace alusión al hermano de Prometeo, Epimeteo, mas se nos menciona que Pandora es creada y adornada por Atenea, y que esta mujer acarrea dos males principales para el hombre: el constante trabajo y la necesidad de estar acompañado (Hesíodo, 605), la búsqueda de un próspero matrimonio. Sin entrar en otros detalles, se nos menciona que el castigo para Prometeo es que Zeus lo encadena.

3.1 El papel de Pandora en Hesíodo

Bajo este panorama descrito por el poeta Hesíodo, nos percatamos de dos elementos sumamente importantes: la decadencia en el ser humano y la inmersión de la mujer. Hemos de remitirnos brevemente a ésta, pues básicamente hablar del

mito de Pandora implicaría otro análisis y estudio, sin embargo, es inevitable no detenernos brevemente en él, por algunas razones: es importante para comprender la totalidad del mito de Prometeo en Hesíodo, la relación entre Epimeteo y Pandora es un detalle desarrollado en Hesíodo, y tenemos cómo concibe Hesíodo al hombre.

La mención de Pandora es importante en el mito de Hesíodo porque explica los males y la decadencia en el hombre. Tenemos un primer estado en el que el hombre no es miserable, se hace a partir de Pandora. Este detalle es fundamental porque dista del pensamiento ilustrado del siglo V a.C., ya que nos percatamos que en un primer momento o un estado más arraigado al origen del hombre es preferible para Hesíodo, entre más tiempo pasa para el hombre más se ‘desarrolla’ la penuria y el lamento.

En los vss 45 al 105, el mito está más elaborado y se resaltan más detalles: se deja de lado la quemadura de huesos y se hace mayor énfasis en el hurto del fuego y cómo se engendró Pandora¹⁴. En esta ocasión participan Hefestos, Atenea y Afrodita para la creación de la mujer, la cual tiene por características «un pecho lleno de mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble» (75-80). En esta ocasión sí se hace mención de Epimeteo y su descuido, pues fue advertido por su hermano de la potencial venganza de Zeus, y le indicó que se negara a aceptar

¹⁴ Esta sofisticación de la narración de un mismo mito en Hesíodo puede entenderse si nos percatamos que, en la Teogonía, narrará el origen de los dioses, y en Los Trabajos y los días, narrará la historia del hombre. Este significativo matiz explicaría por qué en una narración no describe elementos importantes y en otra sí. Pandora tiene mayor relevancia en el desarrollo de la historia del hombre.

cualquier regalo por parte de los dioses. Por otro lado, se inserta la característica del ánfora, la cual poseía un sinfín de males y es Pandora quien la abre, quedando dentro de ésta la esperanza. Así termina este otro complemento del mito.

Hay que señalar que Pandora es el error que comete Epimeteo, en las dos versiones del mito no se hace alusión a que Epimeteo haya tenido algún error en la creación del hombre o algún tipo de participación, el error de aquél en Hesíodo es muy diferente teniendo en cuenta la versión del *Protágoras*. El haber aceptado un regalo traerá desgracias al hombre, mientras que en el diálogo de Platón, aquél es la causa por la que los hombres tendrán tantas desgracias. En Hesíodo se entrevé que no hay una esperanza de prosperidad para el hombre, y por ende la versión protagórica es diametralmente opuesta. Para sustentar aún más esto basta con ver la decadencia en el hombre.

3.2 La relevancia de Epimeteo en Hesíodo

La segunda cuestión a tratar es el desenvolvimiento o desarrollo del mal en el hombre. Dentro de Hesíodo el hombre deviene en algo más decadente, el hombre se muestra como algo incompleto que no se basta a sí mismo y que no es autosuficiente, pero, además de este carente estado, sobrevienen más desgracias con la mujer. En una era anterior, nos dice Hesíodo «vivían sobre la tierra las tribus de hombres, libres de males y exentos de la dura fatiga y las penosas enfermedades, que acarrearán la muerte a los hombres. Pero aquella mujer [...] procuró a los hombres lamentables inquietudes» (*Los trabajos y los días*, 90-95). Parece que el estado primigenio del hombre es más deseable para Hesíodo, como se evidencia en la cita,

esta descripción pertenece al hombre antes de Pandora, en esta otra era hay libertad¹⁵ y carencia de males. Sin embargo, si un estado primigenio es mejor, ¿con qué finalidad Prometeo roba el fuego? Esta cuestión valdría la pena retomarla en las conclusiones.

Es menester pensar la inmersión de la mujer en la humanidad, ya que, no sólo simboliza un mal arbitrario, es inevitable cuestionarse por qué para estas tribus libres de males, la mujer, o al menos para Hesíodo, es el origen de una decadencia y a la vez una descendencia. Justo es eso, la mujer no sólo es que haya degradado al hombre con la liberación de los males, sino que también representa el origen de la reproducción, de la familia, de la sociedad y finalmente el desarrollo de la ciudad. Es difícil mostrar y rastrear estas afirmaciones de manera textual en Hesíodo pero podemos partir del supuesto de que, sin reproducción biológica¹⁶, primero, no hay preservación del hombre en tanto que especie, y segundo; si no hay preservación y propagación a partir de la reproducción, no puede haber familias, ni mucho menos sociedad. Hablar de un papel de la familia en Hesíodo no es del todo diáfano, mas en 595 al 610 de *Teogonía*, se habla de cómo es la vida para quien se junta y vive con una buena o mala mujer, incluso de los que no se juntan con una mujer, esta referencia nos ayuda aclarar y evidenciar que este tipo de vida no es la más deseable, puede ser sobrellevable, pero era preferible la era anterior.

¹⁵ Sobre este punto ayuda a comparar el mito de las edades de Hesíodo (*Los trabajos y los días* 105-200)

¹⁶ Me parece que esta observación bien vale la pena, pues antes del hurto del fuego el hombre es inmortal, después del robo del fuego el hombre deviene en mortal: hay un distanciamiento considerable de la divinidad.

¿Por qué sería relevante señalar el mal mirar de Hesíodo a una vida familiar? Si aceptamos que Hesíodo valora o aprecia más un estado primigenio en el hombre, y que la vida que se desarrolla con la mujer denota carencia y penalidad para éste; la cual se desarrolla en la ciudad, entonces la política; la reunión de hombre en comunidad y el desarrollo de la misma, no viene a solucionar, antes bien, es indicio e inicio de degeneración y de mutua dependencia. Este último punto contrasta porque la política no vendría a solucionar nada, antes bien, sólo es síntoma de la degeneración humana a la cual fue condenada el hombre, mientras que el mito protagórico el ser político sí sea una solución.

4. Prometeo como problema filosófico en Platón

A lo largo de este capítulo, hemos tratado de resaltar que el mito puesto en la boca de Protágoras efectivamente empata con su forma de pensamiento. Para ello vimos algunas cuestiones generales sobre la forma de pensamiento en el siglo V a.C., la idea de progreso y la división entre *nomos* y *physis*. Sin embargo, al estudiar el mito sobresalen preguntas de carácter interpretativo: ¿acaso Platón se limita solamente a imitar el pensamiento de Protágoras con dicho relato?, ¿es posible que Platón comparta la visión de progreso de Protágoras?, ¿Platón ironiza, como es costumbre, el papel de alguno de sus personajes?, si Platón está en desacuerdo con Protágoras, ¿para qué hacer referencia a éste? Son preguntas que mínimamente salen a colación si se quiere interpretar adecuadamente el papel del mito en este diálogo.

4.1 ¿Cuál es la postura de Platón?

El debate puede ser diverso y denso sobre la relación del pensamiento de Protágoras y Platón, sin embargo, en este apartado comenzaremos por relacionar en qué sentido el mito de Protágoras, bajo las características ya resaltadas, se relacionan con las ideas de Platón, dejando al final los matices que tiene el pensamiento de Platón con el del sofista.

Paul Friedländer en su obra *Platón verdad del ser y realidad de vida*, en el capítulo del mito, nos explica y señala atinadamente la relación entre el mito del *Protágoras* con otros mitos de Platón de época avanzada, como el *Timeo* o *Político*, siendo esto ya un indicio de que el pensamiento de Platón conservó elementos fundamentales que yacían en el mito inicial, por lo que puede verse la empatía de Platón con este pensamiento sofístico:

Como la postura sofística no sólo está enfrentada como algo para combatir y ser derrotado por Sócrates, sino igualmente como una primera aproximación a los problemas, de esa manera el mito de los sofistas resulta un completo acercamiento no menor que ella, pero por la misma razón no completamente extraño a Platón; más bien como algo que va creciendo en él con los años (Friedländer, 1989: 175).

Con esta referencia nos percatamos de que Platón no desecha del todo la sofística, sino que los problemas abordados por ésta lo impulsan a continuar estudiando algunos temas, y en obras como *Político*, *Leyes* y *La República*, vemos una constante preocupación de Platón por el buen funcionamiento de las leyes y de la ciudad. Asimismo, es importante señalar que si bien hay diálogos que aparentemente no

tienen relación con los temas de política y de leyes (como el *Timeo*¹⁷), es patente, por no decir necesario, la implementación o referencia a un mito para comprender el contenido del diálogo.

4.2 La figura de Sócrates

Volviendo al tema que nos ocupa, no entenderemos lo propio del pensamiento platónico o la frontera con el pensamiento de Protágoras, si sólo vemos una parte de éste, es decir, si sólo equiparamos a Platón con el del pensamiento del sofista, por lo que es menester ver la contraparte: Sócrates.

Sócrates es otra ‘extensión’ del pensamiento de Platón y que, si bien el personaje no objeta o no puede objetar el mito, sí puede distanciarse del pensamiento de Protágoras. Desde el inicio hasta el final del diálogo Sócrates se abstiene del pensamiento de Protágoras, ¿cuál es el pensamiento grosso modo del sofista? La fe en el progreso. No podemos hacer un estudio exhaustivo del diálogo, pues ello rebasa nuestros objetivos, sólo será necesario resaltar algunas cuestiones que ya señalamos del mito y que podríamos denotar como un posible punto de distanciamiento con Protágoras.

Habíamos mencionado que el progreso, la fe en la técnica, se evidencia en el mito, el fuego y la técnica de los dioses mantienen y desarrollan al hombre. Desde un punto de vista histórico (Romilly, 1966: 147), se denota cómo esta fe se extiende a diferentes ámbitos en Atenas. Desde el inicio del diálogo tenemos a un Sócrates

¹⁷ Donde se aborda el origen y formación del mundo. Friedländer, 1989: 175. n.a. P.333

escéptico respecto a la actividad del sofista: enseñar el saber político. Este saber implica una técnica o una manera de reproducción y Sócrates se resiste a admitir de buena gana que ello sea posible. Sin entrar en detalles, aquí podríamos hallar un distanciamiento entre la forma de pensar de Platón y la del sofista, suponiendo que Platón posea mayor simpatía por su maestro que por Protágoras. Parece que no se niega el avance o el desarrollo del progreso en Atenas, es evidente que con su destreza en la navegación marítima Atenas consiguió extender su imperio, pero el hecho de este desarrollo técnico, no implica que sea algo deseable o sea la finalidad del hombre. Debemos recordar que Platón ve las consecuencias de una Atenas que tuvo una exacerbada fe en el progreso, su derrota ante la guerra y cuestiona si esas consecuencias son deseables.

4.3 ¿Qué es lo bueno y lo provechoso para el sofista?

Desde nuestro punto de vista, el mito deja claro que para este sofista el progreso significa una cosa: vivir bien. El progreso significa para Protágoras algo deseable y que permite al hombre vivir de manera óptima y mejor. No es algo que se dude. Protágoras cree en el progreso de manera inocente (*Cfr.* Dodds, 1994: 175), es aquí donde empieza la brecha entre Platón y Protágoras, para Protágoras no hay cabida en titubear en aquél, mientras que para Platón vale la pena poner en duda el progreso y sus consecuencias.

Para sustentar esta idea, a saber, el distanciamiento de Platón sobre el progreso, hay que tener en cuenta lo siguiente: los sofistas, creyentes del progreso, no logran prever las consecuencias de la unión entre lo provechoso y lo útil de lo bueno. Este

punto es bastante discutible pues exige seguir la argumentación de todo el *Protágoras*, sin embargo, el distanciamiento platónico puede hallarse de esta manera:

- a. Sócrates le pregunta a Protágoras si la virtud es una o están constituidas por diferentes partes (329e).
- b. Protágoras deslinda el saber del resto de las virtudes («ya que muchos son valientes, o; viceversa, justos, pero no sabios» 329e).
- c. Se acepta que para cada cosa hay sólo un contrario (332d).
- d. Protágoras acepta que lo contrario a la insensatez es la sabiduría
- e. Debe de abandonarse una de las dos respuestas (cada cosa tiene sólo un contrario o que la sabiduría era distinta de la sensatez) (333a).
- f. A la insensatez le aparecen dos contrarios la sabiduría y la sensatez (333b)
- g. El hombre que comete injusticia parece sensato (333b).¹⁸

Con este debate entre Sócrates y Protágoras, vemos que Platón ya se deslinda del pensamiento sofístico y sus consecuencias, ello puede verse en más de un diálogo de Platón, empero, para no desviarnos del tema, es necesario verlo en el mismo *Protágoras*, y basta con recordar las respuestas de Protágoras al inicio del interrogatorio hecho por Sócrates: «Joven, si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor [...] ¿en qué, Protágoras, y sobre qué?» (318a-d) Las respuestas ambiguas dadas por el sofista podrían ser un signo de nuestra hipótesis: el sofista piensa que lo útil y lo provechoso es lo mismo

¹⁸ Es importante señalar que en toda esta escenificación Platón dibuja a Protágoras incómodo y con poca disposición para continuar dialogando con Sócrates.

que lo bueno, o dicho de otra manera, no disertan sobre la posibilidad de una distinción, pues al nivel de la narración, vemos que Sócrates es el único que hace la distinción (333e). Al relacionarlo con el mito, ello empata perfectamente, el fuego y la técnica son sumamente útiles y provechosos, se presupone que en lo provechoso y lo útil hay bien, ¿por qué? Casualmente en la narración dada por Protágoras no se menciona que el hombre después de su desarrollo técnico-político sufra o tenga algún castigo, ni un mínimo de penalidad, caso contrario con la narración de Hesíodo.

Por otro lado, habíamos mencionado que dentro de los sofistas había una oposición entre *nomos* y *physis*. Unos creen en el progreso de la ciudad y de las leyes, como se ve claramente con Protágoras o Critias (el cual abordaremos brevemente en el capítulo tres) y otros en la ley de la naturaleza; y que algunos deducen que es la ley del más fuerte (como Platón quiere reflejar con su personaje Calicles (483d); Antífonte (DK 87 A 44) es otro ejemplo donde la primacía de la naturaleza no queda del todo clara). Sin embargo, hace poco acabamos de decir que Platón se distingue o toma distancia de la posición de Protágoras, entonces, si Platón se opone a éste, ¿estará a favor de la ley del más fuerte? ¿Acaso Platón concibe las leyes de la naturaleza como los otros sofistas? Es clara la oposición de Platón frente al pensamiento de ciertos sofistas, específicamente, frente al pensamiento que propaga o fundamenta la vida tiránica como la mejor; en algunos casos, como el de Calicles, el cual considera que el más fuerte debe de mandar y que esto se da por naturaleza (ver el *Gorgias* 483d); otros, como Trasímaco, dice que la justicia es lo que conviene al más fuerte (*La República* I 338c); en el caso de Critias, ni siquiera

podemos hablar de una tiranía porque las leyes son evaluadas en razón de su funcionalidad (DK 88 B 25), etcétera, y Platón concebirá el quehacer político de manera distinta, como se ve a lo largo de toda su obra.

Dentro del mito también se puede ver qué entiende Platón respecto de la política. Una interpretación de ser político es que es algo artificial, pero también se puede interpretar que la política, es algo natural o necesario, y dicha concepción difiere de la ley del más fuerte o sólo de la concepción de *physis* de los sofistas, la cual se opone al *nomos*.

Por nuestra parte consideramos que puede entenderse que la ley del más fuerte carece de sentido en comunidad, pues si hay hombres suficientemente fuertes como las bestias ¿para qué necesitar de otros? ¿Para qué forjar comunidades? La fuerza, aparentemente natural, es estéril, pues sólo sirve en comunidad y no de manera individual, esta fuerza se vuelve dependiente de otros, por lo que se pone en tela de juicio el poder del más fuerte, tal como se evidencia en el mito de Protágoras, el fuego (la técnica) es el auténtico poder en el hombre. La fuerza física sólo tiene sentido fuera de la ciudad para defenderse de las fieras, el agruparse mantiene al hombre y a su comunidad, pero en ello no radica el saber gobernarse. En cambio, si se acepta la necesidad del otro, de la necesidad de forjar comunidad, podría entenderse que la ciudad es algo necesario para el ser humano, para que éste pueda subsistir, de lo contrario, perecería.

Consideramos que el ser político para Platón, el cual no cesa en el hombre, tiene un matiz significativo que dista del de Protágoras, porque la política no es una

invención del hombre; no sólo se deben de acatar las leyes de una ciudad como las únicas, sino que el ser político, en tanto que es algo dado en la constitución del hombre, las *nomoi* también deben de atender a la naturaleza; pero la concepción de naturaleza no es equiparada o reflexionada para justificar una tiranía, sino que la comprensión de la naturaleza en Platón es para entender el papel que debe seguir el hombre en el cosmos, una concepción que se opone a cualquier idea ‘progresista’.

Con esta explicación podemos ver que el sofista hace del mito una extensión del pensamiento de la época, es decir, el mito funge para Protágoras como un medio que da razón a la época ilustrada de Atenas, donde la razón deviene en poder, algo ya característico en el siglo V a.C. Bajo la escenificación que da Platón, el mito narrado por Protágoras da cuenta de que la ciudad es artificial, el progreso existe y en esa medida debe expandirse. Vemos claramente que el mito señala ello, pero con el discurso de Protágoras queda más clara la incisión entre Platón y éste.

5. Conclusiones

En el primer apartado analizamos dos elementos que se hallan en el contexto de Protágoras: la incisión entre costumbres y naturaleza. Ello fue necesario para sumergirnos con mayor detenimiento en la comprensión del mito, pues era menesteroso identificar la postura de Protágoras. Sin embargo, a partir de las referencias hechas a Romilly y a Guthrie encontramos que el saber es igual de poderoso que el progreso, entre más se sabe, más se adquiere. Esta idea se hace evidente en tanto que nos percatamos de cómo Atenas, al relacionar el saber con avances médicos,

obtiene ciertos logros¹⁹, pero es sobre todo en el desarrollo de una destreza marítima, empleándola en la guerra, que Atenas descubre que el saber es sinónimo de poder, entre más se desarrolla su saber más se extiende el imperio ateniense proporcionalmente a su ambición.²⁰ Podríamos entender que el mito comprende y explica la concepción de la Atenas imperialista: el saber es poder, si los sofistas han de promover su educación es en un sentido progresista, ya que ésta intenta resolver los problemas de la ciudad. El mito empleado por el sofista es una extensión de su retórica que alimenta su noción de justicia

En este mismo apartado, al ver los éxitos del progreso, se entiende la modificación de la educación, que debe de ser progresista y responder a este dinamismo de superación. Educar debe de alimentar la fe en el progreso (Jaeger, 2012: 265). No es gratuito que, a la vez que surge el pensamiento ambicioso de Atenas, al mismo tiempo sobresalgan y lleguen los sofistas a promover cierto tipo de educación y que ésta sea bien acogida. La participación en el progreso parece justa, pero que se dé de manera imperialista no.

Dentro de la incisión de *nomos* y *physis* vimos que en la ciudad es la única parte donde el hombre ejerce su poder, pues éste en la naturaleza es la criatura más indefensa que hay. Asimismo, la ciudad es algo independiente del mundo natural, por lo que el hombre sólo puede ser fuerte en la *polis*, sin embargo, una cuestión

¹⁹ «Des sciences neuves, comme la médecine et l'histoire, tenté de situer leur propre tentative par rapport à une bant toute l'histoire de l'humanité. » (Romilly, 1966:147)

²⁰ Una idea similar puede hallarse en Jaeger, en donde expone esta necesidad de educación y poder: «la idea de la educación nació de las necesidades más profundas de la vida del estado y consistía de la convivencia de utilizar la fuerza formadora del saber.» (Jaeger, 2008:264)

pertinente que deberíamos reflexionar es ¿qué diferencia hay entre la concepción del poder entre los sofistas? Esta cuestión sale a la luz en la medida en que la otra parte de los sofistas, habla de un gobernar tiránico que se fundamenta en la ley del más fuerte²¹. Pero si la contraparte de estos sofistas fundamenta a la ciudad en el poder, ¿qué diferencia habría?, es decir, un tipo de sofista cree en el progreso de la ciudad, pero este progreso se inclina en la búsqueda de poder (las ambiciones imperialistas de Atena); los simpatizantes de la *physis*, creen que el que tiene derecho a gobernar es el poderoso, la distinción de sofistas se complica si el objetivo es el poder, el hombre siempre se halla sometido a una fuerza natural, o bien, una fuerza legal.

En el segundo apartado, ya empatados los temas del progreso y la concepción de la costumbre, y al ver el mito de Protágoras, es forzoso preguntarse la razón por la que el hombre deviene en ser político y es evidente que para Protágoras no es por naturaleza, lo natural sería el estado de barbarie en el que el hombre era asechado por las bestias y se hallaba amenazado constantemente. La política es algo artificial, algo creado por el propio hombre, y al tener presente el mito, la política es una manera artificial para mantener al hombre, ya que, la técnica, vista como

²¹ Es complicado generalizar o categorizar de esta manera el pensamiento sofístico, sin embargo, bajo esta forma de pensamiento tenemos a Calicles, el cual será analizado con mayor detenimiento en el capítulo tres al igual que Critias y Antifonte; por otro lado, tenemos a Trasímaco, otro sofista mencionado por Platón en *La República*, el cual posee ideas relativas al derecho natural; la ley es un modo engañoso de dominación del débil por parte del fuerte, la justicia es concebida como una imposición del fuerte hacia el débil. Otro punto que vale la pena de señalar es la intervención de Hippias en el diálogo Protágoras: «pero la ley, que es el tirano de los hombres, les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural» 337d.

una extensión del poder, es lo que realmente permite al hombre subsistir. Podría pensarse que es la técnica lo que permite la supervivencia del hombre, pero con base a la narración mítica de Protágoras, es la política lo que permite dicha subsistencia²².

En el tercer apartado, nos detuvimos a analizar el mito desde la perspectiva del poeta. Aquí nos percatamos que la visión de Hesíodo se opone completamente a la de Protágoras, pues no hay ningún atisbo de progreso: el hombre se percibe como algo en constante degeneración. Dentro de los contrastes más sobresalientes que hay, es que, con todo y el fuego (técnica) dado por Prometeo el hombre sigue padeciendo y sufriendo por las osadías del titán.

Pandora no sólo viene a representar los males venideros, sino que también es el inicio de la comunidad; pues como vimos, la mujer representa el inicio de la familia, es la semilla de la sociedad. Con este detalle nos percatamos que el inicio de la comunidad o la política no viene a solucionar nada. Así, hay una relación o una afinidad entre Platón y Hesíodo; como veremos en el capítulo tres, Platón posee una concepción en la que el hombre debe de estar sometido por un orden establecido, Hesíodo denuncia que el hombre es un atentado a dicho orden. Platón parece simpatizar en que el hombre se apegue al orden del cosmos.

²² Sobre este punto tengamos presente que la oposición a la política (la participación de *aidos* y *dike*) son las *technai*, sólo unos cuantos participan de ciertas técnicas; sólo unos cuantos pueden ser médicos. Esta oposición es la manera en que Protágoras responde al ejemplo que da Sócrates sobre el hecho de que cualquiera puede hablar sobre los temas de la ciudad. Una observación interesante puede hallarse en Cassin, donde nos dice: «aprender la virtud es como hablar griego, esa es la razón por la que puede creerse que todo el mundo la enseña, o ninguno» (Cassin, 2008: 132).

En el último apartado nos detenemos a tratar de diferenciar el pensamiento de Protágoras del de Platón. El pensamiento de este filósofo se irá alejando sobre la concepción del mito de Prometeo. Para distinguir la visión de Platón de la de Protágoras, será necesario contrapesar el personaje de Protágoras con el de Sócrates, la figura socrática nos ayuda a ir dividiendo el pensamiento de Platón con el del sofista.

Sócrates parece ser un tanto escéptico respecto al progreso, esta mirada renuente de Sócrates se debe a lo que promete Protágoras, enseñar ser buen ciudadano, pero ¿cómo enseñar a ser buen ciudadano si la política no es una técnica como lo vemos en el mito?²³ Si ser buen ciudadano es algo enseñable, presupone que hay un método, y que sea ciencia, algo que nos lleva al final paradójico del diálogo: Sócrates termina creyendo que la virtud no es enseñable, intenta demostrar que lo es al decir que todas las cosas son ciencia; mientras que Protágoras pretendía que se podía enseñar, ahora parece que se esfuerza en mostrar que es otra cosa menos ciencia, y así sería mínimamente enseñable(*cfr.*361a-d)²⁴.

Finalmente para comprender el mito, notamos que el Protágoras de Platón inmediatamente agrega un discurso para explicar su mito. Este detalle revela que este

²³ Una observación interesante es que es el *logos* lo que permite al ciudadano aleccionarse a ser virtuoso en la *polis*. «Del *logos* derivan a la vez toda la política (ciudades, leyes y gobierno) y la religión, así como el dominio y la posesión de la naturaleza» (Cassin, 2008: 138)

²⁴ Un detalle interesante de señalar son las palabras de Sócrates en las que retoma las figuras míticas de Prometeo y Epimeteo: «para que no nos engañe también en el análisis aquel Epimeteo, que, ya en su distribución, nos había descuidado según tú dices. Porque en el mito me agradó más Prometeo que Epimeteo». (361d-e) Esta alusión es interesante porque mínimamente deberíamos preguntarnos a qué se debe la simpatía de Sócrates por Prometeo (el que prevé) y Epimeteo (el que salta a la inteligencia).

sofista considera insuficiente al mito, por lo que es necesario agregar un discurso y prolongado, ¿Platón considera que el mito por sí mismo no devalúa nada? Al menos en este capítulo no podemos aventurarnos a dar alguna afirmación, sin embargo, conforme avancemos en nuestra investigación, veremos el papel que posee el mito²⁵.

Podemos concluir de este capítulo algunas cosas. Para el sofista, el mito, en tanto que discurso, sirve para explicar y apostar por el progreso. El saber implica una mejora y un dominio sobre la naturaleza, o bien, una independencia. El tema del progreso es sumamente complejo y vasto, empero, cuando hablamos de la diferencia entre los sofistas mencionamos que algunos apuestan por esta independencia de las leyes respecto de la naturaleza, o que los partidarios de la naturaleza optan por un imperativo tiránico del más fuerte, mas también vimos que aunque haya una oposición en ambos panoramas, hay una búsqueda por el poder y en ese sentido los paisajes se diluyen para ser uno. En esta oposición entre *nomos* y *physis* ya va apareciendo la noción de justicia para el sofista Protágoras, ésta radica en el acatamiento de las leyes hechas por el hombre, y a su vez todos son partícipes de la ley porque todos están inmersos en la ciudad. El comentario de Cassin es bastante esclarecedor al tomar distancia de la lectura platónica, en donde el acatamiento de la ley es gracias al *aidos*: el hecho de ser visto es lo que genera pudor en los demás. Teniendo este distintivo de la concepción de justicia para Protágoras

²⁵ Por ejemplo, en *La República* dice que el mito es necesario para educar a los jóvenes (378e)

podemos ver cómo la complejidad del mito responde al refinamiento del tema de la justicia en Platón.

El mito empleado por Protágoras denota varias oposiciones con la tradición: el hombre es divino en tanto su relación con los dioses se da por el saber (el fuego), dentro de las innovaciones de Protágoras, está la mención de la política como un saber obtenido a partir del conflicto entre Zeus y Prometeo (otros autores como Esquilo²⁶ hablan de ciertos beneficios a partir del hurto del fuego, pero la política

²⁶ Hay un punto importante que nos ayuda a ver la gran innovación en el mito sofístico. Hemos ido ensayando la idea de progreso en el mito y cómo se rastrea fácilmente, sin embargo, como ya hemos apuntado anteriormente, no es algo exclusivo de los sofistas la fe en el progreso, también se halla también en los trágicos. El trágico Esquilo es un buen antecedente, pues si bien no está en el auge de una Atenas imperialista o democrática, Esquilo alcanza a ver en un próximo horizonte los cambios que devendrán en Atenas, y su obra, *Prometeo encadenado*, coquetea con ideales arcaicos —como en Hesíodo—, pero también con los cambios políticos que sufrirá Atenas a una transición democrática. Es difícil en primera instancia ver las características de Prometeo en Esquilo, ya que sólo poseemos de manera íntegra una de las tres partes de la trilogía, y para ver esa empatía de Esquilo hacia una Atenas en la que Protágoras desarrolló sus tesis, necesitaríamos ver una de las obras que no poseemos a saber, el *Prometeo Liberado*.

En el *Prometeo encadenado* tenemos a un personaje que posee una habilidad profética que incluso el mismo Zeus teme. Éste envía a Hermes a averiguar qué sabe Prometeo en relación al futuro del padre de los dioses (335). Este importantísimo detalle resalta una cosa, un cambio de régimen, de orden, un cambio de gobierno (pues es Zeus quien gobierna sobre los dioses), y es Prometeo, el dios que da a los hombres el fuego, el único en prever dicho cambio. No queda claro en Esquilo si ese cambio es algo deseable, si es bueno o no, pero es patente la posibilidad de la caída del régimen de Zeus.

Otro aspecto importante es que Prometeo también es capaz de ver su posible liberación. Éste habla con Io y le revela que será su hijo quien lo libere y que así, ambos (Prometeo e Io) dejarán de sufrir los tormentos que Zeus había enviado sobre ellos (356-357). Este aspecto es revelador sobre la concepción de cierta tradición, porque un castigo, aparentemente eterno impuesto por Zeus, puede ser modificado, y esta modificación es patente gracias a la clarividencia de Prometeo. El texto revela mínimamente que el saber puede modificar el castigo, la pena y dolor. Este hecho es importante, porque vemos que, simpatiza con la visión de Protágoras y al mismo tiempo se opone a una tradición más arraigada.

es algo exclusivo de Protágoras) en concreto, la concepción de Protágoras es diametralmente opuesta a la de Hesíodo.

La postura de Platón es ambigua, sin embargo, bajo el contexto del *Protágoras*, el personaje cuyo nombre lleva el diálogo responde a través del mito de una manera extraordinaria, pues el mito demuestra a Sócrates que el saber político se enseña o debe de enseñarse porque no es natural y, las nociones de *aidos* y *diké* están repartidas a todos pero ello no significa que por igual, así todo ciudadano tiene acceso a estas nociones pero deben de aleccionarse. Platón muestra una aprobación a la propuesta protagórica, mas podemos ver que aunque haya un equiparamiento con el pensamiento de Protágoras, casualmente Platón simpatiza con una visión similar a la de Hesíodo y por ende cuestiona los encantos del progreso.

Será necesario analizar otro mito en Platón para clarificar aún más su postura, sin embargo, gracias a Friedländer podemos acercarnos a resolver este enigma:

«En el mundo único, irrepetible e insuperable de Platón, el mito ocupa su lugar necesario [...] Pero podría predecir jugando, podría ser guía del camino, podría finalmente mostrar a lo eterno encarnado en este mundo de la naturaleza y de la historia: se encuentra, pues, en el cambio algo igual. Mito es el engaño mezclado con verdad» (Friedländer, 1989: 201).

VERSIÓN MÍTICA DE GIGES: INVISIBILIDAD COMO PROBLEMA Y SOLUCIÓN AL ASCENSO TIRÁNICO

El presente capítulo aborda las narraciones del rey Giges. Tenemos dos versiones: la de Platón que coquetea con el mito y la de Heródoto; considerada una versión mucho más verosímil. Al comparar ambas versiones van saliendo matices y detalles importantes para nuestra investigación, ya que en la implementación del mito sale a la luz una oposición, esta vez será entre las cosas que no se ven y las que sí se ven, entre lo invisible y lo visible. El empleo del mito, conlleva a consecuencias y concepciones distintas entre ambas versiones. La diferencia en este capítulo es que ahora tenemos un Sócrates que tematiza la educación y una educación a base de mitos.

La composición del presente capítulo es la siguiente: Giges el tirano piadoso; Giges el tirano perfecto y Sócrates y la nueva mitología. En el primer apartado analizaremos la visión histórica de Giges, en la cual Heródoto parece sólo exponer el desarrollo de los reinados en Lidia, sin embargo, su relato denota la parte tiránica de los reyes; tanto la de Candules como la de Giges. También veremos que en Heródoto las cosas que se ven (lo público) y las que no se ven (los sucesos ocultos) juegan un papel indispensable para la comprensión de la ley: ésta debe hacerse siempre patente, debe ser visible para que un reinado se mantenga estable; mientras que los deseos personales, la parte tiránica de un rey, deben permanecer siempre

ocultos. Para que el tirano pueda subsistir no debe violentar las leyes, al contrario, su estabilidad y permanencia en el poder dependen en gran medida del acatamiento de éstas. Para esta versión sólo será necesario analizar el libro I de *Historia* del capítulo ocho al catorce.

En el segundo apartado analizaremos la versión de Glaucón (359d-360d), la cual se halla en el libro II de *La República*. Para este estudio debemos tener presente que Glaucón hará una defensa de la injusticia perfecta y lo que inmediatamente notaremos es que hay un sinnúmero de inversiones: en la versión de Heródoto, Gíges es obligado a cometer injusticias, mientras que en esta versión no, Gíges es un soldado de confianza en la primera versión; en la segunda, puede ser cualquiera. El Gíges de Heródoto llega a someterse a las leyes, en la versión de Glaucón hace lo que le place.

Dentro de la defensa por la injusticia notamos que astutamente Glaucón alude a lo que la gente cree, es decir, que él sólo va a denotar lo que comúnmente es bien aceptado, a saber, más vale ser injusto que justo (*La República*, 358c-d). Es indispensable tener presente este hecho para las conclusiones, pues tradición-creencia y mito están entrelazados en la defensa que hace Glaucón. La oposición se hace más evidente y para entenderla es menester atender de nueva cuenta el juego que hace Platón, entre lo visible y lo invisible, ya que aquí hay otra inversión; pues el Gíges de Glaucón no necesita de las buenas costumbres, es un tirano absoluto todo poderoso, por lo que las normas aquí parecen no tener una figura de autoridad.

Ante el gran discurso y la versión mítica hechas por Glaucón cabe preguntarse si éste es consciente de lo que acaba de hacer: rehacer el relato de Heródoto hasta tal punto de presentarlo como un mito. El cuestionamiento es pertinente en la medida en que Glaucón utiliza su versión como una prueba o un fundamento de lo que dice y acepta una creencia que, mezclada con fantasía, toma por verdadera y válida para todos. Por ello, es muy importante contraponerlo con la figura de Sócrates, ya que al analizar la propuesta mítica de Sócrates se manifiestan aspectos que se oponen con la concepción de Glaucón.

Finalmente, en el tercer apartado analizamos la propuesta de Sócrates y tenemos el cuestionamiento hecho por Glaucón y Adimanto. Sócrates propone la construcción por palabras de una ciudad justa, cómo se hace justa y cómo devendría en injusta. Nos enfrentamos a uno de los pasajes más célebres de *La República*: la expulsión de los poetas (376e-383b). Esta parte es esclarecedora respecto a la postura que tiene Platón en relación con el mito, porque las cuestiones centrales de este pasaje son ver la relación entre mito y tradición: si Sócrates está de acuerdo con ésta y por qué, si todos son capaces de ver lo alegórico del mito y la utilidad del mismo. Estas cuestiones toman sentido al enfrentarnos a la definición de mentira verdadera y qué es una mentira útil (τὸ ψεῦδος χρήσιμον) para Platón. En este apartado se esclarece cómo el mito es una mentira verdadera (ἀληθῶς ψεῦδος) y cómo es una mentira superficial, cómo el mito es útil.

La finalidad del último apartado es denotar la diferencia entre cómo concibe el mito Glaucón y Sócrates. Si bien el hermano de Plarón no es un sofista abierta-

mente, sí defiende en el diálogo una postura sofística tiránica, y al emplear su versión mítica podríamos hallar la distinción entre cómo concibe y cuándo emplea el sofista un mito a la par que denota su concepción de justicia. Por otro lado, para ver cómo el filósofo concibe el mito, hay que fijar la atención en la propuesta socrática, que además de evidenciar las características de la versión mítica de Glaucón, al mismo tiempo propone cómo emplear el mito con otras características opuestas a las del mito sofístico.

1. Gíges el tirano piadoso

Al enfrentarnos a las dos narraciones de Gíges, la de Platón y Heródoto, notamos inmediatamente las diferencias y una analogía o comparación entre ambas es muy cuestionable, empero, debemos de enfatizar qué es lo que estas dos narraciones, además del protagonista, comparten. En la comparativa nos percatamos de que el tema de la ley²⁷ vuelve a hacerse presente, y con ello aparece la concepción de qué es lo justo.

²⁷ El tema de la ley es un tema complicado en la antigüedad. Cuando analicemos el pasaje de Heródoto, nos percataremos que no hay un término que se refiera a ley (ley escrita en su sentido positivo), sin embargo, las costumbres o los hábitos bien aceptados de una sociedad tienden a verse como parte de la ley (de una ley no escrita), por lo que en algunas partes de nuestra investigación tomaré por sinónimo, ley, regla, costumbre o norma. Ello se debe a que la distinción entre ley escrita o costumbre aún no se halla en Heródoto: «como para la relatividad del nomos, Heródoto está en camino, provee los elementos, prepara; pero no piensa en esos términos» (Romilly, 2004: 54). Asimismo, Romilly hace ver que la distinción entre ley escrita y costumbres es difícil de diluir, serán los sofistas los que hagan una mayor reflexión sobre el tema. Ya en el pensamiento de Arquélao podemos ver la sólida relación entre costumbre y ley: «lo justo y lo vergonzoso no lo son por naturaleza, sino según el nomos. Se ve hasta qué punto el lazo puede ser estrecho entre nomos que significa opinión, y nomos que luego significa costumbre, luego ley» (Romilly, 2004: 56).

La versión de Heródoto a grandes rasgos es la siguiente: Candules estaba sumamente orgulloso de la belleza de su mujer, en reiteradas ocasiones el rey alardeaba ante Gíges el tesoro que poseía, sin embargo, Candules no estaba satisfecho con el hecho de poseer una mujer bella, sino que quería demostrar la belleza de su esposa, por lo que demanda a Gíges que la vea completamente desnuda (Heródoto, I, 8). Gíges se ‘resiste’, pues dicha petición se opone a las tradiciones de la ciudad, mas Candules le expone que preparará el escenario para que no haya ningún inconveniente con la reina y que por su parte no lo habrá, además, Gíges no puede ir en contra de las órdenes del rey. Gíges logra ver a la reina, mas ésta se ha percatado de la presencia de aquél y al día siguiente lo hace traer. La reina pone en un dilema a Gíges; éste tiene dos opciones: mata a Candules y se hace rey junto con ella, o bien, deberá morir por ir en contra de las costumbres de la ciudad, pues ha visto desnuda a una mujer (Heródoto, I, 9). Gíges opta por vivir, mata a Candules y se hace rey. Evidentemente hay una oposición a la legitimidad del trono de Gíges, pero otros apoyan el nuevo reinado porque el oráculo así lo dice y, después de toda esta estrambótica situación, Gíges es un rey aparentemente piadoso, ya que siempre está atento a los dotes de los dioses (Heródoto, I, 14).

Siguiendo el orden de la narración, van apareciendo pequeños detalles a los que debemos prestar atención, y lo primero que vemos es el temperamento de Candules: su exacerbado deseo de reconocimiento, en tanto que sabe que su mujer es bella, mas lo que busca es el reconocimiento de alguien, el reconocimiento de que

él posee a una mujer bella. Consideramos pertinente detenerse a reflexionar brevemente el carácter de Candules pese a que no haya una disertación explícita en Heródoto.

Candules no parece ser un rey sensato ni un rey justo, no por el hecho de haber perdido el trono o por no prever las desgracias que llegaron, sino por ir en contra de las costumbres: «hace tiempo que los hombres conformaron las reglas del decoro, reglas que debemos observar».²⁸ Ante esta advertencia hecha por Giges, Candules simplemente la ignora. Tenemos a un rey que no respeta las cosas bellas (estas costumbres) ni mucho menos fomenta el respeto de las mismas (pues lo evidencia al propiciar los medios necesarios para que Giges vea desnuda a la reina), por tanto es necesario elucidar la diferencia entre Candules y Giges, pues el relato de Heródoto denota la diferencia de cómo gobierna un rey y después el otro, y de qué depende la durabilidad del régimen de Candules en comparación con el de Giges.

El segundo aspecto que debemos tratar es el juego que hay en la narración, de lo que se ve y no se ve. Debemos recordar las palabras iniciales de Candules y por qué cree que Giges no confía en él: «porque en realidad los hombres desconfían

²⁸ Heródoto, I, 8, 4. «πάσαι δὲ τὰ καλὰ ἀνθρώποισι ἐξεύρηται, ἐκ τῶν μανθάνειν δεῖ: ἐν τοῖσι ἐν τῷδε ἐστὶ, σκοπέειν τινὰ τὰ ἐωυτοῦ. ἐγὼ δὲ πείθομαι ἐκείνην εἶναι πασέων γυναικῶν καλλίστην, καὶ σέο δέομαι μὴ δέεσθαι ἀνόμων». La traducción de Schrader (2015) introduce el término ‘regla’, si bien en el griego no aparece como tal algún término como *nomos* el sustantivo plural (de las cosas bellas), mas la obligatoriedad dada por *μανθάνειν δεῖ* (es necesario aprender), permite inferir en el contexto términos como ley, norma o regla. Soy consciente de este matiz en el griego, pero dado este contexto, podemos deducir que Heródoto alude a las cosas que propiamente se deben de aprender. El énfasis es mío.

más de sus oídos que de sus ojos» (Heródoto, I, 8, 2-3). Con estas palabras Heródoto dirige nuestra atención a las cosas que sí son vistas y las que no, *grosso modo*, conforme al relato, los actos que no son vistos son los crímenes hechos y solicitados por los reyes: Candules solicita a Giges ver desnuda a la reina —nadie ve ni sabe de la solicitud más que el guardia—; la conspiración hecha por la reina, pues ella solicita a Giges matar a Candules —nadie sabe de esta demanda—. En esta versión Giges sí es visto por la reina y este hecho tiene consecuencias importantes. Ahora bien, ¿qué actos sí son vistos? El acatamiento de las órdenes del rey y el seguimiento de las buenas costumbres.

Que las buenas costumbres sean llevadas a cabo implica que tienen un papel importantísimo en Heródoto, al final de la narración vemos que «por su parte, Giges, una vez en el trono, envió a Delfos cuantiosas ofrendas, pues la mayoría de las ofrendas de plata que hay en Delfos son suyas; y, además de la plata, ofrendó gran cantidad de objetos de oro» (Heródoto, I, 14, 1-2). Así, lo que señala Heródoto es el seguimiento o acatamiento de una costumbre de lo que propiamente se debe de aprender²⁹; la ley, norma o costumbre. Hacer público el seguimiento de éstas tiene consecuencias favorables, mientras que la violación de aquéllas en privado, también pueden ser consecuencias favorables, con riesgo de caer en la ruina, como Candules.

Giges parece ser un buen gobernante porque públicamente acata las costumbres —hecho que se constata por el agradecimiento al oráculo de Delfos—; Candules

²⁹ Ver *supra*.

públicamente es un rey deficiente pues no hace lo que es propio y es incapaz de ocultar sus deseos, en tanto que la diferencia radical entre Giges y Candules es que uno no supo ocultar mejor las cosas y el otro sí. Candules hubiese tenido éxito si Giges no hubiese sido descubierto por la reina, mas su deseo de reconocimiento quedó descubierto tanto por la reina como por Giges.

La narración de Heródoto es reveladora en dos sentidos: las cosas que deben verse son las cosas bellas (τὰ καλὰ I, 8, 4), las costumbres hechas por los hombres, pues el cumplimiento de éstas parece ser garantía de un reinado estable, pero; por otro lado, los crímenes no son perceptibles y ello no significa que no se hagan, en dado caso, deben de quedar suficientemente ocultos. Sobre este punto es importante analizar la contraposición de las bellas costumbres con la belleza de la reina, hay una relación muy estrecha y que da sentido a la destrucción del reinado de Candules.

Candules reconoce la belleza de su esposa y se empeña en mostrarla a Giges, pero este hecho dramatizado puede leerse como si el rey quisiera mostrar que esa belleza le pertenece, es decir, la admiración de la belleza de su esposa pasa a segundo plano y lo que quiere es evidenciar que dicha belleza le pertenece a él y a nadie más; en definitiva, no podemos decir que la actitud de Candules sea loable. Por otro lado, tenemos la figura de la reina bella, pero que además es consciente de las reglas del decoro, las cuales han sido traspasadas por su esposo. Podríamos relacionar la belleza de la reina con la de las reglas del decoro; así, Candules al extralimitarse, ha atentado contra las reglas del decoro, por ende, serán éstas las

que acaben con su reinado. No es una vendetta lo que quiere representar Heródotο, son las bellas costumbres, representadas por la reina, las que exigen la muerte de Candules, es ahí donde radica la verdadera belleza de la reina, es decir, en el acatamiento de las buenas costumbres y las consecuencias de no seguirlas.

Otro punto que resalta es que ambos reyes tienen una parte tiránica; por un lado, Candules no ve los límites de sus deseos, por el otro, Giges sabe que la manera de obtener el reino es de manera ilegítima, y por ende, injusta. Candules es rey por herencia mientras que Giges es rey por astucia³⁰, por lo que nos hallamos nuevamente en una dicotomía: primero, tenemos a Candules que no sigue las costumbres y, ante su afán de reconocimiento, pierde el trono; segundo, tenemos a un Giges (tirano disfrazado de rey), el cual genera un reinado más estable porque en apariencia se apega a ciertas costumbres y sus injusticias han quedado veladas por el plan hecho por la reina. El primero no se esfuerza por ocultar su desobediencia a lo establecido, mientras que Giges sabe que no puede dar rienda suelta a su voluntad, aunque haya obtenido el reino de manera injusta; sigue las indicaciones de la reina.

³⁰ Es importante puntualizar que podría interpretarse a Giges como un tirano más que rey, de hecho un artículo sumamente interesante de Labarbe explica que Giges es considerado como el primer tirano (Cfr. Labarbe Jules. (1971). Empero en Heródotο Giges es referido como rey y también como tirano: ἔσχε δὲ τὴν βασιληίην καὶ ἐκρατύθη ἐκ τοῦ ἐν Δελφοῖσι χρηστηρίου. ὡς γὰρ δὴ οἱ Λυδοὶ δεινὸν ἐποιεῦντο τὸ Κανδαύλεω πάθος καὶ ἐν ὄπλοισι ἦσαν, συνέβησαν ἐς τὸ αὐτὸ οἱ τε τοῦ Γύγεω στασιῶται καὶ οἱ λοιποὶ Λυδοί, ἦν μὲν τὸ χρηστήριον ἀνέλη μιν βασιλέα εἶναι Λυδῶν, τὸν δὲ βασιλεύειν, ἦν δὲ μὴ, ἀποδοῦναι ὀπίσω ἐς Ἡρακλείδας τὴν ἀρχήν. ἀνεῖλε τε δὴ τὸ χρηστήριον καὶ ἐβασίλευσε οὕτω Γύγης. τοσόνδε μὲντοι εἶπε Πυθίη, ὡς Ἡρακλείδῃσι τίσις ἦξει ἐς τὸν πέμπτον ἀπόγονον Γύγεω. τούτουτοῦ ἔπειτα Λυδοὶ τε καὶ οἱ βασιλεῖς αὐτῶν λόγον οὐδένα ἐποιεῦντο, πρὶν δὴ ἐπετελέσθη (Cfr. Heródotο 1.13.1-2), y en (1.14.1) τὴν μὲν δὴ τυραννίδα οὕτω ἔσχον οἱ Μερμνάδαι τοὺς Ἡρακλείδας ἀπελόμενοι, Γύγης δὲ τυραννεύσας ἀπέπεμψε ἀναθήματα ἐς Δελφοὺς οὐκ ὀλίγα[...]

En esta oposición hay un refinamiento: el gobernante debe aparentar ser justo por —el acatamiento a las costumbres— aunque la permanencia de su gobierno pueda estar sustentada en la injusticia. Este señalamiento es de vital importancia, porque esta oposición y refinamiento son el centro de discusión en la versión mítica de Glaucón, también notemos que en el planteamiento mítico a analizar subirá de nivel, pues en el primer capítulo tenemos el mito de Prometeo de Protágoras, el cual apuesta por las *nomoi*; las costumbres hechas por los hombres no son un problema, en cambio, el planteamiento de Glaucón las éstas no garantizan la justicia sino la apariencia de ésta.

Antes de entrar en la versión de Glaucón notemos que, si bien Heródoto no expresa explícitamente su juicio en la relación entre Giges y Candules, evidencia que ambos reyes poseen una parte tiránica; entendiendo por actitud tiránica el hecho de que ambos personajes atienden a sus intereses personales, a ambos les queda claro que sus acciones no son benéficas para el reino. Heródoto hace patente que Giges tiene el control del reino, empero, no queda claro si es por su astuta injusticia que en comparación con Candules es completamente eficiente y que aquél no supo llevarla a cabo. No cabe duda que en la narración de Heródoto Giges tuvo que apegarse a las costumbres establecidas ya estando en el poder, Heródoto no menciona si después del hurto del trono el reinado de Giges fue inestable³¹. Que Glaucón haya retomado o haga alusión a Giges es un hecho interesante, pues en cierta medida se opone a la versión narrada por él; Glaucón hará una defensa

³¹Cfr. Heródoto I, 91, 1, donde Cresos ha expiado la culpa de su cuarto ascendiente, asimismo hay un artículo interesante que aborda una posible respuesta de Heródoto a Platón, y es que en las generaciones futuras se pagará la injusticia de Giges a través de los futuros hijos (Schubert,1997: 255-260).

de la injusticia, y la versión de Heródoto apunta a que el hombre injusto y poderoso no es omnipotente, pues debe de apegarse a las leyes de la ciudad, y que incluso, necesita de éstas, ¿el hombre injusto de Glaucón necesita leyes?

2. Giges, el tirano perfecto

Al atender la versión de Glaucón nos percatamos de múltiples diferencias en relación con la versión de Heródoto, ya que ésta posee una lógica verosímil, mientras que la versión platónica se presenta fantástica y dotada de una serie de eventos afortunados para Giges. La narración de Glaucón se halla en un orden de discurso diferente, pues si bien la trama no se anuncia como un mito, Glaucón eleva su versión a un nivel mítico: «Asombrado al ver esto, descendió al abismo y halló, entre otras maravillas que narran los mitos» (359 d-c).

La versión de Glaucón es la siguiente: tenemos a un pastor cualquiera llamado Giges; un día sobreviene una gran tormenta y un terremoto. Estos hechos azarosos permitieron acceder a Giges a un abismo y ahí halló un caballo de bronce hueco con ventanas, gracias a éstas pudo visualizar que adentro del caballo se hallaba un cadáver —cuyo tamaño era inusual— el cual poseía un anillo. El pastor descubre que el anillo le permite volverse invisible, si lo gira hacia adentro se torna invisible y si lo gira al exterior visible. Giges maquila todo un plan para apropiarse del reino: entrar como informante, seducir a la reina y juntos matar al rey para gobernar. (359d-360c).

En la versión de Glaucón Giges resulta ser un simple pastor, hecho que contrasta con la versión de Heródoto; Giges pertenecía a la guardia real y en cuestiones

de combate y estrategia no era un cualquiera, por otro lado; ocurre un hecho extraordinario: un día se manifiestan ciertos fenómenos naturales que le permiten acceder a un lugar increíble, casi mítico (pues se hace alusión a una época inmemorial), halla el cadáver cuya estatura es sobrehumana y el cual posee un anillo mágico. Hasta aquí vemos que el ascenso de Giges al poder es gracias a la suerte y al azar, no hay alguna condición o causa lógico-racional que propiciara su ascenso al poder. La diferencia inmediata en esta versión es que el crimen de Giges surge por iniciativa propia, mientras que el Giges de Heródoto es obligado a cometer los crímenes por ambos reyes; la reina sería otra víctima en la versión de Glaucón, pues es seducida con vistas a una utilidad.

¿Qué pretende mostrar Glaucón con su versión mítica? Con esta versión nos percatamos de que Giges es un tirano a rienda suelta (es el perfecto injusto, *cfr.*361a), dado que en la versión de Heródoto Giges muestra su moderación al dar dotes a los dioses y en la versión de Glaucón se hace omisión a una actitud ‘piadosa’ por parte de Giges.

Para poder entender mejor la versión de Glaucón, es necesario atender el contexto que precede la versión mítica. Recordemos que Sócrates ha tenido un gran debate con Trasímaco sobre qué es la justicia y salió victorioso de dicho debate, sin embargo, Glaucón no está del todo satisfecho, por lo que decide hacer algunos cuestionamientos a Sócrates.

Glaucón comienza por solicitar a Sócrates que le diga cuál es el lugar de los bienes al que corresponde la justicia:

- a) Los que deseamos por sí mismo mas no por sus consecuencias (357b).
- b) Los que deseamos por sí mismos y por lo que generan (357c).
- c) Los que no deseamos por sí mismos sino por sus consecuencias (357d).

Sócrates opta por los bienes que deseamos por sí y por lo que generan (357b-358a). Después de la respuesta de Sócrates, Glaucón hará una apología de la injusticia³², primero; comienza diciendo que «por naturaleza es bueno cometer injusticia, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno de cometerlas» (358e). Con esta alusión vemos cuál es la postura de Glaucón respecto a Gíges y cómo se resignifica la historia de Gíges³³.

El argumento de qué es lo justo se desarrolla de la siguiente manera: a partir de la experiencia de la injusticia; dado que los hombres la experimentan, se crean leyes convencionales para no padecer ni hacer injusticia, y lo que prescribe la ley es a lo que se le llama 'justo'. Lo justo es un intermedio entre cometer injusticia sin castigo y lo peor, no poder desquitarse cuando se es víctima de una injusticia. De lo anterior se deduce que la justicia sólo se desea por la impotencia de cometer injusticias mas no porque sea algo deseable o preferible (359a-b) y es lo que da el sustento a la versión mítica de Gíges.

³² Hay un hecho peculiar, Glaucón marca que no es su opinión propiamente sino la del vulgo, por lo que dirá una opinión aceptada comúnmente por la mayoría, aunque Platón lo dibuja indeciso y dudoso. Lo peculiar de esta escena es que, aunque no es su opinión la conoce muy bien y la explica con maestría, por eso es capaz de retomar el debate con Sócrates.

³³ No debemos dejar de lado el hecho de que Glaucón hace esta defensa de la injusticia porque considera que Sócrates ha refutado fácilmente a Trasímaco, por lo que podemos ver esta defensa de Glaucón como una extensión del pensamiento de este sofista.

Ambas versiones de Giges dan cuenta del juego entre lo visible y lo invisible. Seguir las leyes sólo sirve para ocultar la injusticia. Esta dualidad, por decirlo de alguna manera, la vemos claramente en la narración de Glaucón: Giges —o cualquier hombre— desea por naturaleza ser injusto y Giges no está obligado por nada ni por nadie (actúa deliberadamente); aún en la versión de Heródoto hallamos una proposición similar, Giges en el fondo ha cometido injusticia al ver a la reina y al robar el reino, pero las leyes que ha seguido públicamente le han servido como antifaz presentándose como un rey justo cuando en realidad su justicia está respaldada por la injusticia. Debemos tener en cuenta que con el argumento de Glaucón, el cual es una extensión y defensa del argumento inicial de Trasímaco³⁴, Giges es injusto porque tiene el poder para hacerlo, por otro lado; el Giges de Heródoto no es todo poderoso porque debe aparentar ser justo al seguir las leyes ¿por qué? En ambas versiones se denota que Giges debe de aparentar para no sufrir ningún tipo de castigo, sea con un anillo mágico o con leyes. El acatamiento de aquéllas paradójicamente, propicia que las convenciones no permitan distinguir al lobo disfrazado de oveja.

Una cuestión fundamental a reflexionar es si Glaucón es consciente de su empleo mítico, si realmente ve su narración como un mito. Es evidente que la versión de Glaucón posee su originalidad frente a la de Heródoto y que coquetea con la

³⁴ Recordemos que en 358b Glaucón señala que Trasímaco ha quedado encantado por Sócrates, por lo que Glaucón retomará el argumento de Trasímaco y expondrá qué es lo que se dice que es la justicia y su origen.

fantasía, pues vemos los hechos extraordinarios, sobrenaturales y mágicos que ocurren, empero, no descuidemos que Glaucón usa dicho relato para apoyar su tesis, tesis que representa al injusto. Glaucón se apoya de esta versión como si fuese un argumento o una demostración, porque si bien el relato es ilustrativo, ello no demuestra que la naturaleza humana radique en el egoísmo o la satisfacción personal —como el personaje Giges—, por lo tanto, siguiendo la secuencia del diálogo, parecería que Glaucón no denota la diferencia sustancial entre su relato y sus argumentos.

Para poder atender a la cuestión del nivel de conciencia de Glaucón al emplear el mito, es pertinente contrastar la respuesta que da Sócrates después de la intervención de Adimanto (362d), pero antes debemos remarcar aún más la relación entre visibilidad-invisibilidad y tiranía:

«Y allí, el ha claramente delimitado su peligro: la tiranía es originalmente invisible. Ella toma primero la forma del hombre providencial, llamado para salvar a la ciudad de la amenaza del desorden. Su invisibilidad reside en su legalidad» (Sylvain, 2001: 152)³⁵

El comentario de Sylvain me parece esclarecedor. En ambas versiones (Glaucón y Heródoto) las cosas que se ocultan y las que no son las que dictaminan el destino de la corona. Heródoto muestra que lo que se oculta es la comodidad del tirano frente a las leyes, para que el tirano sea efectivo (no un tirano deficiente como

³⁵La traducción es mía. «Et par là, il a nettement délimité son danger : la tyrannie est originellement invisible. Elle prend d'abord la forme de l'homme providentiel, appelé pour sauver la cité de la menace du désordre. Son invisibilité réside dans sa légalité » (Sylvain, 2001: 152)

Candules) debe pasar desapercibido, para ello Gíges se basa en las costumbres para mantenerse en el poder. Sabemos el problema de fondo: el tirano necesita de la legalidad, pero legalidad no es sinónimo de justicia para Platón y la justicia no será algo que necesariamente tenga que verse. En el caso de Glaucón queda claro que la tiranía debe quedar oculta, no se puede ver la naturaleza del individuo a ciencia cierta y es aún más difícil de rastrear que en Heródoto.

Por otro lado, debemos de recordar que Glaucón no parece tomar postura, sino que él simplemente va a decir lo que ha escuchado: «y primeramente te diré qué es lo que se dice que es la justicia» (358b-c) Y más adelante agrega «Se dice, en efecto, que por naturaleza es bueno cometer injusticias[...]».³⁶ Hasta este momento no tenemos muchos indicios para decir que Glaucón es consciente de haber ‘mitologizado’, pero lo que sí queda patente es que sí asimila la creencia de que la injusticia es natural en el hombre. Más adelante al analizar la figura de Sócrates, podremos ver si Glaucón es consciente o no de haber hecho un mito, pero si aceptamos que no, se desprende la consecuencia de que el pensamiento sofístico³⁷ no ve la relevancia e importancia de hacer mitos³⁸, pero si Glaucón es consciente de que ha

³⁶ Platón, *La República*, 358e(πεφυκέναι γὰρ δὴ φασιν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν, πλεονὶ δὲ κακῷ ὑπερβάλλειν τὸ ἀδικεῖσθαι ἢ ἀγαθῷ τὸ ἀδικεῖν, ὥστ' ἐπειδὰν ἀλλήλους ἀδικῶσι τε καὶ ἀδικῶνται καὶ ἀμφοτέρων γεύονται, τοῖς μὴ δυναμένοις τὸ). Si bien ἀγαθόν puede traducirse como ‘bueno’, este término puede tener otras acepciones como: útil, provechoso o benéfico. En cualquier caso, Glaucón hace una apuesta por una vida de injusticia, sea por provecho o utilidad, porque sea algo bueno.

³⁷ Entendiendo que Glaucón defiende una posición sofística fácil de hallar en otros sofistas y que hace un intento por defender a Trasímaco.

³⁸ Este hecho puede contrastarse al ver qué actitudes muestran los sofistas como Protágoras, Critias, Antífonte e incluso Calicles.

mitologizado, entonces el mito se vuelve una herramienta para reforzar su argumento.

Para poder ver si Glaucón es consciente de su empleo mitológico será necesario contraponer su discurso con el de Sócrates, porque debemos recordar que Glaucón y Adimanto han demandado a Sócrates la demostración de la supremacía del justo sobre el injusto. Si bien la intervención de Adimanto es importante y significativa no nos detendremos a analizarla puntualmente, sólo en algunas ocasiones se precisará de ser necesario, recordemos que ambos hermanos (Glaucón y Adimanto) ponen de contexto a dos hombres: el injusto y justo perfectos (368c), por lo que Sócrates debe hablar sobre qué es la justicia y las ventajas de ésta. Ante las exigencias de los hermanos, Sócrates les propone:

Quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, del mismo inspeccionaremos también cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño.

—Me parece que hablas correctamente —expresó Adimanto.

—En tal caso —proseguí—, si contempláramos en teoría³⁹ un Estado que nace, ¿no veríamos también la justicia e injusticia que nacen en él? (369a).

³⁹ En la traducción al castellano se traduce en teoría por lo que en griego aparece como λόγῳ (εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ). Me parece que aquí el griego tiene un énfasis importante que la traducción pierde, y es que contemplar una ciudad hecha o construida por la palabra o el discurso, difiere de lo que propiamente han pedido Glaucón y Adimanto, Sócrates les dará una construcción cuya base es el discurso o argumento, por otro lado; notemos que éstos en defensa por la injusticia, se basaron en creencias (lo que se ha escuchado, lo que se dice) y con este ligero matiz vamos viendo la diferencia que hay entre cómo implementó el mito Glaucón y el cómo concibe la implementación del mito Sócrates. Mínimamente el filósofo renuncia a su tradición, mientras que el sofista se apegó a ella. Más adelante se irá respaldando este punto.

3. Sócrates y el abandono de la mitología tradicional

En el libro II de *La República* hallamos la famosa expulsión de los poetas por parte de Platón, siendo esto objeto de crítica y generando una gran polémica al desechar la poesía de la polis justa, empero, no olvidemos que antes de esta expulsión Sócrates va encaminando la educación de los guardianes; aspecto que se descuida y que debemos entender la razón por la que Sócrates expulsa la mitología tradicional y no tomarlo como una mera arbitrariedad.

Para nuestra empresa debemos notar una cosa muy importante: Sócrates desecha una tradición mas no el mito. Renunciar a cierta tradición cobra sentido si tenemos en cuenta que Glaucón y Adimanto han hecho una defensa por la injusticia y que ellos poseen cierto pensamiento arcaico, poseen la mitología tradicional, y para hacer la defensa o encomio a la justicia, Sócrates debe de erradicar cualquier señal o nota de pensamiento tiránico, mas la manera de hacerlo será con una educación mítica, por lo que el mito es tan potente para apoyar tanto una postura (es mejor ser injusto que justo) como otra (es mejor ser justo que injusto). Con este pequeño pero significativo detalle, Platón no sólo se sirve del mito como un ornamento retórico, sino que será la base de la nueva *polis* justa: «y antes de la gimnasia haremos el uso del mito». (377a).

¿Hemos de permitir que los niños escuchen con tanta facilidad mitos cualesquiera forjados por cualesquiera autores, y que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar de grandes?

De ningún modo lo permitiremos (377b).

Con la anterior referencia Sócrates denota algo muy importante, y es que parece argumentar que el mito en gran medida depende de quien lo dice, esto es, el mito cambia conforme a la persona que lo emplee y evidentemente personajes que prefieran la injusticia (como Glaucón y Adimanto) no son adecuados para ser forjadores de mitos. Continuando con una lectura lineal del pasaje, Sócrates no sólo censura a los nuevos intentos de mitos, sino a la tradición misma:

—En los mitos mayores —respondí— podremos observar también los menores. El sello, en efecto, debe ser el mismo, y han de tener el mismo efecto tanto los mayores como los menores. ¿Eres de otro parecer?

—No, pero no advierto cuáles son los que denominas mayores

—Aquellos que nos cuentan Homero y Hesíodo, y también otros poetas, pues son ellos quienes han compuesto los falsos mitos que se han narrado y aún se narran a los hombres.

—¿A qué mitos te refieres y qué es lo que censuras de ellos?

—Lo que en primer lugar hay que censurar, y más que cualquier otra cosa, es sobre todo el caso de las mentiras innobles (377c-e).

En el nivel más superficial Sócrates se opone a estos relatos por las consecuencias éticas y pedagógicas que pudiesen tener sobre la población; valores como la venganza, la guerra o la insolencia hacia los padres, son promovidos por Homero y Hesíodo. Lo sobresaliente del pasaje son dos cosas: la alusión hecha respecto a una de las características fundamentales del mito: «el niño en efecto no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es» (378d), la segunda cosa; «son ellos quienes han compuesto los falsos mitos». Si nuestra hipótesis es cierta; a saber, si Glaucón no es consciente del empleo o innovación de su discurso, entonces Sócrates apunta a que no todos son capaces de ver la parte alegórica del mito; ver a éste de manera literal sería tomarlo como una prueba. Glaucón en este punto de

La República, aún no es capaz de ver lo invisible⁴⁰. Para el segundo aspecto que sobresale de la referencia, cabría preguntarse si hay verdaderos mitos, es decir, ¿por qué los mitos de Hesíodo y Homero son considerados ‘falsos’? Es pertinente tener presente esta cuestión, ya que podría indicar que para Platón hay mitos ‘verdaderos’⁴¹.

Sócrates no sólo se opone al contenido del mito, sino que señala indirectamente el hecho de que no todos son capaces de ver lo alegórico⁴². Puede ser que Platón intente señalar que el filósofo puede ver lo alegórico y los demás no. La propuesta socrática respecto al mito va encaminada de la siguiente manera: «debe ponerse el máximo cuidado en los primeros relatos que los niños oyen, de modo que escuchen los mitos más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia» (378d). La pregunta sería, ¿quién compone con vistas a la excelencia?

⁴⁰ No descuidemos que en la trama de toda *La República*, Sócrates hace un esfuerzo por convencer a Glaucón de que más vale ser justo que injusto, y para ello Sócrates se servirá de una serie de recursos metafóricos y retóricos estrechamente relacionado con las cosas invisibles: las ideas, la muerte y el alma. No pretendo agotar todos estos recursos retóricos porque ello implicaría desviarnos del tema. La relación entre mito e invisibilidad se desarrollará con mayor detenimiento en el capítulo III.

⁴¹ En el capítulo tres de esta tesis veremos a qué se refiere Platón con mitos verdaderos. Parece ser que éstos son los posdialécticos.

⁴² Para entender a qué nos referimos con alegoría me remito a la explicación de Brisson: «Según la etimología, *hypónoia* es un sustantivo que corresponde al verbo *híponoeîn*, literalmente ‘ver, pensar bajo’, sencillamente distinguir un sentido escondido (profundo) bajo el sentido manifiesto (superficial) de un discurso» (Brisson, 2005: 165-166). Este detalle es importante porque indica que bajo la perspectiva platónica sólo el filósofo puede ver lo alegórico, es decir, lo que realmente subyace en las cosas es lo que se oculta, lo invisible. Es por ello, que en el capítulo tres enfatizamos sobre la inversión que hace Platón en el mito.

Dado este pequeño matiz, se ve que para la formación del Estado justo, también se denota la importancia o la necesidad de la educación mítica. Decir que la educación mítica es necesaria para la creación del nuevo Estado no responde a la ambigüedad de por qué Platón emplea el mito; Sócrates aclara que censurar el contenido de los mitos es lo primero en la nueva educación. La ambigüedad crece porque Sócrates censura todos los mitos tradicionales y les atribuye un carácter de falsedad (por injuriar a la divinidad). Dejando de lado las relaciones lógicas y argumentativas entre Sócrates y Adimanto, es menester ver el carácter de utilidad que tiene el mito:

En cuanto a la mentira expresada en palabras, ¿cuándo y a quién es útil para no merecer ser odiosa? ¿No se volverá útil, tal como un remedio que se emplea preventivamente, frente a los enemigos, y también cuando los amigos intentan hacer algo malo, por un arranque de locura o insensatez? Y también en la composición de los mitos de que acabamos de hablar, ¿no tornamos a la mentira útil cuando, por desconocer hasta qué punto son ciertos los hechos de la antigüedad, la asimilamos lo más posible a la verdad? (382c-d).

Con este pasaje se entrevé por qué Platón emplea y hace alusión a los mitos, no lo hace con el fin de engañar, sino para hacer más asequibles ciertos temas a los cuales tenemos difícil acceso. La aguda crítica de Platón es que el mito tradicional y mal empleado devenga en una mentira verdadera, la cual es: «la ignorancia en el alma de quien está engañado» (382b-c).

Parece que en Platón la mentira tiene mayor nivel de importancia si se halla en el alma; no pretendo agotar esta idea aquí, pero en el mismo pasaje podemos percatarnos de la diferencia que hay entre una mentira en el alma y otra que se encuentra de manera más superficial: «porque la mentira expresada en palabras es

sólo una imitación de lo que afecta al alma, es una imagen que surge posteriormente, pero no una mentira absolutamente pura» (382a). Tendríamos que preguntarnos si el mito se identifica con mentiras que se producen en el alma o mentiras que sólo están en las palabras, o ambas, pues si el mito es una mentira superficial parece extraño que Sócrates le dé primacía en la educación, por otro lado; si el mito es una mentira en el alma, se entendería su poder de alcance y por qué la necesidad de una reforma para aquél y al mismo tiempo; si el mito se localiza en las mentiras que yacen en el alma, el riesgo al usar el mito es sumamente alto. Es evidente que Platón asume el riesgo.

Para poder responder a las cuestiones precedentes y hallar al mito y sus consecuencias no debemos desatender el proyecto de Platón, a saber, la construcción de esta ciudad hecha por la palabra (369a) y que pretende que sea realmente justa. La propuesta de Sócrates en *La República* consiste en que aquel que sabe debe de decir los mitos; este personaje debe de ser filósofo o el filósofo rey (no debe ser cualquiera el que lo diga(477b). Ahora bien, ello presupone que en efecto el filósofo conoce la verdad y está más cerca de ésta, y por ende hallará la manera de disfrazarla. Con este matiz nosotros podríamos identificar que el mito aquí es una mentira en palabras, no es mentira en el alma para aquel que lo narra, pues sabe que la base de éste es la verdad. Esto explica la actividad de hacer los mitos y ahí podemos ver cómo la narración mítica es mentira en palabras y no mentira en el alma del filósofo, empero, el mito visto desde una parte pasiva se invierte; éste en palabras es visto como una verdad, no es un discurso que se presente como falso para el que lo escucha, y este discurso al llegar al oyente se genera una mentira verdadera,

porque el mito se instala en el alma como verdad, aunque no lo sea. Analizando la relación pasiva del discurso mítico, entendemos aún más la crítica que hace Sócrates a la tradición de la poesía: los poetas no se cuestionaban si en efecto ellos decían la verdad, lo asumían sin más, tampoco eran conscientes de que daban ‘mentiras’ y educaban realmente con éstas. El mito filosófico da una inversión, porque cuestiona a la tradición (pese a que se sirve de ésta), busca la verdad y la maquilla a través de los mitos para implantar esta mentira ‘híbrida’⁴³ al que lo escuche.

Aunque sea un discurso inverificable, el mito constituye el medio por el cual se comunica el saber de base compartido por todos los miembros de una colectividad, asegurando su transmisión de generación en generación. Y aunque no comparta el carácter de necesidad del discurso argumentativo, el relato en que consiste el mito no constituye en absoluto un instrumento privilegiado para modificar el comportamiento de la parte inferior del alma humana, pudiendo presentarse esta acción como extraordinaria, a la manera de que producen encantamiento y hechizo, o como ordinario, a la manera de la que emplea la persuasión en general (Brisson, 157: 2005).

La alusión hecha por Brisson denota la importancia del empleo del mito. Hay defectos que se compensan con dos ventajas, primero, el mito arrastra con toda una tradición, segundo; es altamente persuasivo. Teniendo en cuenta estas dos ven-

⁴³ Si bien he explicado más arriba que el mito se instala en el alma del oyente como una auténtica mentira, el hecho de que este mito haya sido producido a partir de la verdad o próximo a la verdad tiene consecuencias importantes. Ello se ve claramente cuando en el capítulo tres donde enunciamos que el mito posee otro carácter cuando es post dialéctico. En 377a Sócrates esclarece que primero hay que educar (a los guardianes) mediante discurso falso, ello con la posibilidad de que se eduque con un discurso falso, como el mito. Al parecer esta educación sólo tendrá éxito si se implanta la mentira encubierta por el mito pero que posibilite el acceso al otro discurso, que es el verdadero.

tajas, comparémoslas entre Glaucón y Sócrates para por fin ver si el hermano de Platón es consciente de que mitologiza o no. Éste no se basa propiamente en un mito, su relato se basa en un relato que se halla en Heródoto, o al menos reposa en una tradición, y por las alusiones ya mencionadas, él va a hacer una defensa de una creencia aceptada en general (ser injusto es mejor que ser justo), su relato se hace mito porque mezcla esta tesis bien aceptada con sucesos fantásticos. Empero, ¿Glaucón es consciente de lo que hace? Glaucón inicia su apología por la injusticia: «primeramente te diré qué es lo que se dice que es la justicia y de dónde se ha originado» (358c-d). Es notorio que el sustento de Glaucón radica en lo que se rumora, o lo que es convencionalmente aceptado, pero al menos para Sócrates, quien representa al filósofo, no significa que de hecho sea así. Glaucón acepta una creencia sobre el origen y la concepción de justicia, asimismo, el cómo se concibe la justicia tiene el presupuesto de aceptar la naturaleza o la esencia de la justicia: «Se dice, en efecto, que es por naturaleza bueno cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno en cometerlas» (358e). De nueva cuenta Glaucón se basa en una creencia arraigada la cual supone la concepción de justicia ‘por naturaleza’. Sobre este punto resalta el hecho de que Sócrates, en la construcción de la *polis* justa, no recurrirá a ese famoso ‘se dice que’ y tendríamos que percatarnos cuál sería el punto de construcción del mito filosófico según Platón.

Otro punto importante es que el empleo del mito de Glaucón no fue eficiente para Sócrates. Es evidente que el mito de Glaucón es sumamente persuasivo; tanto para el lector como para Trasímaco y sus compañeros. Este hecho es importante,

ya que Glaucón postula algo ya aceptado, por lo que la persuasión es innecesaria para Trasímaco y los que estén de acuerdo con la tesis de la primacía de la injusticia. Si tomamos cierta distancia del diálogo, Platón muestra que estos sofistas no necesitan ser persuadidos de dicha tesis, a lo más el mito de Glaucón refuerza su tesis, o en otras palabras, recurrir a una versión mítica de Gíges es ornamental porque la mayoría cree —exceptuando a Sócrates— que más vale ser injusto que justo, por lo que no hay necesidad de persuadir a nadie más que Sócrates y no será persuadido como se ve a lo largo de toda *La República*.

Sin embargo, afirmar todo esto por parte de Glaucón es complicado. Efectivamente Glaucón ‘hace’ una nueva versión del mito de Gíges, y para nosotros es sumamente innovadora si se contrapone con la de Heródoto. El detalle es que esta versión mítica no sólo se basa en una narración verosímil, sino que además está cargada de una larga tradición, no sólo por la ideología que contiene el mito, pues hay múltiples símbolos característicos de la cultura griega: el caballo hecho de bronce, el hombre de estatura sobrehumana y una joya real (359d)⁴⁴, son elementos que pueden rastrearse en las narraciones míticas griegas con facilidad. Sin entrar en detalle de su significado lo que hay que enfatizar es la maestría con la que está

⁴⁴«Al conocer el contexto cultural con el que trabajó Platón, es entendible recordar con esta escena al gran caballo de Troya, como ejemplar de un caballo portador de un regalo peligroso» (Schuhl, 1947, p. 75; Philippakis, 1997, p. 35). Debe asimismo considerarse el valor de los caballos, que pueden simbolizar la condición especial del lugar subterráneo, semejante a la tumba de lujo de un hombre de una época antigua (Hansen, 1997, p. 506, nota 5; Schuhl, 1947, p. 79 ss.). Igualmente, el caballo se estima como un animal estrechamente vinculado a Poseidón (Schuhl, 1947, p. 80), caracterizado por «un poder demoníaco, fúnebre e inquietante» (Schuhl, 1947, p. 80). Higuera, 2016: 85

hecha la narración mítica: se presenta como algo completamente innovador y en realidad ‘repite’ el pensamiento de lo que muchos ya creen, por estar sustentada por una ideología, presentándose como algo innovador: el mito parece armonizar tradición e innovación.

Otro reto de carácter hermenéutico es la dificultad de distinguir el pensamiento platónico del de Glaucón. Al final es Platón quien escribe esta versión mítica y sobre el pensamiento o actividad intelectual de Glaucón poco sabemos⁴⁵. Consideramos que más que distinguir el pensamiento entre ambos hermanos vale la pena cuestionarse por qué Platón ha puesto este mito en boca de su hermano. Si aceptamos la destreza de esta narración mítica, es gracias a ésta lo que impulsa a Sócrates a construir *La República*, para poder hacer la defensa de la justicia en sí como lo ha demandado Glaucón.

Al oponer a los personajes Sócrates y Glaucón, es patente que Sócrates habla con maestría de la tradición mítica, la conoce perfectamente hasta el punto que puede señalar lo que es censurable y lo que no. Si bien Sócrates no emplea un mito como tal, lo que sí podemos ver es que sí es consciente de la importancia del empleo mítico, aunque se oponga a la tradición. Lo que propone Sócrates es revestirla y postula el mito como educación primera porque nadie hará gran reparo a los mitos por su carácter altamente persuasivo y porque se instalan en el alma. Asimismo, Glaucón es consciente del pensamiento en boga de su época, a saber, la herencia del pensamiento sofístico y hasta cierto grado lo utiliza y les reviste para

⁴⁵ Cfr. Nails Ebra, 2002: 154-156

defender su tesis, entonces ¿qué diferencia habría entre Glaucón y Sócrates, entre mito sofístico y filosófico, si ambos retoman cierta ‘tradición’? El filósofo sí puede desapegarse de la tradición. Como se ve en el libro II de *La República*, Sócrates y Adimanto dejarán de lado la poesía tradicional; sin entrar en detalles, este hecho tanto dramático como argumentativo, puede ser interpretado como el desapego o el distanciamiento que el filósofo puede hacer ante la tradición. De ser cierto que el Filósofo-Sócrates puede desapegarse de aquella, ¿qué es lo que sustenta al mito filosófico? En el caso de Glaucón hay que reconocer la influencia y el sustento que tiene el relato de Heródoto, la tradición es fundamental para su versión mítica, tal vez la propuesta mítica de Platón sea sustentar el mito con elementos más abstractos, algo que ya veremos en el capítulo III.

Para ver la diferencia del empleo del mito entre Glaucón y Sócrates, debemos de clasificar en qué nivel se halla el mito, es decir, si el mito se halla como mentira verdadera (en el alma) o una mentira que sólo radica en el nivel del lenguaje. En el caso de Glaucón, ¿él considera que su narración mítica es una mentira sólo en palabras, o bien, realmente ‘cree’ en la veracidad de su mito? Otra manera de decirlo es cuestionándose si Glaucón sabe que dice un mito y que utiliza una mentira en palabras para alcanzar otro objetivo, o bien; no hay un sustento detrás de su mito, es decir, no ve a su mito como una mentira en palabras, sino que en efecto él cree que más vale ser injusto que justo. Demostrar que Glaucón se halla en una postura u otra es realmente difícil de denotar de manera clara y distinta, empero, tenemos los hechos dramáticos dados por Platón, que pueden ayudar a deducir si

Glaucón alcanza a ver la diferencia entre mentira en el alma y mentira sólo en palabras.

Glaucón defendió la tesis de Trasímaco la cual es compartida de manera general. Lo que evidencia o señala su versión de Gíges es que cualquier hombre preferiría la injusticia que la justicia. Con este contexto ¿podríamos decir que Glaucón ve a su mito como meras mentiras para demostrar una tesis ajena a él, o bien, el mito denota que efectivamente él piensa y cree la postura que expuso mediante dicha narración? Me parece que es innegable el no aceptar que Glaucón se inclina por la postura de más vale ser injusto que justo, hasta ese momento del diálogo. También nos ayuda el intentar clasificar a Sócrates, y por lo que hemos expuesto en este último apartado es consecuente que Sócrates sea el que sepa distinguir la mentira en palabra y la mentira en el alma. Así éste, en tanto que es reconocedor de los dos tipos de mentira, lo hace un sabio, mientras que el que no es capaz de distinguir los tipos de mentiras es porque es un ignorante, en sentido estricto de la palabra.

Aun con la distinción de mentira útil y mentira verdadera, no había sido suficiente para saber si Glaucón era consciente del alcance de su mito, y para ello marcamos una distinción más: no es el mismo efecto el que se produce en el creador de los mitos de aquel que escucha el mito, así, Glaucón bajo la perspectiva de Sócrates, posee una mentira verdadera en el alma ‘es mejor ser injusto que justo’. Glaucón acepta la moral del mito como verdadera y cree que la tesis de la injusticia sobre la justicia es verdadera, ello bajo la perspectiva del filósofo-Sócrates, además llama la atención que sólo él se percata de la mentira que yace en el alma de Glaucón. Con toda la escenificación que hay en el libro dos de *La República*, parece que

lo que quiere indicar Platón es que sólo el filósofo es capaz de detectar este tipo de mentiras y por ello posee la autoridad para reformar la mitología.

No podemos entender por qué Platón pone dicha narración en boca de Glaucón si no se contrapone con la figura de Sócrates, y es que, todo el pensamiento de Glaucón parece consecuente con lo que dice (excepto renegar de su verdadera postura y decir que sólo expondrá dicha tesis),⁴⁶ pero para Sócrates; el cual representa el filósofo en Platón, Glaucón posee una mentira en el alma, la cual ha de ser corregida y razón por la que Sócrates hará la *polis* justa. Por lo tanto, con toda esta escenificación, desde la postura socrático-platónica, la versión mítica de Glaucón denota una mentira en su alma. El reverso de la moneda parece ser Sócrates, ya que Platón lo dibuja como juez para decir cuál es un buen mito, también para detectar mentiras superficiales y mentiras en el alma.

4. Conclusiones

El haber comparado las dos versiones de Giges nos ayuda a ver cómo las costumbres juegan un papel muy importante para los deseos tiránicos. Notemos que en relación con lo analizado en el capítulo I, la legalidad no es un fundamento suficiente para la estabilidad o justicia en la ciudad, hecho que contrasta con el mito

⁴⁶ Para ver un análisis interesante sobre el papel que juega Glaucón en esta parte de *La República* *cfr.* Nichols, 1984: 30-39

de Protágoras, pues el seguimiento de las leyes-normas no es suficiente para denotar qué es la justicia en sí misma. Por ello, Platón denota el refinamiento del argumento de Glaucón con la versión mítica.

La narración de Heródoto evidencia que el mejor tirano, aceptando que Candules y Giges muestren una actitud tiránica, es el que en apariencia sigue las costumbres. La narración de Heródoto también señala que el tirano no puede hacer lo que le plazca, debe seguir la legalidad para mantenerse en el poder. Candules pierde el poder justo por no ver los límites de sus deseos (*Cfr.* Heródoto, I, 8, 2). En general tenemos dos niveles en la narración de Heródoto: Giges toma el poder junto con la reina; mienten, traicionan y matan a Candules (*Cfr.* I,11, 2-3), pero para mantener el poder Giges se casará con la reina (metonimia de las bellas cosas) y dará los tributos correspondientes. Llama la atención que Platón apunte indirectamente al Giges histórico, ya que ello denotaría los límites de la tiranía, y ello se opone a la versión de Glaucón. El Giges de Glaucón es todo poderoso, pero sólo lo es por su anillo mágico. También recordemos el supuesto de Glaucón, a saber, que el anillo impide cualquier tipo de castigo, algo que puede ser muy objetable desde el punto de vista de Platón.

En el segundo apartado notamos que la defensa hecha por Glaucón lo es en tanto que es una creencia normalmente aceptada. Este punto muestra cómo Glaucón no separa creencia o tradición del mito: pareciera que lo que narró no fuera un mito sino una verdad ornamentada, es decir, no ve su versión mítica como mentira en palabras, antes bien; bajo la definición de mentira verdadera, denota que eso que cree la mayoría yace en el alma de Glaucón: la tesis de más vale ser injusto que

justo. Este matiz dista mucho de lo que hace Sócrates en la creación de la polis justa: se desapega de la tradición y señala que no cualquiera distingue lo que es alegórico de lo que no lo es, por ello fue insoslayable la siguiente pregunta: ¿Glaucón es consciente de lo que acaba de hacer? O en otras palabras, ¿Glaucón es capaz de ver lo alegórico?

En ese mismo apartado el tema de lo visible e invisible juega un papel fundamental para ver la distinción entre ambas narraciones, y llegamos a la conclusión de que al equiparar las narraciones de Heródoto y Glaucón las leyes se vuelven el anillo que permite al tirano hacer lo que desee. Si el tirano sabe que las leyes pueden darle la apariencia de gobernante justo, lo único que tiene que hacer es alcanzar o llegar al poder y que sus deseos queden ocultos. La versión platónica denota que el tirano se halla potencialmente en cualquier habitante, no sólo alguien cercano al rey. Con esta alusión, vemos que para Platón la reflexión de la justicia debe ser llevada más allá de la legalidad.

¿Podemos inferir qué es lo que alcanza a ver Glaucón de su propio mito? Sólo en la medida en que hacemos la comparación con Sócrates, y al denotar que éste es capaz de distinguir los dos tipos de mentira, mas todo parece indicar que Glaucón posee una mentira en el alma. Sobre este punto debemos tener claro que no se trata de demostrar si más vale ser justo o injusto; pues ello es todo el problema de discusión en *La Republica*, sino más bien ver que desde la perspectiva de Platón y Sócrates; Glaucón al estar en desacuerdo con la tesis de Trasímaco, necesariamente la versión de éste se halla bajo la categoría de mentira verdadera, no sólo en

palabras. Este punto queda más claro si volvemos a hacer una incisión entre aquel que aplica el mito y aquel que escucha el mito.

Es patente que para Sócrates el mito es importante y fundamental para la educación de la nueva *polis*, sin embargo, su oposición será en relación con el contenido de los mitos tradicionales. Si ha de emplearse el mito, lo mínimo que hay que hacer es desapegarse de la tradición para evaluar qué tan conveniente es aplicarla —cosa que no evalúa Glaucón—. Sócrates arguye que el mito debe emplearse con miras a la excelencia, ¿quién es capaz de dicha tarea? Desde la perspectiva de Platón parece que sólo el filósofo, pero ¿qué es la excelencia? El saber.

Por ello, nos dimos a la tarea demostrar que Glaucón no alcanza a ver lo relevante de su versión, sus consecuencias e implementación. Sócrates señala la incapacidad de ver lo alegórico y es ahí cuando entramos al tema más complicado: la mentira y su uso. Esta idea se sustenta cuando Sócrates explica qué es una mentira verdadera y cuál es una en palabras. Sócrates considera que el mito, visto desde una mentira en palabras, podría ser benéfico si el que lo expone es consciente de que esta mentira es sólo superficial. «En cuanto a la mentira expresada en palabras [...] ¿No se volverá útil, tal como un remedio que se emplea previamente [...]?» (382c-d). Es sumamente importante este matiz, ya que si esta mentira puede fungir como un remedio, en este caso el mito⁴⁷. Bajo esta postura debemos entender que sólo el que conoce la verdad puede hacer la distinción entre una verdadera mentira

⁴⁷ «Y también en la composición de mitos de que acabamos de hablar, ¿no tornamos la mentira útil [...]?» Platón, *La República*, 382c-d

o auténtica mentira y una pseudomentira, pues si no hay como tal una verdad la distinción hecha por Sócrates no tiene sentido⁴⁸.

¿En qué nivel o qué tipo de mentira podríamos calificar al mito? La mentira verdadera es la que se encuentre en el alma y hay otra que es más ‘superficial’. El mito puede entrar en ambas, mas si llega a ser una mentira en el alma, puede ser algo realmente persuasivo.

En este apartado tenemos las siguientes afirmaciones: Sócrates sabe que hay mentiras y que éstas son útiles, pero hay que desapegarse de la tradición para que el mito sea reivindicado, Platón intenta tomar cierta distancia de una tradición. Glaucón no se desapega de su tradición porque es incapaz de ver lo alegórico.

La oposición entre ambas versiones de Gíges pone en crisis la noción de justicia basada en la legalidad. Si Glaucón con su versión mítica fue capaz de crear al tirano perfecto, Platón intentará crear un mito que hable de la justicia perfecta.

Con toda esta exposición el mito, al menos desde la postura socrática-platónica, debe tomar cierta distancia de la tradición para que la construcción e implementación del mito sean efectivas. Si el mito es sustentado con tradición puede llegar a

48 En el artículo *La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos*, LévyStone muestra que desde la perspectiva de Sócrates, sólo el que sabe puede mentir bien: «Car, si pour Hippias, elle relève du caractere et est le signe d'une mauvaise tournure de l'ame, pour Socrate, c'est une capacite qui depend du savoir». Cfr. LévyStone D, 2005: 181-214. Si bien no es mi intención analizar y agotar el *Hippias menor*, la referencia es bastante alusiva a la tesis de que el que miente mejor es el quien lo hace voluntariamente, y el que lo hace voluntariamente es porque algo sabe: «¿No ha resultado antes que los que mienten voluntariamente son mejores que los que lo hacen sin querer?» (Platón, *La República*, 871e). En relación con Glaucón es pertinente cuestionarnos si es consciente de que nos miente voluntariamente o no. Glaucón no presenta a su mito como mentira, él cree verdaderamente en la injusticia expresada en su versión mítica.

ser sumamente persuasivo, como es el caso de la narración de Glaucón; empero, todo el marco platónico propone que la construcción mítica no busca sólo la persuasión, sino el señalamiento de cosas que no son fáciles de ver.

HADES: SUSTENTO MÍTICO EN LA RETÓRICA DE PLATÓN

«El mito es siempre una exposición mezclada, como todas las exposiciones antiguas, con imágenes dirigidas a los sentidos y aderezadas para la representación, y no para el pensamiento; lo cual no indica sino la impotencia del pensamiento mismo».

Hegel

A lo largo de los dos primeros capítulos, hemos visto una estrecha relación entre *mitos* y *ethos*; en general, el mito y su relación con el comportamiento del hombre. Tanto en el primer capítulo como en el segundo, hemos llegado a cuestiones irresolubles. En el *Protágoras*, parece que el pensamiento del sofista —Protágoras— apuesta por el sentimiento de vergüenza: éste es suficiente para que el hombre obre bien dentro de una comunidad, de modo que las buenas costumbres dan la apariencia de ser necesarias para el fomento de la virtud. En el capítulo segundo, el planteamiento hecho por Glaucón es aún más refinado, visto que las leyes son insuficientes: pueden acatarse, pero en el fondo ser injusto.

En este capítulo abordaremos el mito que yace al final del diálogo *Gorgias*. La elección de dicha narración mítica se debe a que consideramos que el desenvolvimiento de este diálogo explicita cómo Platón utiliza un mito y por qué es necesario. Es decir, consideramos que el hecho de que Platón haya cerrado el *Gorgias* con este relato tiene un estrecho vínculo con todo lo tematizado en el diálogo y que el mito es capaz de condensar toda la disertación de dicho diálogo, pero de manera

más simple. Asimismo, este mito que habla del Hades responde⁴⁹ a problemas planteados en los capítulos primero y segundo, como —por ejemplo— la versión mítica del anillo de Giges, el cual cuestiona el pensamiento ético socrático; al mismo tiempo, el mito de los jueces del Hades diserta sobre la legalidad: si las leyes humanas son suficientes para hacer un buen juicio.

Es importante tener presente que estamos impedidos para agotar cada detalle que aparece en el diálogo, por lo que haremos alusión a las partes de éste que consideremos imperiosas para entender mejor el mito. Esto es menester porque, al mismo tiempo, vemos que el mito se comprende mejor al atender lo que conceptualmente éste encierra; es por ello que no podíamos ignorar ciertas partes del *Gorgias*. Por si fuera poco, y como lo hemos hecho a lo largo de toda esta investigación, consideramos pertinente contrastar los fragmentos de Critias (Aecio, I 7, 2 D.298) y Antifonte (D 38), ya que se relacionan directamente con el contenido del mito, es decir, la disertación sobre las leyes y los procesos judiciales.

Después de haber emprendido toda esta investigación, el objetivo del presente capítulo es ver cómo el mito tiene una importancia fundamental en Platón y cómo, en alguna medida, se separa del planteamiento sofístico, hallando su originalidad y disipando la ambigua postura que tiene Platón sobre los mitos.

⁴⁹ Podría ser problemático el hecho de que, en una secuencia lineal, *La República* es posterior al *Gorgias*; sin embargo, ello atiende a la temporalidad en la que fueron escritos y no al tiempo interno de los diálogos, es decir, a la secuencia ficcional que hay en cada diálogo. Nails denota que *La República*, *Timeo*, *Critias* y *Gorgias* son diálogos difíciles de rastrear en el orden dramático, por lo que consideramos que la relación de los temas de los diálogos platónicos no están ‘superados’, sino que se corresponden y ayudan a abordar las problemáticas que en ellos se plantean.

Dado lo anterior, el presente capítulo se divide de la siguiente manera:

1. Contexto del diálogo *Gorgias*, en donde resaltamos algunos elementos que se mencionan y se desarrollan en el mito que no pueden dejarse de lado, a saber, la reflexión inicial de la retórica (si es técnica o no, entre otros aspectos).

2. La necesidad del castigo, donde viene la disertación sobre si es mejor ser justo o injusto y se analiza al mismo tiempo la argumentación dada por Sócrates.

3. La muerte: primera inversión platónica, donde desarrollamos ampliamente el juego de palabras que hace Platón con el nombre de 'Hades' y cómo la noción de invisibilidad tiene un peso fundamental en el pensamiento de Platón.

4. Lo aparente: una necesidad sofística, donde vemos la concepción de los sofistas y cómo la vista es parte fundamental para el comportamiento humano y el juicio de lo que es 'justo'.

5. El mito sobre los jueces del Hades, donde vemos diferentes elementos que se hacen comprensibles después de las disertaciones en el *Gorgias*, empero, en este pasaje se analiza la importancia del alma y el papel de Prometeo nuevamente.

6. La diferencia entre Sócrates y Calicles, donde puede verse la importancia del mito en Platón y cuándo aplicarlo.

Como puede verse, los dos primeros apartados sirven en gran medida para orientar al lector, aun si hay temas que no se agotarán por la complejidad que tienen en la filosofía platónica⁵⁰.

1. Contexto del diálogo Gorgias

«Gorgias.- Porque se podría decir que todo el conocimiento de las demás artes se refiere a operaciones manuales y a otras ocupaciones de esta clase; pero ninguna de estas obras manuales es propia de la retórica, sino que en ella toda la actividad y eficacia se producen por medio de la palabra. Por esta causa yo estimo que el arte de la retórica se refiere a los discursos, y tengo razón, según afirmo.

Sócrates.- No sé si entiendo bien qué cualidad quieres atribuirle. Pronto voy a saberlo con más claridad. Contéstame: existen artes, ¿no es verdad?

Gorgias.- Sí.

Sócrates.- Entre todas las artes, según mi opinión, hay unas en las que la actividad manual constituye la parte principal y necesitan poco de la palabra; algunas de ellas no las necesitan en absoluto, sino que podrían llevar a cabo su función en silencio, como la pintura, la escultura y otras muchas. Me parece que dices que es con estas con las que no tiene relación la retórica. ¿No es así?

Gorgias.- Sí, Sócrates; lo comprendes muy bien.

Sócrates.- Existen otras que ejercen toda su función por medio de la palabra y, por así decirlo, prescinden de la acción total o casi totalmente; por ejemplo, la aritmética, el cálculo, la geometría, las combinaciones en los juegos de azar y otras muchas artes, en algunas de las cuales la palabra y la acción son casi iguales; pero en la mayoría es la palabra la que predomina, e, incluso, solamente por medio de ella se lleva a cabo su realización y eficacia. Me parece que dices que una de éstas es la retórica» (250b-d).

Como bien sabemos, el diálogo versa sobre la retórica. Tenemos una escena inicial donde Sócrates y Querefonte han llegado tarde a escuchar a Gorgias, y sus

⁵⁰ Por ejemplo: las nociones epistemológicas en Platón, lo que se puede comprobar y lo que no, qué es el alma o la justicia, por mencionar algunos.

discípulos Polo y Calicles alientan a Sócrates a dialogar con él. El cuestionamiento o la inquietud de Sócrates es saber de qué es arte la retórica (449d) o, en otras palabras, ¿cuál es el objeto de estudio de la retórica? Esta pregunta traerá muchos inconvenientes a Gorgias, porque una primera impresión es que la retórica es una técnica que puede hablar de todo y de nada.

Con el pasaje citado nos percatamos de que Gorgias descarta que la retórica se ocupe de operaciones manuales. Anteriormente, en 449a, se hace alusión a que la medicina y la gimnasia versan sobre el cuerpo, sobre su buen o mal estado, o sobre ciertas enfermedades. El tratamiento u ocupación de estas artes es evidente: es manifiesto que el objeto es el cuerpo y que la efectividad de la técnica, sea gimnasia o medicina, se constata en el cuerpo y en algo visible. Asimismo, en 450d, Sócrates descarta la pintura o la escultura como análogos a la retórica, pues, al igual que la gimnasia o la medicina, el objeto se muestra como evidente u obvio.

¿Qué importancia tiene esta observación? El conjunto de técnicas enunciadas por Sócrates posee la característica de que sus objetos de conocimiento son evidentes, no sólo en un aspecto visual, sino que, además, la comprobación de tal técnica se hace patente, esto es, no se necesita un discurso para validar su quehacer; la retórica, en cambio, aparenta recaer en el empleo de la palabra. ¿Cuál es la complejidad de que la retórica recaiga en la palabra? Precisamente que la palabra no es algo evidente.

La problemática radica en que, si la retórica se enfoca en los discursos, entonces hay una pauta para que ésta se inmiscuya en cualquier saber, es decir, en tanto que

el médico o el artista utilizan palabras o discursos, parecería que la retórica tendría que participar. La oposición socrática es evidente, pues para Sócrates queda claro que la técnica debe ser un saber de algo en concreto y específico, y al no hallar este objeto en la retórica —en un primer momento de este diálogo—, Sócrates duda que aquélla realmente sea técnica.

El planteamiento aparenta ser absurdo, sin embargo, ¿es necesario que el escultor o el gimnasta participen de la retórica? Parece que no. Sus quehaceres, al estar sustentados en un saber concreto, no necesitan de un discurso demostrativo, ya que en su mismo hacer se comprende la efectividad de su arte. Entonces, ¿cuándo y en dónde aparece la intervención de la retórica? En las cosas que no son evidentes y en donde la comprobación no es obvia.

Notemos que, con los pasajes señalados, Platón se empeña en explorar que la retórica, si ha de ser técnica que se aprende, forzosamente debe de ser de algo, de un saber. Esta insistencia de Platón es lo que llevará a la prolongada discusión entre Sócrates y Calicles, y habrá dos momentos en donde a) la retórica parecerá ser mera cosmética, adulación; o bien, b) el objeto de aquélla será la justicia (454b).

Sin entrar en los detalles de los argumentos, sólo tengamos presente dos cosas: saber y hacer son inseparables para Sócrates, ello se ve claramente cuando habla de las técnicas de los artesanos, de modo que si algo ‘hace’ Gorgias, necesariamente ha de saber algo; por ello la aparente necesidad de Sócrates de dialogar con aquél y sus discípulos.

Empero, el problema que marca Gorgias es el de hablar sobre algo. Este matiz llega a verse claramente cuando Gorgias responde a Sócrates que en una ocasión acompañó a su hermano Heródico y que, si bien su hermano es médico y sabe de medicina, no significa que tenga un dominio sobre la palabra y pueda persuadir. El hecho que revela Gorgias también muestra que no se necesita ser médico para hablar de medicina, prueba de ello es el mismo Gorgias que persuadió a los enfermos para que éstos probaran la medicina que rechazaban (456b-c)⁵¹.

Es por el tema de la justicia —porque, en analogía con el cuerpo, la justicia procura la salud del alma— por el que entraremos en la disertación del castigo y la relación con la muerte. Dichas disertaciones son importantes para hacer más asequible y comprensible el mito que yace al final del *Gorgias* (459a).

2. La necesidad del castigo

2.1 La vida tiránica

¿Por qué es importante hablar del castigo? Para entender mejor el diálogo, no debemos de perder de vista la asociación directa que hacen Calicles y Polo entre retórica y poder, ya que conviene más y es más deseable tener una vida tiránica:

Entonces, creo que los oradores son los ciudadanos menos poderosos.
Polo.- Pero, ¿qué dices? ¿No pueden, como los tiranos, condenar a muerte al

⁵¹ Rafael Rodríguez en *La filosofía, técnica política y terapéutica* hace un señalamiento atinado a la acción dramática con respecto a la alusión del hermano de Gorgias: Sócrates tiene en gran estima al médico y Gorgias denota que hay *enfermos rebeldes*, es decir, personas de razonamiento débil. Es ahí donde la retórica ha de tener su papel: en hacer asequible las cuestiones difíciles para los débiles de razonamiento (Rodríguez: 1995, 27).

que quieran y despojar de sus bienes y desterrar de las ciudades a quien les parezca? (466b-c).

Es inevitable no hacer una asociación con el capítulo precedente. Nos hallamos ante una respuesta tentativa al mito tan persuasivo narrado por Glaucón en *La República*, pues el éxito de Gíges es hacer lo que se le plazca siempre y cuando no sea visto, es decir, mientras no se vea su injusticia; de lo contrario, será castigado.

Justo veremos en este apartado que el castigo es de suma importancia para curar el alma y que nadie puede escaparse de su castigo si ha obrado injustamente. Si es así, ni la retórica es tan poderosa ni la vida tiránica es del todo deseable (470).

La felicidad del tirano radica en cometer injusticia y no ser sorprendido, en no ser castigado de ningún modo. Para Sócrates, este hombre es el más desdichado aunque Polo afirma lo contrario, pero para aquél es mejor recibir castigo:

Sócrates.- ¿Acaso el que obra injustamente será feliz si recibe la injusticia y el castigo?

Polo.- De ningún modo, ya que en ese caso sería desgraciadísimo.

Sócrates.- Pero si escapa a la justicia el que obra injustamente, ¿será feliz según tus palabras?

Polo.- Eso afirmo.

Sócrates.- Pues en mi opinión, Polo, el que obra mal y es injusto es totalmente desgraciado; más desgraciado, sin embargo, si no paga la pena y obtiene el castigo de su culpa, y menos desgraciado si paga la pena y alcanza el castigo por parte de los dioses y de los hombres (472d-473a).

2.2 La argumentación de Sócrates

La opinión que da Sócrates a Polo puede ser bastante discutida por algunos supuestos que hay que aceptar⁵². Sócrates comenzará por preguntar qué es más doloroso: hacer injusticia o padecerla, a lo que Polo optará por el hecho de padecerla; sin embargo, Sócrates hace una analogía con las cosas bellas, buenas y útiles (474c-d)⁵³. Polo afirma que es más feo cometer injusticia que recibirla, pero sobre este punto no hay una explicación o desarrollo por el que Polo crea eso⁵⁴; a lo que Sócrates contesta que, por ende, cometer injusticia es más dañino que recibirla (475b) y Polo no se niega.

El argumento obtenido entre el diálogo de Sócrates y Polo puede quedar de la siguiente manera:

- h. Recibir injusticia es peor que cometerla (474c, afirmación de Polo).
- i. Recibir injusticia es más feo que no recibirla (474c, afirmación de Polo).
- j. Lo bello se define por la utilidad o el placer (τὰ καλὰ, τοῦ ἢ ὠφέλιμα εἶναι ἢ ἡδέα ἢ ἀμφοτέρω, 474e).
- k. Lo feo se define por el dolor y el mal (οὐκοῦν τὸ αἰσχροὺν τῷ ἐναντίῳ, λύπη τε καὶ κακῶ; ΠΩΛ. ἀνάγκη 475a).

⁵² Con base en la división que hace Rafael Rodríguez, esta parte sería el tercer argumento: ‘cometer injusticia es peor que padecerla’ (474b-475e).

⁵³ τὰ τὸν ἡγῆ σὺ, ὡς ἔοικας, καλὸν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ αἰσχροὺν. [...] οἷον πρῶτον τὰ σώματα τὰ καλὰ οὐχὶ ἤτοι κατὰ τὴν χρεῖαν λέγεις καλὰ εἶναι, πρὸς ὃ ἂν ἕκαστον χρήσιμον ᾖ. Para el término χρεῖα es importante tener en cuenta la doble connotación que tiene dicho término, ya que puede significar servicio-utilidad, o bien necesidad.

⁵⁴ Sobre este punto, tal vez el mismo Platón nos da la respuesta cuando Calicles dice que Gorgias y Polo han contestado por vergüenza (482d).

- l. Cometer injusticia es o más doloroso o más dañino o más doloroso y dañino que recibirla (475b).
- m. Cometer injusticia no es más doloroso ni más doloroso y dañino que recibirla (475c).
- n. Cometer injusticia sí es más dañino (475c).
- o. Cometer injusticia es peor que recibirla, porque es más dañino.

En 474d hay un supuesto, dado que no se demuestra en sentido estricto la relación entre las cosas bellas y útiles, y es esta identificación entre belleza, utilidad y placer la que obliga a Polo a decir que, como es más feo cometer injusticia que recibirla, por ende, debe de ser más dañino que recibirla. ¿Por qué es más dañino? Si el tirano se libra del castigo, es lógico que su cuerpo se salve; por lo contrario, el cometer injusticia es dañino para el alma.

2.3 ¿El castigo es un mal?

El segundo argumento a analizar es el de si sufrir un castigo es mejor que no sufrirlo (476a-477a). Es menester tener claro que el desarrollo de este argumento es uno de los más extenuantes en el *Gorgias*, por lo que sólo señalaremos algunos puntos necesarios que se relacionarán con el mito.

La necesidad del castigo radica en dos cosas: justicia y belleza (476b), y que se recibe una acción, una relación de causa y efecto (476b). Recibir el castigo es recibir una acción, esa acción es proporcional a lo que se recibe; por lo que si se recibe un castigo de alguien que castiga con razón, se recibe un castigo justo (476d-e). Nuevamente, la argumentación de Sócrates puede ser cuestionable y el razonamiento

puede ser ilegítimo; empero, centrémonos en por qué Platón lleva la atención al castigo⁵⁵.

Sobre la necesidad del castigo, antes de destacar los puntos de este argumento, es importante recordar lo que se disertó en el capítulo II, a saber, el modo de evasión del que habla Glaucón. El famoso anillo de Giges sirve para evadir el castigo y dicho artefacto mágico permitiría al tirano llevar una vida injusta. La injusticia de la que habla Polo, incluso la que propone Glaucón, tiene como base evitar el castigo; sea con un poder tiránico o con un anillo mágico, el castigo pareciera ser un mal que hay que evitar a toda costa.

La insistencia de Platón sobre el tema del castigo nos enfrenta a la reflexión de si el castigo necesariamente es un mal. Con la argumentación precedente parece que no, pero también nos lleva a la reflexión de si efectivamente puede ser evadido, pues al final del diálogo, con la narración del Hades, es imposible evadirlo, mas esta reflexión veámosla más adelante. La cuestión a disertar con este argumento es ver por qué para Platón evadir el castigo no es bueno ni deseable.

Hay que aceptar que, así como hay males para el cuerpo, también los hay para el alma (477b). Se toma por supuesto que el peor de los males es la injusticia (477c)

⁵⁵ Rodríguez, citando a Y Lafrance (1969, 16), menciona que el argumento dado por Sócrates pudo haber sido revertido de la siguiente manera por Polo: 1) sufrir la injusticia es más doloroso (admitido por Sócrates en 475c); 2) si es más doloroso, es más feo (475b-c); 3) si es más feo, es peor (474d); 4) luego, sufrir la injusticia es peor que cometerla (Rodríguez: 1995, 259). En esta misma obra, Rodríguez analiza las partes débiles o endebles de los argumentos socráticos. *Cfr.* Rodríguez: 1995, 257-275.

y en tanto que mal debe ser curado o tratado (477b-e). Así, el que esté enfermo de injusticia debe ser llevado a los jueces.

Sócrates.- Pero ¿qué? ¿Quién es más desgraciado entre los que tienen un mal, sea en el cuerpo, sea en el alma, el que se somete a curación y se libra del mal o el que no se somete y sigue teniéndolo?

Polo.- Me parece que el que no se somete a curación.

Sócrates.- Y bien, ¿decíamos que sufrir el castigo era librarse del mayor daño, la maldad? (478d).

En el seguimiento de la lectura vamos aceptando rápidamente las premisas socráticas. ¿Por qué? Aceptamos las afirmaciones del alma, sus males y su cura sólo por la relación con el cuerpo, es decir, vamos aceptando lo que se dice por la analogía con el cuerpo. Este hecho nos es de peculiar importancia, a saber, que sutilmente conocemos o tenemos acceso a tematizar el alma de manera indirecta o mediata; en este caso, el cuerpo es una metáfora del alma.

Sin embargo, dicha metáfora no nos ayuda a comprender muy bien la necesidad del castigo y, al parecer, hay un salto o una inconsistencia en decir que la curación del alma es corporal, ¿cómo es esto posible o por qué Platón establece esta relación? Para ello, es importante reconstruir el argumento ‘sufrir el castigo es mejor que no sufrirlo’ (476a-477a):

- a. Tal como produce la acción lo que obra, la sufre lo que la recibe (476d).
- b. Sufrir un castigo es recibir algo por parte del que castiga. (476d).
- c. El que castiga con razón, castiga con justicia (476e).
- d. El que es castigado, al recibir el castigo, recibe lo que es justo. (476e).
- e. Lo justo es bello y bueno, es decir, agradable y útil (476e-477a).

f. El que paga la pena recibe un bien y obtiene un beneficio (477a).

«Sufrir el castigo es pagar la pena» (*δικην δίδοναι*)⁵⁶. Esta afirmación —que se repite en numerosas partes del *Gorgias*— encierra una larga tradición del pensamiento griego, el cual puede verse principalmente en obras trágicas donde la falta debe ser pagada; es decir, hay un desorden que es necesario restablecer. Así, hay obras donde puede verse que la venganza es tomada como un deber, ya que se ha violentado el orden. Este orden puede ser contra la naturaleza o la sociedad; mas, ¿cómo se relaciona ello con Platón?

En 508a hay una apelación de Sócrates por un orden que se halla por encima de los hombres y que incluso influye en los dioses: el orden geométrico. Sin adentrarnos a las implicaciones de la subordinación de un orden matemático, lo rescatable es ver que Sócrates señala la necesidad de estar subordinados y obedecer a un orden que rebasa la esfera de lo humano. Incluso, aquel que atente en contra del orden de su comunidad, atentará contra el orden preexistente⁵⁷.

«Puede entenderse la culpa como una situación objetiva que el alma contrae cuando vulnera los principios de la convivencia y comunidad con los hombres, con

⁵⁶ Cfr. 472e, 479b, 480a y 481a.

⁵⁷ Ver *Timeo* 41e-42d, donde se habla de las leyes del destino y al final del mismo diálogo donde se habla de las degradaciones de los diferentes animales (90e-92c). En este diálogo podemos ver cómo el orden cósmico rige al hombre; en ese sentido, aquel que violenta este orden establecido por el demiurgo genera una falta. Aunque en el *Gorgias* se hable de faltas morales, al estar la comunidad subordinada al orden cósmico (o a un orden matemático) y al generarse faltas en esta misma comunidad, se atenta contra el orden cósmico preestablecido. Por lo tanto, al haber estas faltas es imperioso para Platón suplirlas.

los dioses y con el universo» (Rodríguez: 1995, 263). Así, bajo la concepción platónica, el castigo es necesario porque debe remedirse el daño hecho. No es una cuestión que sólo afecte al alma del individuo, sino que esta alteración repercute de manera potencial al orden establecido; la injusticia o el acto de ser injusto genera una falta a diferentes órdenes y cuya evidencia debe radicar en el alma del injusto⁵⁸. Es importante mencionar que no pretendo agotar la relación entre alma y cuerpo, y cómo el castigo a través de lo corpóreo cura el alma, sin embargo, en las conclusiones será necesario esclarecer por qué Platón habla del castigo para aquellos que defienden la injusticia como mejor forma de vida.

Este punto es crucial para entender el pensamiento de Platón, vemos que su noción de justicia no está limitada a un orden ético, político-social e incluso natural, sino que esta justicia trastoca diferentes esferas y responde a un orden, a una justicia universal, en tanto que dicha justicia debe de estar en armonía con todo el cosmos. Al entender la subordinación del hombre al orden del universo, se hacen comprensibles las teorías socráticas descritas por Platón. Más vale sufrir una injusticia que cometerla cobra mayor sentido si se traduce como ‘más vale padecer el orden y armonía universal que ir en contra de éste’.

Sin embargo, una de las observaciones que puede hacerse a los argumentos de Sócrates sobre la necesidad del castigo para curar al alma de su injusticia es ¿por qué el castigo siempre debe de ser doloroso? En el *Gorgias* se dice cuáles son las

⁵⁸ En el *Gorgias* no queda desarrollada esta justificación del castigo como una manera de redimir el orden que está por encima del hombre. Una idea mejor desarrollada podemos hallarla en Leyes 904c-905c.

funciones del castigo (525a-b), pero no hay una explicación de por qué éste ha de ser doloroso. En otras partes del corpus platónico (*La República* 619d) se hace alusión al dolor del castigo⁵⁹; sin embargo, sólo podemos tomar en cuenta que el castigo es doloroso porque implica la separación o incisión entre el alma y el mal. Si recordamos la analogía hecha con la medicina, la separación de alguna enfermedad del cuerpo es dolorosa y es inevitable el dolor; en ocasiones, una amputación es necesaria para salvar la vida de alguien y necesariamente esa amputación será dolorosa.

Volviendo a la cuestión de cómo un castigo corporal (azotes, exilio, muerte, entre otros) cura el alma, ésta resulta un gran problema y una incisión en Platón, ya que, para responder a ello, deberíamos de tener claro cómo el cuerpo se relaciona con el alma o en qué punto se hallan conectadas. Con lo disertado hasta ahora, podemos decir que la alusión al mito de Er en *La República* (614b-621d) denota que el dolor del castigo sirve para apaciguar los deseos de cometer injusticia en el hombre, dado que los castigados son un claro ejemplo de lo que un ser humano no quiere experimentar. Por otro lado, atendiendo a la analogía médica, curar un mal tiende a ser doloroso y no hay manera de evitarlo, si es que se quiere curar dicho mal; por analogía, curar el mal del alma será doloroso pero igual de provechoso.

⁵⁹ Es el mito de Er, quien ha visto los castigos que se dan después de la vida y cómo los que han obrado de manera perniciosa pagan cierta condena. La alusión y experiencia del dolor sirven como advertencia para aquel que obre mal.

3. La muerte: primera inversión platónica

El enfrentamiento entre Sócrates y Calicles es básicamente el resto del diálogo. Calicles hace una defensa por la vida tiránica y arremete contra la vida filosófica; dejaremos de lado el gran discurso de Calicles y nos enfocaremos en el discurso de Sócrates. Sócrates se opone a Calicles porque éste cambia constantemente sus definiciones sobre los mejores y poderosos (491b-c)⁶⁰. Al hacer esta recapitulación, Sócrates considera si vale la pena tener una vida moderada; en cambio, para Calicles los moderados son los idiotas (491e) y en esta nueva confrontación, a saber, si los moderados son felices, Calicles agrega la siguiente línea: «de este modo las piedras y los muertos serían felicísimos» (492e). Con esta línea vemos cómo poco a poco Platón va encaminando o invirtiendo ciertos elementos para poder abordar los objetos de carácter invisible y, por ello, el cuerpo y la muerte son elementos que permitirán tematizar la justicia⁶¹.

3.1 Primera inversión platónica

«¿Quién sabe si vivir es morir y morir es vivir?» (492e). La referencia hecha por Platón a Eurípides muestra claramente la inversión que pretende Platón. A partir del 493a, pensar la muerte funge como una condición necesaria para poder ver la

⁶⁰ «En primer lugar hablo de los más poderosos [...]» (491b) y más adelante «primero has afirmado que los mejores y más poderosos son los más fuertes; después, que los de mejor juicio» (491c).

⁶¹ «El alma que ha filosofado de modo correcto y se ha ejercitado en morir introduce purificada con ello de la misma forma su invisibilidad, lo invisible, el Hades y ‘el lugar inteligible’ son conceptos intercambiables» (Friedländer: 1989, 180).

veracidad de las virtudes y principalmente la de la justicia, pues recordemos que aquéllas son sólo una cuestión de apariencia para Calicles⁶².

La inversión consiste en que lo muerto es nuestro cuerpo, éste es un sepulcro (493a); lo realmente vivo, o donde subyace la vida, es el alma⁶³. Empero, para poder entender realmente esta alegoría o metáfora, es necesario conceder que existe un ámbito invisible; es por ello que Sócrates alude: «Éste, Calicles, al contrario que tú, expresa la opinión de que en el Hades —se refiere a lo invisible— tendrían el colmo de la desgracia los no iniciados y llevarían agua al tonel agujerado con un cedazo igualmente agujerado» (493b).

El señalamiento a lo invisible hecho por Sócrates es sumamente significativo, así como su reprensión a Calicles al contrario de sí. Se han tematizado el alma y la muerte a través de una alegoría, metáfora o imagen, y al final, con todo y estos recursos, Calicles no cree ni apuesta por la moderación o la justicia, pues es incapaz de o se resiste a ver la cuestión de la invisibilidad. Pensemos que cualquier imagen, alegoría o metáfora, se vuelven estériles si negamos un ámbito que no se ve, algo que se oculte y subyazca; cualquier intento de acercamiento mediante aquéllas es absurdo o carente de sentido, cual lo cree Calicles.

⁶² «Pero, Sócrates, esta verdad que tú dices buscar es así: la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad; todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necedades y cosas sin valor» (492c).

⁶³ Notemos la estrecha relación de este pasaje con el *Fedón*, en el cual puede verse esta inversión: aquel que es realmente filósofo no ha de sufrir por ir al Hades, pues sólo en el *invisible* lugar podrá alcanzar la sabiduría (67e-68c).

3.2 Una posible respuesta a Glaucón

El señalamiento de Platón a un ámbito invisible trae consecuencias negativas para el pensamiento tiránico, porque pensemos que el anillo de Gíges es la imagen del triunfo de dicho pensamiento: si el tirano lleva a cabo todos sus placeres sin consecuencias, posee el mejor régimen de vida.

El anillo sirve para evadir el castigo, el cual puede incluir una muerte apresurada (480d), mas con la inversión platónica el anillo pierde su efecto, ya que si hay algo aun después de la muerte (como un castigo) y lo que realmente no se ve, se ve (como el alma), entonces no hay manera de evitar el castigo y por ende valdría la pena tener una vida moderada.

Aunado a lo anterior, como se verá más adelante con el mito de los jueces, si hay hombres capaces de ver cosas invisibles (como los jueces ven el alma o al juzgado en su desnudez), entonces éstos serán capaces de detectar al hombre injusto aun escondido por el anillo mágico de Gíges.

Al mismo tiempo, si la inversión platónica es efectiva, entonces la justicia y demás virtudes no son una cuestión de apariencia o convención, sino que, al subsistir en el ámbito invisible, son fundamento y guía de la realidad, como lo es el alma del cuerpo. Si las virtudes tienen su fundamento por sí en el ámbito de lo invisible, el ser injusto, aun con un anillo mágico, es insuficiente para evadir el castigo, como bien evidencia la narración mítica del *Gorgias*.

3.3 La integración de lo invisible en Platón: una necesidad epistemológica

Antes de proseguir, notemos que el ámbito de lo invisible es el sustento epistemológico en Platón. No pretendemos desarrollar esta última idea —ello exigiría un trabajo independiente—, empero, basta con recordar que el fundamento del conocimiento en Platón son las ideas (*eidos*), las cuales se hallan en el *nous* según la explicación de la línea dividida⁶⁴, y recordemos que el *nous* sólo atiende a las cosas carentes de imágenes.

Hacemos esta alusión porque, en el diálogo *Gorgias*, vemos que Platón va encaminando la discusión para abordar el alma, la muerte y el castigo, y no se llegan a entender estos pasajes si desatendemos que la invisibilidad en Platón no sólo es literal, sino que también alude a su teoría de conocimiento y su metafísica.

Teniendo presente lo anterior, el mito de Platón parece ser más esclarecedor y el *Gorgias* se entiende mejor sin recaer solamente en una explicación de influencia órfica⁶⁵ o pitagórica, por ejemplo. Así, entender la muerte en el sentido platónico implica la posibilidad de ‘ver’ lo invisible, morir es ver los fundamentos de la realidad (ver *eidos*)⁶⁶.

⁶⁴ «Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales [...] la del género que se ve y otra la del que se entiende» (Platón, *La República*, 509a-509d).

⁶⁵ No negamos que haya una alusión o influencia del orfismo, sin embargo, ello no responde del todo a la carga conceptual que posee el mito, por lo que consideramos pertinente tener presente el señalamiento de la línea dividida. Para un estudio detallado del orfismo en Platón, *cfr.* Bernabé, 2007.

⁶⁶ En efecto, en el *Gorgias* no hay una mención directa a la teoría de las ideas; empero, hay una discusión sobre si ya hay en este diálogo vestigios sobre la teoría de las ideas: «W. Jaeger: «Y esto es, como nos enseña inequívocamente el *Gorgias*, aquello cuya *paraúsia* hace que los buenos sean buenos, es decir, es la Idea, el prototipo de lo bueno» (1967, 531), G. Reale: «la teoría delle Idee è chiaramente presupposta ed utilizzata...» (1990, 161) y también U. Schmidt (1980,

4. Lo aparente: una necesidad sofística

En el mito planteado por Platón, podemos percatarnos de una gran inversión sobre un proceso jurídico. Veremos que las palabras y los testigos tendrán un tratamiento refinado, pues éstos no son —o no deberían ser— de relevancia para asignar el castigo o condena de cierto crimen; en otras palabras, para decir que algo sea justo o injusto.

Para elucidar mejor este problema y la inversión platónica que no debemos ignorar, consideramos pertinente señalar cómo podría verse el juicio legal desde la perspectiva sofística, ya que hay elementos diametralmente opuestos en comparación con el mito de Platón. Así, los fragmentos de Antifonte y Critias nos serán muy ilustrativos.

4.1 Critias

Nos han llegado algunos fragmentos de *Sísifo satírico* de Critias por parte de Sexto Empírico. No disertaremos la autenticidad de dichos textos, tan sólo basta señalar el contenido que se opone al platónico:

«Afirmó —Critias— que los antiguos legisladores forjaron la divinidad como una suerte de supervisor de los aciertos y errores humanos, a fin de que

275). D Ross no cita el texto del *Gorgias* a lo largo de su estudio, pero lo incluye en su léxico final en el que, por los términos usados (*παρουσία, μετέχειν*), lo clasifica junto con los textos en los que las Formas aparecen como inmanentes (1986, 269-270). No lo aceptan Guthrie (IV, 299), ni Dodds (314) [...]» (n. a. Rodríguez: 1995, 221). Pese a toda esta discusión, consideramos que la reflexión de la importancia de lo invisible hace más asequible la teoría de las ideas; por nuestra parte, no rechazamos que el desarrollo del pensamiento de Platón sea de carácter evolucionista.

nadie hiciera, en secreto, ninguna injusticia a su prójimo, para guardarse el castigo divino» (DK 88 B 25).

Lo sobresaliente de este pasaje es que la divinidad es sólo una construcción o una astucia retórica para el buen comportamiento, a fin de que la gente siguiera las buenas costumbres o leyes.

Este fragmento alude a que la gente se comportará bien porque hay algo que la observará constantemente. Si hay una divinidad detrás, entonces no querremos obrar mal por miedo a ser vistos y, por ende, a ser reprendidos; pero que alguien siga las leyes por miedo a ser visto no hace que esta persona sea buena, ya que, si en el fondo desea hacer algún tipo de mal, el único impedimento es que un ser superior —el cual se muestra como una convención— la vea.

En todo caso, el comportamiento de los hombres es una cuestión de apariencia, de lo que se puede ver. ¿Se puede aparentar ser justo siendo injusto? Sí, y es algo que Platón diserta en el *Gorgias* y en *La República*. Empero, consideramos que esta disertación no se halla en los pocos fragmentos que tenemos de Critias, es decir, hay una reflexión sobre el mal comportamiento de los hombres:

«Pero muchos seguían cometiendo, en secreto, injusticias, entonces un hombre sabio estableció que era preciso cegar la verdad con un falso razonamiento y convencer a los hombres de que ‘existe un dios (...) que posee una mente’» (DK 88 B 25).

Notamos que las leyes, por sí solas, eran incapaces de someter a los hombres al buen comportamiento, por lo que se requirió de una construcción más sofisticada

para que el hombre obrase de buena manera: la invención de un testigo que siempre observara al hombre⁶⁷. Lo destacable de este punto es que la divinidad —o este dios con mente— se sabe falso, sólo es un instrumento para el acatamiento de las leyes. ¿Qué consecuencias tiene el asentimiento de una divinidad provisional?

Asimismo, cabe reflexionar: ¿el injusto es incapaz de desconocer la mentira de la divinidad? Porque, de lo contrario, esta sofisticación sobre un dios observador es insuficiente, ya que no impide que el injusto se dé cuenta de que es un falso razonamiento. Todas estas cuestiones valen la pena de ser pensadas, ya que ¿qué diferencia hay entre aquel que no cree en la divinidad y aquel que sabe que sólo es un falso razonamiento guiado para el buen comportamiento?

Si trasladamos esta pregunta al contexto del *Gorgias*, la retórica parecería ser justo una instrumentalización del lenguaje para persuadir al otro (como se ve en este fragmento de Critias), cosa que es diametralmente opuesta a lo que Sócrates intenta mostrar. Por ahora, tengamos presente estos fragmentos de Critias, pues cuando Sócrates menciona el mito de los jueces, él dice que hay que creerlo verdaderamente (523a). ¿Esta creencia realmente es auténtica o será otra forma retórica para convencer a Calicles?

⁶⁷ Veneciano, en su *Una investigación sobre el comportamiento humano*, hace un señalamiento a Critias y una distinción sutil entre éste y Antifonte: para el primero, la invención de una fuerza divina es imperiosa para que se respeten las leyes; para el segundo, como ya veremos, no hay una apelación a un ente divino, porque basta con ser visto, con que haya testigos para ser visto, ser denunciado y sentir vergüenza y pagar, de ser necesario, con algún castigo (Veneciano: 2008, 107).

De lo brevemente examinado, podríamos deducir que lo justo, en el caso de Critias, es el cumplimiento de la legalidad. Hay un estado de ‘terror’ y es gracias a las leyes que este estado desaparece; empero, es importante resaltar que la justicia se manifiesta en la funcionalidad de una ciudad: si las leyes hacen que el estado prevalezca y no se regrese al estado de ‘terror’ inicial.

Sin embargo, que las leyes tengan por fundamento cierto convencionalismo y la funcionalidad de una ciudad, cual lo vimos en la construcción que señala Critias, no exenta el hecho de que se nos presente el problema de la injusticia. Hacemos este señalamiento dado que este problema se hará patente en el final del *Gorgias* y al cual Platón trata de dar otra respuesta.

4.2 Antifonte

La postura de Antifonte tiene sus matices en relación con la de Critias, dado que en un primer análisis no queda claro cuál es la postura de Antifonte sobre el estado natural del hombre⁶⁸, es decir, si es más benéfico el estado de naturaleza que las leyes implementadas en la ciudad. En el caso de Critias, vemos que hay un estado caótico previo a que se inserten las leyes, las leyes parecen ser necesarias para una mejor convivencia o un estado más deseable para el hombre. Por ahora, concentrémonos en la concepción de justicia para Antifonte:

⁶⁸ «Pourtant, la critique de la loi et l'évocation de la nature n'impliquent pas nécessairement l'existence d'un système de droit ou d'une éthique d'origine supra humaine. C'est là toute l'ambiguïté d'Antiphon: jamais les fragments ne mentionnent explicitement un droitnaturel» (Levystone: 2014, 259).

«La justicia consiste en no transgredir las normas legales vigentes en la ciudad de la que se forma parte. En consecuencia un individuo puede obrar justamente en total acuerdo con sus intereses, si observa las grandes leyes en presencia de testigos. Pero si se encuentra solo y sin testigos, su interés reside en obedecer a la naturaleza»⁶⁹ (A D 38).

Para Antifonte, la justicia es una convención que se opone a lo natural, las leyes son una construcción que oculta el estado o la naturaleza del hombre; empero, en este mismo fragmento podemos ver de nueva cuenta la importancia de los testigos. El comportamiento de un hombre radica en que sea visto, es una cuestión de apariencia.

Asimismo, vemos que el supuesto que hay es que el hombre tiende a ser abusivo o egoísta y que sólo busca su bien individual⁷⁰; las leyes sólo fungen como un inhibidor de su natural comportamiento. Evidentemente, la noción de ley en Antifonte es bastante debatible, pues, hasta cierto punto, las leyes pueden entenderse como

⁶⁹ Asimismo, consideramos la traducción de Laks: «La justice est <dans> de ne pas <transgresser> les <disposition légales (nomina) de> la cité dont on se trouve être citoyen. Un homme userait donc de justice de la façon qui soit la plus avantegeusse pour lui-même, si en présence de témoins, il considèrait les lois comme un grand chose, mais seul et sans témoins, ce qui relève de la nature».

⁷⁰ Es importante anunciar que, si bien hay un consenso sobre la concepción de justicia en Antifonte, ello no quiere decir que haya un debate sobre dicha concepción. Como lo anuncia Levystone, es difícil dar una aseveración bien a bien sobre el sofista *supra*. Por otro lado, hay quienes consideran o deducen la concepción de justicia de Antifonte de manera utilitarista: «C'est alors que la logique de l'usage fournit avec le calcul de l'utile une règle de conduite en cas de conflit: il s'agit toujours de preferer le moindre mal» (Cassin: 1992, 26). Asimismo, Veneciano denota una concepción similar a la de Cassin, con el matiz de que los fragmentos de Antifonte refieren más a una conducta que a la definición de justicia: «al menos, los fragmentos 44a y 44b (= P.Oxy. 1364 + P.Oxy. 3647) muestran una mayor preocupación por el tema de cómo se conduce el hombre para obtener un beneficio dentro de los parámetros que imponen φύσις y νόμος que por el tema de la justicia» (Veneciano: 2008, 94).

‘perjudiciales’, en tanto que hay una oposición con la naturaleza; las leyes tienden a generar perjuicios más que provechos (Cfr. Veneciano: 2008, 99).

«Lo que los ojos deben y no deben ver; a propósito de los oídos, lo que estos deben y no deben oír; de la lengua, lo que debe y no debe decir; lo de las manos, lo que deben y no deben hacer; de los pies, los lugares a donde deben y no deben dirigirse; del espíritu, los objetos que debe y los que no debe desear»⁷¹ (A col. 3).

Todos estos elementos señalados por Antifonte valen la pena destacarlos, pues es así como determinamos las acciones de una persona: si éstas son justas o no. En efecto, determinar y juzgar a alguien recae en la posibilidad de verle⁷², empero, opinamos que la última descripción de Antifonte es valiosa porque revela la importancia de lo que el pensamiento debe o no desear.

¿Cómo podríamos ver el pensamiento de alguien? Suponemos que las acciones de alguien están respaldadas por sus pensamientos, o mejor aún, por sus deseos, pero ello es bastante cuestionable si tenemos presente la versión de Giges de Heródoto: este rey-tirano pretendió ser un buen sirviente y se hizo del reino; después de tomar el reino, junto con la reina, se apegó a las costumbres de dar dotes a los

⁷¹ De la misma manera, hay matices en la traducción de André Laks que pueden ser más ilustrativas que la traducción al español. «En effet, **on fait des lois à propos des yeux**, disant ce qu'ils doivent et ne >doivent pas entendre; à propos de la langue, ce qu'elle doit et ne doit pas dire; à propos des mains, ce qu'elles doivent et ne doivent pas faire; à propos des pieds, là où ils doivent et ne doivent pas se diriger; à propos de la pensée, ce qu'elle doit et ne doit pas désirer». El énfasis es nuestro.

⁷² «Cette logique du bon usage détermine un amoralisme tout sadien, en obligeant à distinguer entre deux cas: ou bien il y a des témoins, et alors j'ai intérêt à citoyenner, ou bien je suis seul, et j'ai intérêt à obéir aux prescriptions de la nature» (Cassin: 1992, 29).

dioses, por lo que las leyes no tienen poder sobre nuestras acciones y deseos, no tienen un poder preventivo eficaz, suponiendo que la justicia radique sólo en el acto de ser visto o no⁷³.

En efecto, si alguien comete ciertos crímenes como robar, matar o injuriar, y estos hechos son vistos, la aplicación de la ley puede ser llevada a cabo; sin embargo, paradójicamente, a la par que hay leyes, hay castigos. Si las leyes bastaran por sí mismas para el buen comportamiento del hombre, no habría la necesidad de generar castigos⁷⁴ o maneras para aquel que incumpla ante aquéllas; el hecho de

⁷³ Esta misma reflexión se halla en el pensamiento de Antifonte: «Antifonte así presenta cuatro posibilidades de acción, cuya variable es la presencia o no de testigos, pero sólo dos posibles consecuencias para tales acciones:

- a. si uno violenta νόμος y pasa inadvertido, escapa a la vergüenza y el castigo (= no recibirá un mal);
- b. si uno violenta νόμος y no pasa inadvertido, no escapa a la vergüenza y el castigo (= recibirá un mal);
- c. si uno violenta φύσις de lo posible y pasa inadvertido, recibirá un mal;
- d. si uno violenta φύσις más allá de lo posible y no pasa inadvertido, recibirá uno y el mismo mal.

Si la acción y su consecuencia dependen de la intervención de otra persona, de un testigo, de una mediación que no siempre es posible, entonces la eficacia de la ley depende sólo de que tal situación se produzca» (Veneciano: 2008, 102). De lo anterior se desprende que la aplicación de la ley depende de dos: del que comete la acción y de un testigo. Si la justicia se limita a este parámetro —de ser visto o no— es muy fácil la corrupción de ésta. Más adelante veremos el esfuerzo que hace Platón por sacar a la justicia de estos parámetros. También podemos ver por qué la justicia es sobre todo una conducta para Antifonte (ídem, 98).

⁷⁴ Asimismo, un tema muy importante en Antifonte es la libertad. Para comprender la concepción de justicia de este sofista hay que tener en cuenta la indiferencia que hay de la naturaleza a los asuntos humanos: «Des choses avantageuses, celles selon les lois sont des entraves à la nature, celles selon la nature sont libres. D'une part, malgré, ou plutôt en raison, de l'indifférence de la nature à ce qui nous est avantageux, elle est liberté. Elle est liberté car elle ne prescrit rien: elle constitue un mécanisme neutre et il n'y a pas de "lois de la nature" impliquant une obligation ou un devoir être» (Levystone: 2014, 279).

que haya castigos denota el poder poco restrictivo de la ley. Si las leyes son incapaces por sí mismas de generar un estado más asequible para el hombre, entonces la reflexión del castigo se hace imperiosa: no basta con generar buenas leyes, sino también hay que generar castigos adecuados y eficaces⁷⁵.

Después de haber señalado y enfatizado estos detalles de los fragmentos de Critias y Antifonte, es necesario recordar el mito de Platón sobre los tres jueces del Hades, ya que, además de ver la oposición con estos sofistas, veremos la propuesta platónica sobre la concepción de justicia y cómo el empleo del mito ayuda o hace más asequible la comprensión de dicha concepción.

5. El mito sobre los jueces del Hades

El preludio del mito de los jueces es el debate entre Sócrates y Calicles, empero, debemos notar que Platón enuncia una entrada significativa: Sócrates como prueba paradigmática sobre el no temor a la muerte. En la línea dramática y la ficción hechas por Platón, es evidente que Calicles no sabe a ciencia cierta el futuro de Sócrates, a saber, sobre su acusación, juicio y condena a muerte. Platón, que ha esbozado los diálogos y cuya *Apología* antecede al *Gorgias*, es consciente de la suerte de su maestro, por lo que hace una clara alusión al destino de Sócrates. Es

⁷⁵ Es importante destacar que en el pensamiento de Antifonte ya se señalan las paradojas de la condición humana: «Con todo, parece claro que Antifonte presenta ambos principios —el de no agresión mutua (44c 1119-21) y el de no dañar a nadie a menos que uno haya sido dañado (44c 112-15)» (Veneciano: 2008, 107). Sin embargo, estos principios son imposibles de seguir, pues atestiguar en contra de alguien es perjudicarlo. Hacer justicia no es algo benéfico: por un lado, sentenciar a alguien es beneficiar a alguien; por el otro, perjudicar a otro más.

por ello que este señalamiento resulta altamente significativo y no hay que ignorarlo.

En la discusión con Sócrates, Calicles considera que un hombre que se halla en una posición semejante a la de Sócrates histórico es por falta de un uso instrumental de la retórica. Platón, consciente de la muerte de su maestro, contrapone la figura de éste para demostrar que la retórica, usada como un vil instrumento, es insuficiente para salvarle de la auténtica justicia. No olvidemos que Calicles ha dicho que Sócrates será incapaz de defenderse ante el tribunal (486a) y por ello, Platón pondrá en boca de Sócrates la narración de los tres jueces en el Hades y los castigos que se llevan ahí.

El mito empieza claramente con un orden cosmológico⁷⁶, dado que se hace mención de cómo, desde tiempos inmemoriales, Zeus, Posidón y Hades (Plutón) se dividieron el mundo (523a 4). Al Hades iban todas las almas y en éste ya se había destinado el sitio para los justos e injustos, para los buenos y malos: los campos elíseos y el Tártaro, respectivamente (523b-5). Ya en tiempos de Cronos, y en el reinado de Zeus, los jueces eran deficientes: los hombres eran juzgados vivos por jueces vivos. Se cometían errores al querer juzgar adecuadamente a los hombres: unos iban por equívoco a los campos elíseos y los otros, al Tártaro (523c). La razón de ello era que los jueces se veían entorpecidos por los testigos y por la vista (523d).

⁷⁶ Friedländer, en su comentario al *Gorgias*, menciona que la justicia y la injusticia se hallan en un nivel de la ciudad y la ciudad es recinto de éstas; así es el destino del alma en el universo: el universo es el recinto de aquella (p. 180). Ello empata muy bien si comparamos lo que se ha dicho de la concepción de justicia de los sofistas Critias y Antifonte.

Hades y los guardianes de las islas se acercaron a Zeus para contarle de estas inconsistencias, a lo que Zeus respondió que era consciente del problema, por lo que había decidido que sus tres hijos —Eacos, Radamantys y Minos— (523e7) fueran los jueces y éstos juzgarían después de la muerte (523e7), pues era preciso que ambas partes estuvieran desnudas para que se viera el alma del juzgado a partir del alma del juez (523e). Asimismo, sería necesario que Prometeo les quitara el conocimiento del día de su muerte.

El primer punto que resalta del mito es el orden cosmológico. Desde el inicio notamos que se dice que Zeus, Hades y Posidón se dividieron la Tierra; incluso desde la era de Cronos ya se había establecido el sitio para los justos e injustos. Este matiz es de gran relevancia, ya que, de manera implícita, Platón denota un orden cósmico que necesariamente gobierna o somete al mundo humano y éste debe acoplarse a dicho orden⁷⁷.

Como ya se mencionó con anterioridad⁷⁸, la injusticia se opone a un orden que no sólo es social o político, sino universal; es por ello, y como más adelante veremos, que Platón en múltiples ocasiones se empeña en explicar cómo el alma es

⁷⁷ Dentro del estudio de la filosofía platónica se suele aludir a la gran influencia de ciertas escuelas-sectas como los pitagóricos y los órficos. En su artículo *L'âme après la mort: modèles orphiques et transposition platonicienne*, explica la importancia que tiene el orden en el pensamiento de Platón y su recepción pitagórica: «Une telle idée s'inscrivait dans une vision globale du cosmos propre aux pythagoriciens et selon laquelle l'ensemble du cosmos était envisagé comme une communauté universelle régie par l'ordre et l'harmonie» (Bernabé: 2007, 28).

⁷⁸ Ver el apartado 2.1 La vida tiránica

inmortal y que si ha cometido alguna falta, ha de pagarla⁷⁹. La relevancia de este pensamiento es que lo que ha de ser juzgado es el alma y no el cuerpo.

En contraposición, los fragmentos de Antifonte y Critias denotan que de hecho no es así: no hay ningún orden cósmico preestablecido que deba seguirse; tal vez en el caso de Antifonte haya un señalamiento a la naturaleza, pero no queda claro si ese orden es preferible al de las leyes del hombre. En todo caso, en ambos sofistas se evidencia que lo justo es medido por las leyes; leyes que juzgan lo evidente, lo inmediato, que se podría decir que juzgan el cuerpo, pero no el alma.

Prosiguiendo con la trama del mito, quien detecta la deficiencia de los jueces vivos es Plutón —o Hades—. Este es un matiz muy fino de percibir, porque parece que Platón insiste en que sólo lo invisible, o aquel que reina sobre lo invisible, es capaz de ver las cosas tal cual son⁸⁰. La relación y el juego de palabras entre Hades y *aides* son significativos: por un lado, Hades es el dios de los muertos, el rico (por

⁷⁹ Esta necesidad también puede verse en la teoría de la reencarnación de Platón, que, si bien no desarrollaremos aquí, ilustra mejor su concepción de justicia. *Cfr. Fedro* 248c cuando Platón habla de una ley de Adrastrea (θεσμός τε Ἀδραστείας ὄδε). Por otro lado, Krüger tiene un análisis interesante donde establece una relación entre el alma y el universo, a partir de que el alma es la vivificación de lo divino: «El alma humana parece aquí como una reproducción imperfecta de la divina [...]. En su forma íntegra y originaria vivifica no sólo un cuerpo individual, sino también la totalidad del universo» (Krüger: 2017, 47).

⁸⁰ Poco se ha desarrollado el aspecto simbólico o metafórico de Hades en Platón, sin embargo, consideramos que Louis Gernet en su artículo *Choses visibles et choses invisibles* sintetiza muy bien cómo hay que entender la figura de Hades —en general— en la filosofía de Platón: «Ici, en particulier, il en a fait une pensée proprement philosophique: pour Platon chez qui l'imagination mythique reste un adjuvant, Hades interprété comme monde de l'invisible» (Gernet Louis, 1956).

hallarse debajo de la tierra hay una asociación con el hallazgo de minerales preciosos: *ploutos*) y el invisible, porque este dios normalmente es descrito con su casco de invisibilidad⁸¹; por otro lado, *aides* significa invisible⁸².

Zeus es consciente de que juzgar a alguien en vida es problemático, pues en apariencia algunos ‘son’ buenos (la belleza física es una gran apariencia); además, los testigos tienden a confundir a los jueces diciendo cosas buenas sobre el juzgado o cosas perjudiciales. En contraposición con la concepción de justicia de Critias, notemos que el no ver con los ojos (abstracción) permitiría hacer un juicio pertinente, adecuado, sensato y justo, al menos desde la perspectiva de Platón. Sólo

⁸¹Homero, *Iliada*, 845.

⁸²De la misma manera, Platón en el diálogo *Fedón* (80d) hace un juego de palabras entre *αἰδῆς* y Hades (*Ἅιδης*), y ello puede arrojar luces o pistas para reinterpretar la actividad filosófica desde la perspectiva de Sócrates-Platón. Si aceptamos que el Hades no sólo es muerte, sino que también es lo invisible, ‘morir’ para el filósofo no es un aniquilamiento del cuerpo, sino ir a lo invisible; ejercitarse para morir no consiste en prepararse para ya no ser una cosa viva, sino prepararse para contemplar las cosas no evidentes, las cosas que no tienen imagen. En este sentido, el Sócrates de Platón, más que desear la muerte, lo que ha buscado es ver lo invisible. El filósofo de Platón debe de hallar esto, o por lo menos buscar más allá de lo aparente. «¿No sería una enorme incoherencia que no marcharan gozosos hacia allí a donde tienen esperanza de alcanzar lo que durante su vida desearon [...]? Ciertamente que, al morir sus seres amados [...] por su propia decisión quisieron marchar al Hades, guiados por la esperanza de ver y convivir allí con los que añoraban. ¿Y en cambio cualquiera que ame de verdad la sabiduría y que haya albergado esa esperanza de que no va a conseguirla de una manera válida en ninguna otra parte de no ser en el Hades va irritarse de morir y no se irá allí gozoso? Preciso es creerlo, al menos si de verdad, amigo mío, es filósofo» (*Fedón* 68a-b); una definición similar puede verse en *Crátilo* 404b. Sobre este punto también recordemos el término *aidos* (*αἰδώς*), el cual remite al sentido moral, pudor o vergüenza, y que es fundamental en el desarrollo del mito del *Protágoras*. Así, la maestría que posee Platón para jugar con ciertos términos ayudan a entender tanto el contenido del diálogo como su forma, pues no olvidemos que los acusados se presentan desnudos (*γυμνόν*) en el Hades (523e) y esta alusión a la desnudez tiene una estrecha relación con el sentimiento de vergüenza (ver capítulo D).

cuando hay un proceso de abstracción establecemos las condiciones necesarias para enjuiciar algo; no es sólo una cuestión ética, sino epistemológica. Así, esta alusión del rechazo a la apariencia por parte de Platón indica que, para poder juzgar algo de manera adecuada, debemos tener el conocimiento necesario para hacer un juicio de esto.

Hay un conocimiento fundamental en la filosofía de Platón que nos hace más asequible su comprensión de justicia: el alma. *Grosso modo*, en los fragmentos mencionados de Antifonte y Critias no hay una alusión al alma o a alguna verdad inmanente, no hay un elemento que fundamente a las leyes y las relaciones, éstas son acorde a las necesidades de una ciudad o pueblo específicos. Ahora bien, pensamos que si se niega o si se descuida el orden inmanente al ser humano, devienen todas las consecuencias que señala Platón en su mito, ya que, en efecto, si no hay nada que prevalezca en el ser humano, en tanto que individuo, sólo tenemos cuerpo, sólo podemos juzgar lo visible. Las sentencias deficientes vistas por el Zeus de Platón aluden a que si no hay algo que subyace en el hombre, como lo es el alma, difícilmente se puede llevar a cabo una auténtica justicia. Por justicia auténtica no sólo se alude a las leyes hechas por los hombres o la comunidad, ni a las sentencias erráticas de los jueces, sino a este orden cósmico y universal que está impuesto en el alma desde su origen.

Para ejemplificar lo anterior, basta con recordar el juicio de Sócrates⁸³. En la *Apología* vemos un juicio deficiente bajo el punto de vista de Platón: tenemos a

⁸³ Heller considera que en este mito se halla de manera oculta el juicio de Sócrates (Heller, 1990).

los jueces vivos, Anito presenta a sus testigos y Sócrates tratando justamente de no disuadir a los jueces⁸⁴. La referencia la consideramos paradigmática, pues, en efecto, vemos que el escenario esbozado por Platón muestra que la ‘justicia’ de aquel juicio consiste en apariencias y retórica persuasivas. Asimismo, Sócrates es retratado con una fea apariencia (sabemos que no era agraciado, físicamente hablando), no posee un sinfín de testigos ni de riquezas; es el ejemplo, con base en este mito, de la víctima perfecta de la injusticia, de la posibilidad de que los jueces yerren. Para Platón, la justicia no radica en una cuestión meramente persuasiva (504d); si los jueces de la *Apología* estuviesen muertos (o hicieran un proceso de abstracción, es decir, ver cosas invisibles), sabrían que lo justo no radicaría en el número de testigos o en la apariencia de Sócrates, sino en ver su alma, pero, cual lo evidencia la trama de la *Apología* y la historia misma, estos jueces sí fueron persuadidos.

Abordemos ahora el olvido de la fecha de nuestra muerte y la alusión a Prometeo⁸⁵. En primera instancia, no queda claro por qué Platón hace alusión al dios

⁸⁴ Puede ser un tema de discusión si Sócrates persuade o no a los jueces, sin embargo, por las actitudes dramáticas hechas por Platón en la *Apología* o el *Critón*, aceptar que Sócrates intenta persuadir a los jueces parece inconsecuente con dichas acciones. Sobre este punto, la exposición de Motte es bastante convincente: «Le réquisitoire, long et sévère, de Platon est en germe déjà dans l'attitude et les propos qu'il prête à Socrate au cours de son procès. L'accusé se refuse à persuader (πειθεσθαι) en recourant à la supplication. Ce serait faire violence (βιάζεσθαι) aux juges qui ont juré de juger selon les lois, ce serait du même coup une grave impiété. Le juge siège pour décider ce qui est juste, non pour faire de la justice une faveur» (Motte: 1981, 565).

⁸⁵ Otra interpretación del olvido de la hora de nuestra muerte es equiparable al olvido de que hay cosas invisibles. Si tenemos en cuenta el *Fedón*, Sócrates ha dicho que se ha preparado desde siempre para morir; si morir implica asimismo ver *lo invisible*, entonces Sócrates se ha preparado desde siempre para poder ver las cosas invisibles. Que Prometeo haya generado el olvido de nuestra muerte podría interpretarse como que él es el causante del ejercicio filosófico.

titánico, sólo se dice que Prometeo impide que los hombres tengan el conocimiento de la fecha de su muerte. Sin embargo, no debemos olvidar el inicio del recuento del mito, en el que parece que aún se está gestando la administración del mundo; la alusión desde tiempos de Cronos (523b-c) hace que nos remitamos a un tiempo inmemorial y ello es significativo, ya que no sabemos en qué edad se halla el hombre. No olvidemos que, en el mito de Prometeo y Pandora de Hesíodo, el hombre es inmortal y nace de la tierra (*Cfr.* Vers. 93).

Con este significativo contexto, *grosso modo*, a Prometeo llega a considerársele «como el alimento de la inmortalidad»⁸⁶ y Vernant enfatiza que, como ladrón del fuego, es el que da el βίος al hombre, su subsistencia. Mucho se podría disertar sobre Prometeo y el fuego como se hizo en el capítulo I, sin embargo, lo que podemos rescatar de la historia de Prometeo y la alusión hecha por Platón es que Prometeo viene a cambiar la condición del hombre. Sea en el mito del *Protágoras*, en el de Hesíodo o en el del mismo Esquilo⁸⁷, la figura de Prometeo viene a representar una nueva condición o una inversión en el orden establecido⁸⁸. Así, cuando

⁸⁶ Vernant en *Prometeo y la función técnica* retoma esta definición de Dumézil (Vernant: 2013, 244), sin embargo, el matiz del estudio de Dumézil es hacer una comparativa en la mitología indo-europea y llega a hacer una asociación de Prometeo con Loki, diferenciando la inteligencia de Zeus como justa de la inteligencia astuta de Prometeo (Dumézil: 1924, cap. IV).

⁸⁷ Asimismo, podemos suponer que Platón alude al *Prometeo* de Esquilo, en donde se describen los dones del dios titánico, ‘esperanza ciega’ y ‘fuego luminoso’, en los versos 248-254.

⁸⁸ En el caso de Esquilo, no debemos de olvidar que Prometeo sabe (posee la profecía) de la caída de Zeus, lo que representaría una nueva condición para el orden dado.

Platón, en esta versión mítica del Hades, hace alusión a Prometeo, debemos entenderlo como la inmersión del cambio de la condición humana: ahora serán unos hombres que desconocen la fecha de su muerte⁸⁹.

El desconocimiento del día de nuestra muerte, bajo la línea del diálogo, se debe a que ello nos impediría armar las condiciones necesarias para un juicio conveniente para nosotros. Sin embargo, la cuestión es más profunda que en lo que en apariencia se muestra, pues si bien sabemos que vamos a morir y el conocimiento de que somos seres finitos nos es dado, el ser conscientes de la muerte no es algo en lo que debamos enfocarnos, sino en las implicaciones de no saber cuándo.

El conocimiento de la muerte puede causar angustia, intriga y miedo; en definitiva, no es un sentimiento agradable. ¿De dónde sobreviene este miedo? ¿No será acaso que intuimos que hemos sido injustos y que puede que haya una posibilidad de recibir un castigo, la necesidad de pagar? Bien a bien no lo sabemos y no tenemos una prueba fehaciente para demostrarlo, pero el ejemplo que nos da Platón es su maestro. Tenemos a un hombre que no se ve alterado en absoluto por su futura muerte; tanto en el *Fedón* como en el *Critón*, Sócrates, que ha decidido morir,

⁸⁹ Basándonos sólo en esta narración del *Gorgias*, no queda claro si podemos catalogar al hombre de un ser inmortal como en el caso de Hesíodo. En éste, es patente que hay una degradación del hombre y que se marca una diferencia aún más fuerte con la divinidad; asimismo, no tenemos elementos de cómo es que Prometeo impidió que los hombres tuvieran el conocimiento del día de su muerte o si Prometeo tuvo repetidos encuentros con los hombres, además del hurto del fuego. Si Prometeo tuvo sólo este encuentro con los hombres, podríamos decir que, cuando éste fue por órdenes de Zeus a que olvidaran la fecha de su muerte, también fue el momento en el que Prometeo entregó el fuego a los hombres. Cabe aclarar que este hecho sólo se daría en la ficción dibujada por Platón.

muestra su indiferencia ante la muerte de su cuerpo y sobresalta a quienes lo rodean. ¿Por qué? Más allá de la creencia del alma, tenemos a un hombre que cree que ha sido justo y que en definitiva no tiene nada que pagar, y si algo ha de pagar es para curar su alma⁹⁰.

Al contraponer esta parte del mito con el juicio de Sócrates, y teniendo en cuenta las circunstancias en las que vivió, podemos describir mejor el mensaje del mito de Platón. En efecto, hay un desconcierto frente a la muerte; no es gratuito que Calicles haya mencionado que siente lástima por un hombre que no pueda defenderse ante el tribunal, pues dentro de los castigos más severos está la pena de muerte (480c-d). Asimismo, hemos notado que se halla indirecta o implícitamente la alusión al juicio de Sócrates, cuya sentencia definitiva fue el trago de cicuta.

⁹⁰ Debemos entender el señalamiento indirecto a la muerte de Sócrates, ya que cualquier lector versado en los diálogos es capaz de asociar la descripción de los jueces del Hades con lo que pasó con el Sócrates histórico; es menester no entender todo literalmente. Distinguir a Sócrates de Platón parece ser una tarea casi imposible en los diálogos iniciales, pero, para nuestro objetivo e hipótesis, conviene mantener una visión unificada. Morir tiene un doble sentido para aquel que tiene una visión filosófica: «Ce que la nature a lié, la nature le délie; ce que l'âme a lié, l'âme le délie. C'est la nature qui a lié le corps à l'âme, mais c'est l'âme qui s'est liée elle-même au corps, par conséquent la nature délie le corps de l'âme, mais c'est l'âme qui se délie elle-même du corps. Dans ces conditions, il y a deux manières de mourir; la première est la mort selon le sens ordinaire: le corps est séparé de l'âme. La seconde est la mort philosophique: l'âme est séparée du corps. Et l'une ne va pas toujours de pair avec l'autre» (Porfirio, *Sententiae*, §§ 8-9). Esta alusión hecha por Pierre Trotignon, en su artículo *Sur la mort de Socrate*, refiere a que la muerte no sólo significa que el alma deje un cuerpo, sino que es la manera en la que se posibilita un conocimiento; pues es la misma alma la que se desliga del cuerpo. Por todo lo expuesto de las cosas invisibles, este movimiento del alma puede entenderse como un proceso de abstracción: en tanto que abstraemos, vemos cosas invisibles y si vemos cosas invisibles, realmente conocemos. Sócrates se mantiene ecuánime porque la muerte, en tanto que filósofo, es una posibilidad de conocimiento (Trotignon: 1976, 6).

Lo que Platón muestra, en un primer plano, es la valentía de Sócrates frente a la muerte y esa valentía puede sustentarse en la concepción de justicia de Platón: la justicia⁹¹, al estar más allá de las convenciones de los hombres, no implica que sea a su vez lo más ventajoso para el hombre; esta justicia va acorde con el orden del universo, es universal. En un segundo plano, Platón muestra que aquel que teme a la muerte es el injusto, el cobarde⁹² o el irracional, porque su razón no le permite ver el orden en el que está sometido. Calicles es el contraejemplo: si el mito sólo es un cuento de ancianas, Calicles no debe de tener ningún tipo de desconcierto ante la muerte, dado que el tirano astuto, capaz de evadir cualquier castigo en vida, sabe que no tendrá de qué preocuparse. Esta concepción empata, en alguna medida, con los fragmentos de Critias y Antifonte, pues las leyes mencionadas por éstos no van más allá de la muerte, es decir, es patente que las leyes de las que ellos hablan cumplen con la funcionalidad de la ciudad; se es justo cumpliendo las leyes de la ciudad.

Evidentemente, esta concepción presupone que las leyes de una ciudad sean justas o que la justicia está limitada a la concepción de una ciudad, por lo que habría

⁹¹ «Es el trastrocamiento socrático de las cosas apreciables y temibles según el cual es la injusticia y no la muerte a lo que hay que enfrentarse con temor» (Rodríguez: 1995, 204). Otra inversión platónica que denota Rodríguez es el cambio de paradigma a lo que hay que temer: es a la injusticia a lo que hay que temer, pues si hay un castigo posterior a la muerte, es imperioso llevar una vida conforme a la virtud.

⁹² *Cfr.* Rodríguez: 1995, 205. Aquí desarrolla claramente por qué es injusto el cobarde y su analogía con el enfermo que no se entrega a la sabiduría del médico (456b).

diferentes justicias. Es notorio el distanciamiento y la crítica de Platón a esta concepción de justicia: por un lado, el mito revela que no todos los juicios son justos⁹³; por otro lado, la necesidad de una justicia que no esté limitada a las leyes fabricadas por los hombres, visto que, si bien son los jueces los que pueden equivocarse y dar una sentencia errónea, es en las leyes de la polis que se basan para dar su veredicto.

A partir de todas estas deficiencias, se generarían injusticias que no necesariamente han de ser pagadas o castigadas, provocando de manera inmediata un desequilibrio político. La oposición que tiene Platón con respecto a los sofistas es que sólo se es justo porque es conveniente; sin embargo, si hay manera de evadir la justicia o aparentar ser justo cuando se hacen injusticias, se optará por ser injusto, y dado que no hay nada trascendente bajo la concepción sofística, es decir, no hay una divinidad que se encargue de realizar o efectuar una justicia, entonces una vida tiránica se vuelve tentativa o deseable. No es que los sofistas Critias o Antifonte apuesten por la tiranía, pero es una posible consecuencia bajo la perspectiva platónica. Por ello, Platón tematiza más allá de la muerte, ya que, si se genera algún desconcierto ante ésta, la postura de una vida tiránica es cuestionable.

Anteriormente, hemos dicho que el cuerpo servía como metáfora del alma y de ese modo, podíamos tematizar y disertar sobre ella. En efecto, al final de la narración del mito vemos cómo Sócrates ejemplifica esta relación metafórica: «la muerte, según yo creo, no es más que la separación de dos cosas, el alma y el cuerpo. Cuando se han separado la una de la otra, conserva cada una de ellas, de

⁹³ Hay una crítica en *La República* 409a y 577a-b, y *Gorgias* 486a, donde los juicios son injustos.

cierto modo, el mismo estado cuando el hombre estaba en vida» (524b), y más adelante, «me parece que esto mismo sucede respecto al alma, Calicles; cuando pierde la envoltura del cuerpo, son visibles en ella todas las señales, tanto las de su naturaleza, como las impresiones que el hombre grabó en ella por su conducta en cada situación» (524d).

Con las citas precedentes se reafirma cómo la muerte, tomada e interpretada como separación de cuerpo y alma, y a la vez como una condición para ver las cosas invisibles, es un proceso de separación entre lo material (el cuerpo) y lo esencial (el alma), una abstracción. Para poder tematizar el alma, Sócrates se ha servido de diferentes imágenes o metáforas para dar cuenta de ella; esta separación entre cuerpo y lo que subyace al cuerpo, o sea, el alma, es posible porque podemos hacer una abstracción de las cosas⁹⁴. En ese sentido, la muerte es un concepto que nos permite tematizar las cosas invisibles. Así, notemos que el alma y la justicia son en gran parte tematizadas y comprensibles porque el mito nos introduce al mundo de los muertos.

Es gracias a este ambiente invertido que podemos entender el mito, no sólo conceptual, sino alegóricamente, así como la concepción de justicia para Platón y la unidad del *Gorgias* que se condensa en el mismo mito. «Confirma esto Homero pues son reyes y príncipes los que él ha representado como condenados en el Hades a castigos sin fin, Tántalo, Sísifo y Ticio» (525e). No perdamos de vista la alusión que hace Sócrates a estos paradigmas de los tiranos. La alusión sirve para

⁹⁴ Ver nota 85 (el olvido de nuestra fecha de muerte gracias a Prometeo).

recordar que el poder que en vida llegaron a tener los reyes es insuficiente para evadir la justicia universal, representada en los eternos castigos asignados en el Hades.

¿Qué implicaciones tiene esta alusión? Es evidente que dichos personajes se perpetuaron a través del tiempo como reyes injustos y que nadie aspiraría o pretendería seguir su camino por las consecuencias que ello implicaría: el castigo. La referencia es sugestiva, porque debemos recordar que Polo, al igual que Calicles, apuesta por una vida tiránica, mas con estos ejemplos nadie desea aspirar a ser Sísifo o Ticio⁹⁵. El poder referido por Polo o Calicles es puesto en duda por Platón: «creo que el mayor número de los que sirven de ejemplo sale de los tiranos, reyes, príncipes y de los que gobiernan las ciudades, ya que éstos a causa de su poder, cometen los delitos más graves e impíos» (525d-e). Recordemos que en el capítulo I mencionamos que las leyes permitían que el hombre sólo fuera poderoso en la ciudad, más allá de estos límites no tenía ningún poder; con la inversión platónica no hay ningún poder humano o mágico que salve al injusto: Giges con todo y su anillo debe de ser juzgado. La justicia que persigue Platón es una justicia válida en la ciudad⁹⁶ y en el más allá; en cambio, la justicia sofística sólo apela a la ciudad.

⁹⁵ Estos soberanos son tomados en el mundo griego como los condenados a castigos eternos, son los arquetipos de las consecuencias de la injusticia o impiedad. *Cfr.* Homero, *Odisea*, XI, 576.

⁹⁶ De este razonamiento se podría deducir que la razón principal para ser justo en Platón es por miedo al castigo (o recompensa) en el Hades. Es un tema bastante debatible y que implicaría otra investigación, por nuestra parte sólo resaltamos que esta noción de justicia es más extensa en comparación de los sofistas analizados. Asimismo, no debemos olvidar que en el *Gorgias*, lo que Sócrates quiere defender es que el mejor modo de vida es el del justo; en ese sentido, ser justo hace que tengamos una vida deseable.

6. La diferencia entre Sócrates y Calicles

Después de que Sócrates narra el mito, da una explicación de éste, aunque no sabemos si el relato de Sócrates fue lo suficientemente fuerte para cambiar el pensamiento de Calicles. Este silencio marcado por Platón puede tener diferentes interpretaciones: desde un silencio perpetuado porque Calicles no tenía nada que decir o argumentar, o una absoluta indiferencia, por lo que consideramos pertinente reflexionar cuál es la diferencia entre Sócrates y Calicles para tener una comprensión unitaria del diálogo.

Notemos que Sócrates realmente considera el mito como una narración verdadera (523a) mientras que Calicles lo considera un cuento de ancianas (527a). Esta oposición irónica de Platón enfatiza un conflicto entre un filósofo, Sócrates, y un alumno de un sofista, Calicles. La oposición no sólo radica en creer o no en mitos, o en tomarlos como relatos verdaderos, sino en el contenido que aborda Sócrates en la oposición: lo que es auténticamente la justicia. Asimismo, la discusión de la justicia se dio por la exploración inicial del diálogo: ¿qué enseña la retórica? Tenemos, pues, una relación entre retórica y justicia que claramente Platón desea que veamos con su ironía⁹⁷.

⁹⁷ Para evitar confusiones, hay que entender que la relación entre retórica y justicia es planteada por Platón en tanto que vemos cómo va orillando a Gorgias —mediante Sócrates— a preguntarse si la retórica tiene o no relación con la justicia. Tengamos presente la definición dada en 455a: «Por lo tanto, la retórica es, según parece, productora de una persuasión que hace creer, pero no de una persuasión que enseña con referencia a lo justo e injusto (τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδίκον). Gorgias: sí». Así, vemos que Platón enfoca el debate de la retórica en relación con lo justo.

Ver la diferencia entre Sócrates y Calicles implica atender el cómo conciben a la retórica. En el caso de Calicles es por poder y conveniencia; en reiteradas partes del diálogo, Calicles alude a que la retórica sirve para hacer lo que uno desee, la retórica es un instrumento para intereses personales, cual se deduce de su concepción de justicia (483d). El caso de Sócrates es más complicado porque podemos ver que tiene dos opiniones o concepciones de la retórica: en un primer momento, la retórica es rebajada a un nivel cosmético (465b), de mera apariencia y cuyos beneficios son bastantes dudosos; sin embargo, prosiguiendo con el diálogo, hay una reivindicación de la retórica, a saber, ésta debe ir o ser conforme a la justicia (503a-b).

El debate es extenso, como lo sabemos, pero no es gratuito. Este debate se extiende porque en definitiva Sócrates y Calicles no comparten la concepción de justicia y eso hace que el debate sea tan prolongado. Ello responde a la vez a la necesidad de la implementación de imágenes y al mito final del diálogo, puesto que Sócrates piensa que las imágenes o mitos serán más ilustrativos o persuasivos que la argumentación que ya empleó sobre Calicles.

Vale la pena ponerse a pensar por qué la refutación no tuvo efectos sobre Calicles; al mismo tiempo, esta reflexión revelaría por qué Sócrates se ve obligado a emplear la narración mítica al final. En una parte inicial del diálogo, aparentemente, Calicles demuestra ser poseedor de cierta naturaleza que agrada a Sócrates (486 d-e). Platón nos dibuja un preámbulo en el que parece que Calicles tiene potencial

para llevar a cabo el ejercicio dialéctico que implica dialogar con Sócrates⁹⁸; como lo sabemos, esto no fue así.

En dicho preámbulo podemos ver que Calicles es descrito con cierta naturaleza y que además aparenta tener un interés genuino por descubrir y entender la tesis socrática (481b)⁹⁹. Después de seguir toda la lectura del diálogo y ver que Sócrates se sirve de un bello relato, podemos entender este proceder como un esfuerzo posdialéctico, es decir, el mito que narró Sócrates funge como último recurso para persuadir a Calicles. Dicho recurso podría ser necesario para quienes no pueden o no quieren ser persuadidos por la dialéctica; en ese sentido, Sócrates ya no considera a Calicles un igual (alguien capaz de ser persuadido o convencido por la dialéctica) y por ello utilizará un discurso altamente persuasivo¹⁰⁰.

Es notorio y podemos colegir el carácter de Calicles: en definitiva, es un hombre apasionado. Si bien no es descrito literalmente de esta forma, tenemos indicios para considerarlo así: «Además, tú eres capaz de hablar con franqueza y de no avergonzarte; tú mismo lo afirmas, y el discurso que pronunciaste hace poco concuerda

⁹⁸ Rodríguez menciona que Calicles posee aptitudes para ser filósofo, si uno relaciona las acciones dramáticas con las que dibuja Platón a Calicles en el *Gorgias* con ciertos pasajes de *La República* (489e-490a). Dichas cualidades son pasión, amor por el saber, veracidad, memoria y espíritu magnánimo (Cfr. Rodríguez: 1995, 75).

⁹⁹ «Estoy deseando preguntarle», dice Calicles a Querefonte después de que Sócrates ha dialogado con Polo y con Gorgias.

¹⁰⁰ Sobre este punto, recordemos que el mismo Platón en *La República* (377a) dice que los mitos son relatos idóneos para los niños. En ese sentido, podríamos equiparar la razón de Calicles con la de los niños, no porque éste esté falto de inteligencia o de razón, sino porque parece dejarse llevar por sus deseos al igual que un niño.

contigo»¹⁰¹ (487d). Esta caracterización de Calicles, más las acciones llevadas en todo el diálogo, permiten calificarlo de irracional, no en el sentido de que esté falto de razón, sino en que permite que las pasiones sean las que lo impulsen tanto en sus acciones (las burlas hechas a Sócrates), como en sus respuestas. En ese sentido, también podemos entender por qué Sócrates emplea el mito para persuadir a Calicles. Siguiendo a Vallejo, el mito presupone lo irracional del alma¹⁰² y ello explica aún más por qué Sócrates se ha servido de un recurso no dialéctico.

La diferencia radical entre Sócrates y Calicles está en su concepción de justicia. El filósofo —Sócrates— considera que la justicia se halla por encima de las convenciones humanas, es por ello que los juicios del Hades no se realizan en algún lugar (no es Atenas o cualquier otra parte de Grecia) donde se pueda ver; mientras que para Calicles la justicia es la naturaleza concebida en una relación del fuerte y el débil.

Este tipo de justicia sólo se halla en la vida de los hombres, en su día a día, es una justicia práctica. Este tipo de justicia práctica no se ve por las convenciones humanas que favorecen más a los débiles que a los fuertes; ello se debe a que para otros sofistas, como se ve en los fragmentos de Antifonte y Critias, las leyes convencionales regulan el comportamiento del hombre: no hay una divinidad que someta sus acciones, el orden está establecido sólo en la periferia de la polis, en sus legislaciones.

¹⁰¹ καὶ μὴν ὅτι γε οἷος παρρησιάζεσθαι καὶ μὴ αἰσχύνεσθαι, αὐτός τε φῆς καὶ ὁ λόγος ὃν ὀλίγον πρότερον ἔλεγεσ ὁμολογεῖ σοι. El énfasis es nuestro.

¹⁰² Vallejo: 1993, 172-173.

Bajo esta concepción, se entiende por qué Calicles no comprende ni se inclina por la concepción de justicia socrática-platónica y, al mismo tiempo, tampoco comparte la noción legislativa que puede hallarse en otros sofistas. La visión de Calicles se concentra en que la justicia es lo que dicta la naturaleza, el orden que ve Calicles es que el débil debe ser gobernado y sometido por el fuerte. No hay ningún tipo de apelación a la legalidad, las leyes son la manera en la que el débil puede defenderse del fuerte. Las consecuencias de este tipo de pensamiento es que lo justo, sea desde la perspectiva platónica o la de algunos sofistas como Protágoras, Critias o Antifonte, o la justicia es una simulación, todo acto civilizado del hombre niega esta parte bruta a la que alude Calicles.

Lo que pide Sócrates es extraordinario¹⁰³: creer en una justicia que no vemos, que no experimentamos y que se halla cuando uno ha muerto. Como lo evidencia el final del diálogo, sólo aquel que cree que hay inmanencia —como lo cree Sócrates— puede comprender que necesariamente debe de haber una justicia, y en tanto que trasciende, no puede ser percibida por el cuerpo. Asimismo, la divinidad no es una convención, sino que efectivamente es una fuerza que ordena y está por encima de las organizaciones, leyes y convenciones humanas; en ningún momento

¹⁰³ Este punto puede ser discutible, a saber, si los mitos platónicos en realidad son innovadores o tienden a ser más tradicionales (con una fuerte carga religiosa). Una posible respuesta a por qué Platón opta por esta postura es porque ve la necesidad de responder la concepción *ilustrada* del mito desarrollada por los sofistas. La diferencia entre el discurso mítico platónico y el discurso mítico tradicional-religioso es que Platón es consciente de la dependencia de este tipo de discurso y que debe ir más allá de la cosmovisión arcaica (Krüger: 2017, 51).

del mito, Sócrates dice que los dioses sean una invención¹⁰⁴ o un relato construido, sino más bien algo que debe de ser recordado.

Al final, la diferencia entre Sócrates y Calicles es que el segundo considera que la justicia debe hacerse asequible solamente en nuestra experiencia inmediata, no hay otra manera de conocer o poder acceder a ella. Las pruebas, evidencias o ejemplos de Calicles podrían ser ciertas referencias de tiranos, pero aún más inmediato que los tiranos, las referencias de Calicles serían los animales. Sea el caso, valdría la pena preguntarse si una vida tiránica o una vida bestial es deseable.

La base de Sócrates es distinta, ya que tematizar la justicia no sólo es una cuestión de comprobación, mediante experiencia o relatos históricos, sino que la justicia, si realmente puede ser conocida, puede ser tematizada a través del pensamiento. El mito de Sócrates, así como su concepción de justicia, se hallan circunscritos en el ámbito de lo invisible-inteligible; aceptando que sean conceptos análogos o intercambiables (invisibilidad e inteligibilidad), son las referencias para un auténtico conocimiento, en este caso, de la justicia.

Hacer alusión al mito no sólo es construir una imagen que ejemplifique cómo debe ser una justicia universal, remitirse al mito es recordar que hay una justicia

¹⁰⁴ Podría cuestionarse que el mito, en tanto que es una construcción retórica, evidencia que Sócrates no cree en la divinidad. Demostrar que Sócrates no cree o cree en los dioses es ya un largo debate, empero, si recordamos el *Fedro* donde Fedro le cuestiona si cree que en efecto ocurrió el mito de Oritía (229 c), vemos que Sócrates muestra una indiferencia ante estas explicaciones ilustradas sobre los mitos, es decir, que en realidad no existen estas divinidades, sino que en realidad lo que quiere decir el mito es que ocurrió un fenómeno natural. Este intento explicativo se muestra como impío y Sócrates no está de acuerdo. Ver *supra*.

por encima del hombre y lo recordamos porque está circunscrita en el pensamiento, en lo inteligible, no porque sea una mera cuestión empírica o práctica. Asimismo, dado que sí hay trascendencia para Sócrates, la muerte no es un mal o un problema, sino que es necesaria, no sólo para una comprensión cognoscitiva-epistemológica, entendiendo que morir sea ver lo invisible, sino para comprender la existencia del ser humano¹⁰⁵ en un cosmos.

7. Conclusiones

Después de toda esta exposición, conviene ir relacionando cada uno de los puntos señalados a lo largo del capítulo, para ver la relevancia del mito platónico con los temas centrales abordados en el *Gorgias*. En el primer apartado intentamos esbozar un contexto general del diálogo, donde podemos percatarnos de que la pregunta central es: ¿de qué es arte la retórica?, ¿tiene algún objeto de estudio propiamente?

Conforme se avanza en la lectura del diálogo, van apareciendo las objeciones socráticas: Gorgias y Polo no han sabido decir exactamente qué es lo que enseña dicho arte, es decir, si tiene un objeto de conocimiento. Este punto es muy importante, porque pareciera que lo que quiere decir Platón es que justo tomamos por supuesto que la retórica enseña algo. Tal vez existe ese supuesto por el éxito del

¹⁰⁵ «La conducción más allá [...] se realiza en su muerte: ante la vista de la eternidad también eso será confirmado, y la muerte se despoja de su amenaza, como si fuera un necesario final, un corte. En el final se alcanzan inmortalidad y bienaventuranza —*si es que es verdadero lo que se cuenta*— muy irónicamente frente al juicio terrenal de la muerte» (Friedländer: 1989, 178). En esta parte, Friedländer contrapone el ser del hombre como ser finito e infinito (la inmortalidad del alma frente a la mortalidad del cuerpo).

discurso retórico, empero, las objeciones socráticas demuestran que en realidad la retórica aparece en temas complejos o cuya demostración no es evidente.

Como se evidencia, los artesanos no necesitan de un discurso complejo para dar cuenta de su actividad o su arte, ésta se hace evidente y es por ello también que Platón, a lo largo de todo el diálogo, estudia la retórica en analogía con la medicina. Parece que la retórica tiene un papel preponderante cuando el discurso se vuelve complejo, justo en las cuestiones políticas, y no es gratuito que el diálogo *Gorgias* se concentre —en gran parte— en la reflexión de qué es la justicia¹⁰⁶.

En la dificultad que tiene el *logos*¹⁰⁷ para dar cuenta de ciertos temas, la retórica es necesaria. Decir qué sea la justicia no es una tarea diáfana para el *logos*, no es evidente, y es por ello que aparece la tematización de la retórica. Empero, aunque no parezca tener un objeto de estudio o una enseñanza propiamente, ¿podríamos decir que para Platón es sólo una modalidad del lenguaje para persuadir al otro ante temas tan oscuros? Al final del diálogo la respuesta denota ser que no.

En el segundo apartado analizamos el papel que tiene el castigo y esto se hizo porque la trama del diálogo así lo exigió. Al tematizar qué es la justicia y la injusticia; los alumnos de Gorgias, inicialmente Polo, aluden a que la justicia es que los débiles se subordinen al poder y es evidente que se alude a la vida tiránica como el mejor régimen de vida. Sobre este punto no fuimos exhaustivos con la argumentación

¹⁰⁶ Olimpiodoro dice que el *Gorgias* versa sobre «los principios éticos que conducen a la felicidad humana» (*Olympiodori In Platonis Gorgiam Commentaria*, 1970).

¹⁰⁷ Si aceptamos que el uso del mito es un ejemplo del hecho de emplear retórica, se entiende por qué Platón lo emplea al final del *Gorgias*. El mito está por encima de las capacidades cognitivas, sentidos e inteligencia. *Cfr.* Brisson; 2006, 139.

que dio Sócrates (471e2-481b5); hay varios argumentos en los que no ahondamos para no hacer un trabajo extenuante y que nos desviáramos de nuestro objetivo, a saber, la función primordial que ocupa el castigo.

En primera instancia, la reflexión que hay sobre el castigo es si efectivamente puede evadirse. En este punto, Sócrates establece una relación de necesidad: toda acción necesariamente ha de dejar algún tipo de evidencia (476b). Al establecer esta relación, se aludió al poder del anillo de Giges, mencionado en el capítulo II, pues, en efecto, el anillo de Giges sirve para hacer injusticias y no ser castigado. No se castiga lo que no se ve y en ese sentido, en apariencia, el mejor régimen de vida es el del injusto, mas el anillo funciona sólo en el mundo evidente, es decir, en el de los vivos; no se habla o se presta para poder interpretar que dicho anillo será efectivo aun en el Hades.

No sólo está este cuestionamiento, además, Sócrates hace ver que el castigo es una cura para la injusticia: ser castigado, sea en vida o en el Hades, es la única manera de curar nuestra alma¹⁰⁸; un alma como la de Giges tendría un castigo similar a la de Sísifo, si establecemos una comparación con el mito. Sobre este mismo punto, parecería que el peor de los castigos es la muerte y es donde vemos otra gran inversión socrática-platónica, porque la muerte no parece ser un mal, sino

¹⁰⁸ En la interpretación del *Gorgias*, cabría preguntarse ya muerta la gente, ¿en qué ha de sanar? Para entender este pasaje es muy importante tener presente la teoría de la reencarnación a fin de explicar el beneficio de la cura del alma; sin embargo, por limitaciones de la tesis no abordaremos dicho tema. Asimismo, los ‘incurables’ (525c) que se mencionan pueden ser entendidos como los arquetipos de la injusticia y del castigo eterno, pero dar una respuesta sobre el rol que desempeñan en la narración mítica del *Gorgias* no es posible sin desarrollar la teoría de la reencarnación en Platón.

algo que es necesario, e incluso benéfico, dado que es algo que pertenece al hombre y explica su papel en el cosmos. Empero, ante el tema del castigo apareció una cuestión fundamental: ¿cómo un castigo corpóreo podría beneficiar al alma? En definitiva no es una pregunta fácil de abordar y aún más porque se desvía de los límites de nuestra investigación, sólo tengamos presente que el tema del castigo como cura de los males del alma es a partir de la relación metafórica alma y cuerpo; conocemos aquélla haciendo una equivalencia con el cuerpo. En ese sentido, la tematización del castigo en Platón parece ser una imagen, es decir, usar la analogía del castigo para quien no crea que es mejor ser justo que injusto. Este hecho puede contrastarse en el contexto dramático del diálogo, en la medida en que nos percatamos de que Sócrates emplea tanto el tema del castigo como las imágenes hacia Calicles. Este peculiar hecho dramático revela que para el injusto (o el que cree plenamente en la injusticia) es incapaz de ver por qué es mejor ser justo que injusto y a la vez que el filósofo se ve en la necesidad de recurrir a este tipo de retórica. ¿Por qué el que cree en la injusticia es incapaz de aceptar la primacía de la justicia?¹⁰⁹

¹⁰⁹ Es iterativo esclarecer que no es posible agotar el tema de la justicia en Platón, pero tal vez si no dejamos de lado la obra en la que más se diserta sobre este tema, a saber; *La República*, podremos tener más luces sobre la incapacidad del injusto para optar por la vida justa. Sabemos que en dicha obra hay más de una definición de justicia, mas hay una que no es refutada y en apariencia fue aceptada: ser justo consiste en ser acorde a la naturaleza (*cf.* 443c-e). Ahora bien, esta definición ya no fue cuestionada por Adimanto y supongamos que en efecto es la definición más acorde al pensamiento de Platón, pero el problema con esta definición es que sólo se puede ser justo si se conoce cuál es nuestra naturaleza y ¿quién conoce su naturaleza? El Filósofo. Éste puede hacerlo porque desde la perspectiva socrática se ha dedicado toda la vida a conocerse a sí mismo. Así, tanto con Glaucón como con Calicles, nos percatamos que ninguno de los dos ha comenzado a cuestionarse sobre su naturaleza (no se conocen a sí mismos), y dado que el filó-

En este mismo apartado vemos cómo, poco a poco, el diálogo va abriendo una brecha para poder ver el contenido hermético del mito, ya que, al poner en duda si la muerte y el castigo son realmente dañinos o males para el hombre, se puede llegar a tematizar el alma. Cuando se habla de los males del alma, notemos que siempre hay una relación con el cuerpo, se comprende aquélla mediante éste; el cuerpo es un tipo de espejo que nos permite tematizar y abordar las cuestiones del alma de manera metafórica.

Este punto es importante, dado que, si aceptamos la importancia que tiene la metáfora en la lectura de los diálogos platónicos, podemos comprender no sólo las alegorías, imágenes o mitos, sino que también vemos cómo la forma del diálogo se integra con el contenido mismo del diálogo: el *Gorgias* habla sobre la retórica y su relación con la justicia; la retórica aparece cuando los temas no son claros o son polémicos.

En definitiva, qué sea la justicia no es algo evidente y si nos percatamos de la metáfora cuerpo-alma que inserta Sócrates, descubrimos la relación retórica-invisibilidad. Si aceptamos que el proceder platónico en parte es retórico, vemos que sus herramientas retóricas son para sacar a la luz lo que es invisible, como lo es el alma. En nuestra experiencia de la lectura platónica, aceptamos sin más sus imágenes o metáforas y ello puede deberse a que no se le está leyendo con demasiada

sofo sí ha indagado su exploración del conocimiento de sí, es justo porque sabe cuál es su naturaleza, y todo aquél que no haya empezado este recorrido sólo le restan las imágenes que pueda dar el filósofo.

cautela; o bien, su retórica funciona a tal grado que podemos ver con claridad a qué se refiere cuando habla del alma.

En el tercer apartado, vemos y explicamos qué es la muerte para Platón. Este tema se inserta a partir de la disertación de Sócrates, la cual trata de si vale la pena tener una vida moderada. Para Calicles, la moderación es un estado comparable al de una piedra o al de los muertos y ello da pauta a Sócrates-Platón para hacer la inversión visible-invisible: quién sabe si morir es vivir o morir sea vivir.

Esta alusión hecha a Eurípides no sólo pone de manifiesto la posibilidad de tematizar las cosas invisibles, sino que, además, denota la importancia de la invisibilidad en un nivel ontológico mayor; lo que da sustento a la realidad son las cosas invisibles y no lo que es evidente. Bajo esta concepción de la realidad entendemos la renuencia de Calicles para poder ver por qué es mejor ser justo que injusto; o en un nivel aún más básico, por qué no comprende las imágenes, metáforas o mitos dichos por Sócrates, no ve lo que hay detrás de éstos.

La tematización de la muerte nos da paso a la reflexión de las cosas invisibles y sobre este punto vemos que la invisibilidad es un concepto fundamental en la filosofía de Platón; para denotarlo, recurrimos a la alusión de la línea dividida en *La República*, donde el nous es la facultad del alma que aprende las cosas invisibles (ideas) y cuyo grado de conocimiento es el mayor. Teniendo en cuenta este pasaje, vemos que la inversión platónica de visibilidad e invisibilidad se alinea perfectamente a la teoría epistemológica, ética y metafísica de Platón. No es gratuito que Platón juegue con este término (Ἄιδης) más de una vez en diferentes diálogos.

Para remarcar aún más el giro que hace Platón en el mito del *Gorgias*, y ya tematizados los conceptos de castigo, muerte e invisibilidad, es realmente ilustrativo anteponer los fragmentos de los sofistas Antifonte y Critias para remarcar aún más cómo hace esta inversión Platón. En dicha comparación tenemos elementos diametralmente opuestos a Platón: la divinidad es una construcción o convención, pues los antiguos sabios decidieron utilizar una narración para que la gente obrase de buena manera; tal vez pudiese hacerse la misma observación a Platón, a saber, que sus mitos o alegorías son sólo una construcción retórica, pero él no dice de manera textual que la divinidad sea una invención, mas en los fragmentos de Critias se dice claramente que este tipo de narraciones lo son, mientras que en Platón se toma como un bello discurso que debe ser tomado como verdadero.

Asimismo, el tema de la visibilidad juega un papel fundamental para dictaminar la sentencia en los juicios o para decir si alguien obra de manera justa o no. Hay testigos, hay un constructo retórico (la divinidad) que observa al hombre; el paradigma para decir que algo es justo o no es la visibilidad de los hechos y para Platón, ese paradigma recae en el pensamiento.

Cabe disertar por qué Platón termina su diálogo con un mito. «En el grado inferior, el mito es una preparación para el camino dialéctico; en el segundo, una visión más allá de la frontera» (Friedländer: 1989, 181). En primer lugar, el mito se muestra por encima de capacidades ordinarias, es decir, la narración mítica parece necesaria porque el método dialéctico es incapaz de dar cuenta del juicio después de la muerte y sus castigos.

Este recurso platónico, ¿en qué diferiría de la apelación de otro mito? Es un mito posdialéctico. Hay una diferencia entre evocar un mito de manera inicial (ya que hay una mera apelación persuasiva) y evocar un mito después de todo un proceso dialéctico; como lo muestra la estructura del *Gorgias*. ¿Por qué? Porque mínimamente nos percatamos de que el mito es conforme al pensamiento de Sócrates y todos los argumentos que éste ha dado a Calicles, de modo que el mito se integra con toda la reflexión dialéctica.

El mito empleado al final del *Gorgias* puede verse como modelo y buena retórica, según Platón. Es un modelo porque exhorta y trata de dirigir el cómo hemos de llevar nuestra vida, pues no olvidemos que Sócrates dice que es lo más verdadero que tenemos (el mito) y al mismo tiempo el mito exhorta a ser bueno y no sólo aparentarlo, sea en lo público o en lo privado (327b).

En el mito intuimos cómo las cosas han de comportarse en el mundo visible, entendiendo el mito como ‘forma’¹¹⁰. El mito es buena retórica porque es altamente persuasivo; en este caso en particular, el mito platónico sí contempla la parte irracional del alma¹¹¹, visto que Platón es consciente de que se quiere persuadir de manera verosímil. Al emplear el mito, sabe que es porque el *logos* tiene límites, pero

¹¹⁰ Rodríguez, citando a Brisson, entiende que «ser un modelo en el que contemplar la realidad de lo sensible» (Rodríguez: 1995, 281).

¹¹¹ Tener presente el hecho de que el alma posee una parte irracional hace aún más comprensible el motivo por el cual Sócrates emplea un mito con Calicles. No es nuestra intención desarrollar a profundidad la irracionalidad del alma, sólo lo mencionamos porque es otro señalamiento que nos ayuda a comprender el final del *Gorgias* (Cfr. Vallejo: 1993, 170-173).

también que el mito hace verosímil el contenido que aborda; no es una apuesta por la mera persuasión, sino hacer más asequible la verdad.

Con todo el camino recorrido —que a la vez es alusivo, pues durante el diálogo se aborda la retórica, el castigo, la muerte, la invisibilidad y la relación alma-cuerpo—, podemos asimilar el mito de los tres jueces del infierno. Llamamos la atención las repetidas ocasiones en que Calicles y Polo advierten a Sócrates sobre las consecuencias de su pensamiento: una condena a muerte (521b-c), y es inevitable que el lector adiestrado en los diálogos platónicos no pueda evitar pensar en el juicio hecho a Sócrates. El juicio de Sócrates sirve como ejemplo de un juicio concebido bajo la justicia de algunos sofistas.

En el mito vemos cómo el hombre está circunscrito en un orden cósmico, ya hay un orden que el hombre debe de seguir, y que dicho orden no depende en absoluto de él. Es bastante sugestivo el hecho de que Hades es quien se percata de los errores de los juicios, el dios que habita en lo invisible y que es capaz de ser invisible. Hades es equiparable a lo inteligible y sólo con lo invisible podemos percatarnos de los errores hechos en los juicios, es decir, si hacemos abstracción de ciertos sucesos, sabemos qué es la justicia; descubrimos que ésta no radica en las leyes basadas por la vista del hombre.

De la misma manera, si aceptamos que ‘morir’ es separar el cuerpo de su alma, la muerte es análoga a la abstracción, al acto de inteligir; sólo mediante un proceso de abstracción podemos enjuiciar como iguales las almas que se presentan y los

testigos, riquezas o belleza del que es juzgado no intervendrán en la sentencia del juez.

El señalamiento hecho a Prometeo no es gratuito, tiene una función importantísima en el mito, porque él es el dios que hace que olvidemos la fecha en la que vamos a morir. En la secuencia dramática del mito, se entiende que es menester olvidar la fecha para no prepararse antes del juicio, empero, más allá de este elemento como un constitutivo lógico de la narración, consideramos que Prometeo, el dios que también es conocido por dar el fuego a los hombres, es el que alimenta el quehacer filosófico.

Al no saber la fecha exacta de cuándo vamos a morir y no tener elementos que nos socorran ante el juicio, entonces lo que nos queda es prepararnos para la muerte, prepararse para el juicio como lo hizo Sócrates. No perdamos de vista que la preparación hacia la muerte, desde la perspectiva socrática, no es que el cuerpo desfallezca, sino que el alma se prepare a ver cosas invisibles; en ese sentido, Prometeo es un elemento fundamental para que el hombre se ejercite para contemplar lo invisible.

En la trama del mito, Sócrates trae a colación a los soberanos injustos, son los arquetipos de los castigos eternos para el griego. Esta alusión de Sócrates ayuda a contraponer la visión tiránica de Calicles, ya que si bien estos reyes gozaron de poder en vida, además de ser castigados, pasan a la memoria de todos como unos hombres atormentados eternamente. Con esta alusión, parece denotar Sócrates que en el fondo nadie desea tener el mismo final que éstos, ya sea por el castigo o

por el cómo serán recordados eternamente, recordamos una justicia después de la muerte.

Finalmente, nuestro último apartado busca hallar una diferencia entre Sócrates y Calicles, esto a raíz del silencio que deja Platón. No sabemos si el silencio de Calicles después de la exhortación de Sócrates señala que el alumno de Gorgias ignoró por completo al filósofo o es porque ha sido persuadido por la narración mítica de éste. No es difícil hallar la diferencia entre estos personajes: uno es insolente y el otro, irónico; uno asume ser filósofo, el otro desdeña una vida filosófica.

Hemos dicho con anterioridad las razones por las que Calicles no puede o no desea ver el contenido del mito. Calicles, al menos por lo que dibuja Platón, parece no tener disposición para dialogar; en efecto, Calicles critica que Sócrates siempre dice lo mismo y Sócrates menciona que Calicles nunca dice lo mismo sobre una misma cosa (491b). Si Calicles fue persuadido o no por el mito socrático es algo que no sabremos, pero es pertinente preguntarse lo siguiente: ¿alguien fue persuadido por este mito?

Podríamos señalar que tal vez Sócrates no quiere persuadir a su oponente, sino a todos los que presencian la conversación. Esta perspectiva incluye al lector que revive la conversación mediante el diálogo, por lo que es una pregunta que podemos hacernos: ¿el mito nos ha persuadido? Tal vez algunos lectores, al igual que Calicles, consideren que es una narración de viejitas, tal vez para otros sea una

manera de explicar una justicia que sobrepasa las leyes humanas. Lo que es innegable es que el mito puede quedar inmarcesible en nuestra memoria y, más que hacernos tomar una postura u otra, nos invita a la reflexión que aborda el mito.

¿Cuál es el fin de la implementación del mito en el *Gorgias*? Si aceptamos que el mito es una forma retórica, podemos ver por qué el mito está encaminado hacia la justicia. Si la retórica ha de tener un papel, no ha de ser meramente instrumental; para poder persuadir al otro y hacer lo que se me plazca, cual lo conciben Polo y Calicles, por beneficio propio o en una búsqueda de poder, no. Para Platón, la retórica debe hacer más asequibles los temas que requieren un gran esfuerzo dialéctico, y pese a que su implementación no sea suficiente, la retórica debe mostrar eso que se oculta, aunque debe de mostrarlo no de manera directa.

El mito del *Gorgias* es sumamente importante, pues integra todos los elementos señalados del diálogo, los sintetiza; en un nivel, el mito se muestra superficial, pero en otro, es fundamental y es igual o más efectivo que toda la actividad dialéctica esbozada en el diálogo, ya que, con el panorama que retrata Platón, ¿qué es lo que recordará Calicles: todo el diálogo que sostuvo con Sócrates o la narración del mito? El mito, y es por ello que Platón cierra así el diálogo.

CONCLUSIONES

Los mitos no tienen vida por sí mismos. Aguardan a que nosotros los encarnemos.

Albert Camus

¿Por qué en los tres mitos el tema de la justicia se hace presente? Tal vez recapitulando en retrospectiva será más fácil responder a la cuestión, mas parece que para poder hablar de justicia se necesita hasta cierto punto la retórica.

En el capítulo tres abordamos el *Gorgias*. Ocurrió que la disertación inicial abordaba el tema de la retórica y concluye con la discusión sobre si es mejor ser justo que injusto. Esto se debe a que Platón considera que la retórica ha de ir encaminada a hablar sobre la justicia, por ello el mito, como una forma retórica, retomó el tema de la justicia (454b).

La estructura del *Gorgias*, en relación con la implementación del mito, es diálogo y mito, es decir, actividad dialéctica cuya culminación es un mito. En contraposición con el capítulo primero, Protágoras procede a la inversa: comienza con el mito y después agrega un discurso explicando aquél. Asimismo, en los fragmentos de Critias se nos explica cómo hay una intervención mítica (DK 88 B 25). para que la gente obedezca las leyes, pero en todo momento se hace hincapié en que las narraciones inmemoriales no son reales sino un invento. Lo que inmediatamente vemos es que el orden de la reflexión y narración mítica están invertidos sea desde la perspectiva sofística o sea desde la filosófica; se empieza con un mito y viene la explicación de éste (Protágoras agrega a su mito un discurso prolongado), o bien

hay toda una disertación previa y finalmente se concluye con un mito (el diálogo entre Sócrates y Gorgias junto con sus pupilos, que termina con el mito del Hades).

Ya en el capítulo tercero anticipamos que el mito de los jueces del Hades era posdialéctico, ¿es esto una coincidencia o hay un sustento por parte de Platón? Para responder a esta cuestión valdría la pena retomar la reflexión sobre mentira verdadera y mentira en palabras, y también explorar por qué Platón se esfuerza por presentar un mito posdialéctico.

La mentira verdadera es la que se instala en el alma; la útil, la que está sólo en palabras. En el capítulo segundo dijimos que para poder distinguir estos dos tipos de mentira era importante tener en cuenta el aspecto del narrador y del que escucha. Con base en el preámbulo de la escenificación de la educación de los guardianes, el narrador, aquél que sabe la verdad, emplea el mito como una mentira útil, pero el que escucha (el guardián) tomará esa mentira por verdadera, y al tomar esa mentira útil como una verdad, entonces tendrá una mentira verdadera porque está en el alma. Sin embargo, esta mentira útil, que es el mito, parece ser una semilla de verdad, pues estos mitos son repensados y no son ya los tradicionales. En todo caso el filósofo presenta estos mitos como verdaderos cuando sabe que son falsos, ¿los guardianes vivirán en la mentira o serán capaces de descubrir la ambivalencia del mensaje que recibieron?

Caso contrario, el sofista presenta el mito como una mentira útil, ello se representa cuando Glaucón, Critias, Antifonte y Protágoras, racionalizan el mito, pri-

mero lo citan y después lo explican. En la mayoría de los casos se muestran escépticos ante el mito, pero lo consideran altamente ilustrativo. Este último punto se puede contrastar cuando Platón enfatiza las palabras de Sócrates « esto es lo que yo veo Calicles, y veo que es verdadero. » (524b).

El segundo aspecto de por qué Platón intenta hacer al mito dialéctico, es para tratar de deslindarlo de su tradición arcaica, de su ‘religiosidad’, para hacer frente a la sofística. Ya en capítulo tercero habíamos anunciado el carácter religioso del mito y aludimos a Krüger, el cual explica este enfrentamiento de Platón hacia un pensamiento netamente ilustrado. Así, intentar separar al mito de su ámbito religioso puede interpretarse como una manera de sugerir la mejor forma de vida sin ser dogmático¹¹², es decir, tematizar la justicia sin caer en una fe a ciegas, sino teniendo elementos o vestigios para poder hablar de justicia mediante el λόγος. Por eso el mito que yace al final del *Gorgias* pasa por toda una discusión y el proceder es dialéctico, la narración mítica condensa todos los argumentos que dio Sócrates sobre la preeminencia de la justicia.

Ahora bien, podría pensarse que el empleo sofístico es mucho más honesto que el del filósofo, pues el sofista explica qué es lo que realmente quiere decir el mito. Sin embargo, vale la pena señalar que Platón contempla la irracionalidad en el hombre, ya que indica una parte irracional en el alma y por ello la implementación del

¹¹² Cabe aclarar que no consideramos que la religión griega fuese dogmática, ya que vemos que puede haber diferentes versiones respecto a un mismo mito. Lo que queremos enfatizar es el carácter racional que intenta dar Platón al mito y así darle cierto sustento, no aceptarlo como una creencia.

mito puede funcionar sin racionalizarlo, pero sin conceder al mito el papel arcaico que poseía (inspiración de la musa). Para este punto es necesario recordar por qué Calicles no fue persuadido por la tesis socrática y a su vez enfatizar cómo esto explica el cierre del *Gorgias* con un mito.

Calicles se mostró renuente ante los argumentos de Sócrates, no buscaba nada de él ni mucho menos ser persuadido de que es mejor ser justo que injusto; la razón es muy sencilla, aquél ya está convencido sobre cuál es el mejor modo de vida y lo que anhela es refutar a Sócrates.

En toda la trama del diálogo se representa cómo el alumno de Gorgias rehúye de los argumentos de Sócrates y a la vez porqué es incapaz de comprenderlos, pues dramáticamente hablando, Platón lo muestra incapaz de dialogar. Esta caracterización del personaje evidencia que no todos son capaces o están dispuestos a someterse a la actividad dialéctica, por lo que, ante esta incapacidad, el único elemento que le resta al filósofo Sócrates es decir un mito. Sobre este punto concluimos que la persuasión sobre la preeminencia de la justicia se generó en el lector o en los que escuchaban la conversación. ¿Por qué el mito no surtió efecto en Calicles, pese a que es un recurso retórico que influye la parte irracional del alma? Tal vez se deba a la naturaleza de Calicles, y que además ya creció con una mentira en el alma, pues recordemos por qué Sócrates destierra a la poesía tradicional; si al niño se le dan mentiras desde muy corta edad, estas mentiras se van a desarrollar como mentiras en el alma y no sólo como mentiras en palabras.

Si aunado a todo lo anterior atendemos a la noción de justicia expresada tanto por sofistas como por Platón, entendemos por qué el aspecto ‘formal’ del mito (la estructura narrativa en la que se presenta el mito) se modifica. Una manera de comprender este punto es a partir de la equiparación entre Hades e invisibilidad. En el capítulo tercero vemos la inversión que hace Platón ya que todo está al revés: los hombres son juzgados en la muerte y no en vida, el hombre injusto rogará por un castigo para sanar su alma, y se desea ser justo y no injusto. Al haber analizado esta inversión de la concepción de justicia del sofista, ello nos permitió elucidar la crítica que hace Platón, a saber, que la justicia no radica en las leyes ni en los actos perceptibles, ya que se puede aparentar ser justo sin serlo. Evidentemente hay una diferencia entre la concepción de justicia entre un filósofo (desde la perspectiva platónica) y la del sofista (Protágoras, Critias, Antifonte y Calicles).

La concepción de justicia sofística queda en evidencia con los fragmentos de Antifonte y Critias, el mito de Glaucón (que intenta defender y extender la postura de Trasímaco) y el mito de Protágoras, y lo que tienen en común es que son partidarios de la legalidad. Aun con sus matices, pareciera que la justicia está circunscrita a las leyes; Antifonte y Critias explican en qué consisten las leyes de los hombres, Protágoras apuesta por la legalidad para el progreso del hombre; y en el capítulo segundo, vimos que el Giges ‘histórico’ necesitó de las leyes para poseer una apariencia justa. Asimismo, en las versiones sofísticas se pone en duda o definitivamente se niega la existencia de la divinidad: Protágoras menciona que la religión fue una de las primeras consecuencias del saber técnico del hombre (322a), Critias y Antifonte la definen como un instrumento retórico convencional para que la

gente obedezca las leyes, Calicles considera que la existencia del Hades es un cuento de ancianas, y el Giges de Glaucón ni siquiera menciona que los dioses sean un problema para el anillo mágico.

Al tener el ateísmo en la sofística, la concepción de justicia se hace más asequible en esta línea de pensamiento, pues la justicia depende netamente del ser humano, en otras palabras, el destino del hombre depende de éste, no de los dioses. Al depender completamente de aquél se entiende que únicamente el acatamiento de las leyes sea la justicia. Sobre este punto Platón cuestionaría si en efecto todas las leyes son justas, pues en nuestra experiencia podemos hallar injusticia en las leyes.

Una manera de denunciar la deficiencia de las leyes fue a partir de lo tematizado en el capítulo dos. En la comparación entre el Giges de Heródoto y el de Glaucón, nos percatamos que las leyes (o las costumbres) no son suficientes para que se lleve a cabo la justicia y que incluso pueden fungir para ocultar al hombre injusto. De manera más eficaz el Giges de Glaucón puede pasar desapercibido ante cualquier ley y evadir cualquier castigo. Es por ello que la inversión platónica pone en crisis esta concepción de justicia, ya que el anillo de Giges parece ser poderoso porque su invisibilidad le permitía evadir cualquier punición en el mundo de los hombres, por oposición, en el mito platónico del Hades el anillo no podría tener efecto en el mundo de los muertos, ahí lo que no se ve es revelado, como los delitos que tiene el alma. Así, invisibilidad y castigo son dos maneras en la que Platón cuestiona la noción de justicia en los sofistas.

El capítulo dos es medular; porque, además de mostrar la sofisticación de la injusticia con el anillo mágico de Giges, se muestra la necesidad de una educación mítica. Es menester preguntarse por qué cuando sale un tema de alta complejidad Platón recurre al mito, y en el segundo libro de *La República* parece que nos responde al sugerirlo como modo educativo, inicial y fundamental. Una posible respuesta es atender quién propone este tipo de pedagogía (el filósofo) y hacia quién se emplea (hacia los niños o a los que les cuesta trabajo dialogar). Entonces, el mito es una exhortación a filosofar.

Sócrates emplea el mito contra Calicles, un personaje que se mostró incapaz de ceder ante los argumentos socráticos, por lo que podríamos deducir que el empleo del mito es para aquél que es incapaz de dialogar o al que no tiene control de su parte irracional. Si este hecho lo relacionamos con la sugerencia didáctica de Sócrates, podríamos asociar que una manera de combatir la noción de justicia sofística es a partir del mito, el cual se implementaría como mentira útil desde la perspectiva del filósofo, y una verdad para el que escucha, pero en el fondo una mentira verdadera, ¿por qué y para qué? Si contraponemos a Glaucón y a Calicles notamos que su forma de ser es diferente; uno sí sigue la disertación socrática y el otro no, uno sí es persuadido a través de la dialéctica y el otro no. Estos dos tipos de temperamentos se encuentran en las personas, y lo que está pensando Platón es que, si hay personas que pueden seguir la dialéctica, entonces el mito filosófico podría cambiar de mentira verdadera a mentira útil y estimular al educado, al menos en este tema, a ver que más vale ser justo que injusto. En cambio, si tenemos a alguien con el temperamento de Calicles, parece que aunque sea incapaz de desarrollar una

vida filosófica, conviene más que crea fervientemente en el mito posdialéctico, de lo contrario; el niño que posea una naturaleza ‘tiránica’ y no crea en este tipo de mitos, puede devenir en tirano y por ende un peligro para la *polis*.

Después de ver el mundo invertido a partir de la oposición platónica y el refinamiento sobre la injusticia (las leyes no son impedimento para ser injusto) en el capítulo dos, retomemos los puntos más sobresalientes del capítulo uno y relacionémoslos con el contexto que se estableció en el mismo, pues con este proceder retrospectivo (ir de las cosas invisibles a las visibles) nos posicionamos en la perspectiva de Platón para comprender su crítica.

Uno de los puntos más problemáticos fue saber cuál era la postura de Platón, ya que al haber una estrecha relación entre éste y Protágoras, parecía difícil distinguir la pretensión de Platón, empero, en este capítulo logramos discernir la apuesta legal de Protágoras, la cual consistía en el desarrollo de la ciudad a partir de las leyes o buenas costumbres. Desde aquí notemos el tenue distanciamiento que quiere hacer Platón de Protágoras, ya que en efecto desea que todos sean partícipes de la justicia, pero no está convencido de que la justicia sea una cuestión netamente legal. Para vislumbrar esta demarcación fue necesario contraponer la versión protagórica con la del poeta Hesíodo. Esta comparación fue altamente ilustrativa, porque podemos percatarnos de la gran oposición entre la concepción antropológica de ambos autores: progreso o decadencia.

La noción de progreso en Protágoras se comprende si consideramos que la justicia radica netamente en la técnica del ser humano, si no hay dioses y el mito de

Prometeo sólo es un símil para entender que poseemos técnica, entonces la justicia está completamente en nuestras manos y vivir bien no depende de una causa externa a nosotros. Hesíodo, quien claramente estipula un orden divino¹¹³, considera al hombre como un ser decadente, y esto se comprende sólo si aceptamos que hay fuerzas suprahumanas que interactúan con aquél. Sin una fuerza divina no se entendería por qué el hombre está condenado a trabajar eternamente para salvaguardar su existencia.

Si ponemos atención, en la oposición entre sofística (Protágoras) y poesía (Hesíodo), Platón intenta intermediar entre discurso racional ilustrado y el discurso irracional divino. Lo que podemos observar es que Platón estaría de acuerdo en que todos participen en la reflexión de qué es la justicia, pero toma su distancia respecto de la tautología ley-justicia; mas con la herencia de Hesíodo, Platón re-toma la noción de una justicia o fuerza que está por encima del hombre, y en esa mediación entre ambas formas de pensamiento, Platón lo que ambiciona es el desarrollo e invitación a una noción de justicia universal.

Del mismo modo, en el capítulo primero hicimos un señalamiento sobre el contexto político de la Atenas imperialista, ello nos ayudó a mostrar la fe en el progreso que se tenía y a su vez cómo Platón se desvincula del pensamiento del progreso, es decir, Platón ve las consecuencias de un pensamiento que promovía una vida

¹¹³ Recordemos que la historia del hombre se halla determinada por la historia de los dioses. ¿Qué es lo que conecta a *Los Trabajos y los Días* con la *Teogonía*? El mito de Prometeo.

tiránica y que la noción de justicia estaba supeditada sólo a las leyes de una determinada ciudad, en este retroceso que hicimos, podemos notar los efectos de no seguir las advertencias hechas por Sócrates.

Después de toda esta investigación ¿qué es lo que tendremos presente? El mito. Ya a finales del capítulo tres hicimos énfasis en que, si bien Calicles no siguió toda la argumentación socrática, parecería que tendría presente el mito, o al menos eso nos dice nuestra experiencia como lectores del *Gorgias*. En ese sentido podemos reafirmar cómo el mito tiene la capacidad de instalarse en nuestra memoria y por qué se recomendó como una pedagogía inicial y fundamental.

El mito parece auxiliarnos cuando no nos queda claro nuestro presente, cuando es necesario clarificar un contenido complicado y en este caso fue la justicia. El mito apareció cuando la noción de justicia parecía entrar en crisis, cuando esta noción ya no responde a las necesidades del presente, y por eso Platón la complica en cada diálogo con su respectivo mito. La petrificación del mito en nuestras almas se corrobora por su capacidad de prevalecer en nuestra memoria y en una memoria colectiva. Con el procedimiento de esta tesis vemos cómo Hesíodo recurrió al mito de Prometeo para explicar un problema, y tiempo después Protágoras para otro, lo mismo pasa con Heródoto y Glaucón. Aunque hay una distancia temporal, la narración mítica revive para afrontar el mismo problema pero de forma distinta. Ante el tema de la justicia, el cual parece aporético en Platón, el mito se mostró necesario y fundamental, y de ahí su estrecha relación con aquélla. Sólo nos resta preguntarnos qué noción de justicia hemos de seguir, pues ello determinará nuestro modo de vida.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

Esquilo. (2015). *Prometeo Encadenado* (Perea B. trad.). Madrid: Gredos.

Eurípides. (2015). *Medea* (Medina A. trad.). Madrid: Gredos.

Heródoto. (2015). *Historia* (Scharader Carlos, trad.). Madrid: Gredos.

*Para la referencia en griego: Herodotus, with an English translation by A. D. Godley. Cambridge. Harvard University Press. 1920. Obtenido de Perseus Project.

Hesíodo. (2000). *Teogonía y Trabajos y días* (Pérez Jiménez, trad.). Madrid: Gredos.

Homero. (2015). *La Iliada* (Crespo E. trad.). Madrid: Gredos

_____. (2014). *Odisea* (Tapia Pedro trad.). México: UNAM

Olimpiodoro. (1970). *Olympiodori in Platonis Gorgiam Commentaria*. California: Teubner Verlagsgesellschaft.

Platón. (2010). *Apología de Sócrates* (Calonge Ruíz, trad.). Madrid: Gredos.

_____. (2010). *Fedón* (García Gual, trad.). Madrid: Gredos.

_____. (2010). *Gorgias* (Calonge Ruíz, trad.). Madrid: Gredos.

*Para la referencia en griego: Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903. Obtenido de Perseus Project.

_____. (2010). *Hípias Menor* (Calonge Julio, trad.). Madrid: Gredos.

_____. (2010). *Protágoras* (García Gual, trad.). Madrid: Gredos.

_____. (2014). *Critón* (Colange Julio, trad.). Madrid: Gredos.

_____. (2014). *Fedro* (Lledó Emilio, trad.). Madrid: Gredos.

_____. (2014). *La República* (Eggers Lan, trad.). Madrid: Gredos.

*Para la referencia en griego: Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903. Obtenido de Perseus Project.

_____. (2014). *Teeteto* (Vallejo Álvaro, trad.). Madrid: Gredos.

Para Critias y Antifonte:

Melero, A. (2015). *Sofistas*. Madrid: Gredos.

Laks, A. y Most, G. W. (2016): *Les débuts de la philosophie, Ouvertures bilingues* (Édition et traduction française avec la collaboration de Gérard Journée et le concours de Leopoldo Iribarren et David LévyStone). París: Fayard.

Aristóteles. (2008). *Metafísica* (Alía María trad.). Madrid: Alianza.

Secundaria

Alavez, B. (2014). *Imagen e imaginación como posibles vías de liberación ante la sofística* (tesis de pregrado), Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Bernabé, A. (2007). L'âme après la mort: modèles orphiques et transposition platonicienne. *Études platoniciennes*, 4 , 25-44.

- Brisson, L. (2005). *Platón, las palabras y los mitos ¿cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* (Zamora, José trad.). Madrid: Abada.
- Cassin, B. (1992). « Barbariser » et « citoyenner » OU On n'échappe pas à Antiphon. 3, *Citoyenneté, démocratie, république*, 19-34.
- _____. (2008). *El efecto sofístico* (Pons Horacio trad.). Argentina: FCE.
- Dodds, E.R. (1994). *Los griegos y lo irracional* (Araujo María, trad.). Madrid: Alianza. (1960)
- Dumézil, G. (1924). *Le festin d'immortalité*. Paris: Guimet.
- Friedländer, P. (1989). *Platón verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Tecnos
- Gernet, L. (1956). Choses visibles et choses invisibles. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 146, 79-86.
- Guthrie W. K. C. (1994). *Historia de la filosofía griega* (Rodríguez Feo, trad.). Vol. III. Madrid: Gredos. (1969) *(ver las ediciones original y el volumen 4).
- Hegel, G.W.F. (1997). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: FCE.
- Higuera Linares, M. (2016). El mito del anillo de Giges en la República de Platón. *Universitas Philosophica*, 33, 67, 73-102.
- Jaeger, W. (2012). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (Xirau Joaquín y Roces Wenceslao trad.). México: FCE.
- Krüger, G. (2017). *Eros y mito en Platón*. (Oliva, Miguel trad.). Salamanca: Escolar.

- Lévystone D. (2005). La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos. *Phronesis*, 50, 3, 181-214.
- _____. (2014). Antiphon: Indifférence de la Nature, Misère des Lois Humaines. *Phoenix*, 68, 3/4, 258-290.
- Marino, A. (2003). *Venganza y Justicia en al Orestíada de Esquilo*. México: UNAM.
- Motte, A. (1981). Persuasion et Violence chez Platon. *L'Antiquité Classique*, 50, 1/2, 562-577.
- Nails D., (2002). *The people of Plato*. Indianapolis: Hackett.
- Nichols. Mary P. (1984). Glaucon's Adaptation of the Story of Gyges & Its Implications for Plato's Political Teaching. *Polity*, 17, 1, 30-39.
- Papachristos, C. (1974). Droit et Philosophie: La Société Juridique des Sophistes. *L'Année sociologique*, 25, 441-455.
- Romilly, J. (2004), *La ley en la Grecia clásica*. (Potente Gustavo trad.). Buenos Aires: Biblos.
- _____. Thucydide et l'idée de progrès. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia*, 3, 3/4, 143-191.
- Roux, S. (2001). Entre mythe et tragédie : l'origine de la tyrannie selon Platon. *Revue des Études Grecques*, 114, 140-159.
- Schubert, P. (1997). L'anneau de Gygès : réponse de Platon à Hérodote. *L'antiquité classique*, 66, 255-260.

- Stauffer, D. (2009). *The Unity of Plato's Gorgias*. New York: Cambridge.
- Trotignon, P. (1976). Sur la mort de Socrate. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 81e, 1, 1-10.
- Vellejo, A. (1993). Conflicto en torno al logos. El concepto de techne y la crítica filosófica de la retórica. *Er*, 15, 9-42.
- Veneciano, G. (2008). Antifonte 44 D.-K.: Una investigación sobre el comportamiento humano. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 87-115.
- Vernant, J.P. (2017). *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*. (López Diego, trad.). España: Austral.
- West. M. L., (1979). The Prometheus Trilogy. *The Journal of Hellenic Studies*, 99, 130-148.