

MITO, POLÍTICA Y CASTIGO EN EL *GORGIAS* DE PLATÓN

David Sedley

Chist's College, Cambridge

Resumen

La lectura del *Gorgias* se comienza aquí *por estrategia* en orden inverso con el análisis del mito final y es analizado en una luz recíproca con su parte central. El núcleo teórico del diálogo está en el largo episodio central sobre el papel de la retórica. En el mito, el reino de Zeus es una parábola del *progreso* político como una mejoría moral del ciudadano. Ser examinado por Sócrates es análogo a los procesos instituidos por Zeus, y la función correctiva del castigo es clave. Así, la *refutación* dialéctica es la contrapartida superior del *castigo* judicial, aunque no son completamente idénticos. Resulta, entonces, que la dialéctica socrática es la contraparte filosófica del aludido sistema judicial, y la moral supera a la política en la interpretación del diálogo: a saber, se establece la superioridad de la vida filosófica sobre la vida política.

Palabras clave: *Gorgias*, mito, política, castigo.

Abstract

The reading of the Gorgias begins here strategically in inverted order with the discussion of the final Myth which is analysed in a reciprocal light with its central part. The theoretical core of the dialogue is in the long central episode on the role of rhetoric. In the myth, Zeus's reign is a parable of political progress as a moral improvement of the citizen. To be examined by Socrates is analogous to the proceedings instituted by Zeus, and the corrective function of punishment is essential. Thus the dialectical refutation is the superior counterpart of judicial punishment, although they are not altogether identical. It follows, then, that the Socratic dialectic is the philosophical counterpart of the aforesaid judicial system; and moral excels politics, i. e. the superiority of the philosophical life is established.

Key words: *Gorgias*, myth, politics, punishment.

La estrategia de esta ponencia es leer el argumento del *Gorgias* de Platón en orden inverso, comenzando por su mito final. Prácticamente no se discute que esta fue, biográficamente hablando, la primera tentativa de Platón con un mito escatológico, un género que iba a gozar de una rica carrera en diálogos posteriores. Se mantiene el hecho de que los mitos de Platón, por mucho interés que ellos hayan producido, es demasiado escaso su uso en la interpretación de los diálogos a los cuales ellos pertenecen¹.

Primero, un breve bosquejo de cómo el mito pone término al *Gorgias*.

El diálogo se inició como una discusión de retórica de Sócrates con el gran retórico Gorgias. El compañero de Gorgias, Polo, intervino para hacer frente a la propia creencia de Sócrates que la retórica es una mera seudopericia de persuasión, cuyo fin es la adulación (*kolakeia*), esto es, causar placer como algo opuesto a producir bien. Para Polo, la retórica es la autopista que conduce al poder político, y así, al adelantamiento personal. Sócrates, en respuesta, ha argumentado que incluso un déspota absoluto carece de poder real, por el solo hecho de que él no logra satisfacer su deseo de buenos resultados. En realidad, la maldad sin restricciones del héroe de Polo, Arquelaos, tirano de Macedonia, lo hace supremamente infeliz. Hacer daño es peor para el agente que ser dañado. Los malhechores deberían pedir su castigo, única esperanza de salvación de su miseria.

Esta batería de argumentos ha enfrentado enseguida la resistencia del interlocutor tercero y final, Calicles, un defensor del derecho natural basado en el dominio del débil por el fuerte. Sócrates rebate la defensa de Calicles de un desenfrenado deseo-satisfacción, como un disfraz de un hedonismo incoherente. Hacia el final de su conversación, Calicles habla en tono compasivo de la incapacidad del filósofo para protegerse de las amenazas, especialmente de enjuiciamiento, formuladas por un medio cívico hostil. (Las alusiones al futuro procesamiento de Sócrates

¹ En 'Teleology and Myth in the *Phaedo*', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5 (1990) 359-83, sostuve que el mito del *Fedón* se entiende mejor como un desarrollo de las ideas teleológicas formalmente abandonadas por Sócrates en su 'primer viaje'. En el caso del *Fedón* parecía apropiado el asumir una cierta brecha entre el autor, Platón, que por cierto tenía sus propias ambiciones en cosmología teleológica (como lo testimonia el *Timeo*), y su portavoz Sócrates, que había abandonado tales ambiciones. En el *Gorgias* no tengo la sensación de que tal brecha haya aparecido aún, y se supondrá que asumo que el autor y su protagonista están hablando con una sola voz. Esta es una pregunta distinta de la hecha por T. C. Brickhouse y N. D. Smith, 'The Myth of the afterlife in Plato's *Gorgias*' (de próxima aparición) de si el contenido del mito es auténticamente socrático; ellos presentan un buen argumento en favor de la ausencia de incompatibilidad entre este pasaje y las opiniones de Sócrates en la *Apología* de Platón.

y su condena están apenas bajo la superficie). Sócrates replica a esto con lo que, dice, parecerá que es un mito, aunque él mismo insiste en su verdad (523a1-3). Ningún lector supondrá que él quiere significar totalmente verdad literal, pero se nos pone sobre aviso para buscar el espectro completo de la verdad filosófica que encierra.

La primera porción del mito (523a3-524a7) narra, en una vena festiva, una historia que compara el inadecuado sistema de escatología en el reino de Cronos, con el mejorado sistema introducido por Zeus poco después de su acceso al trono: las almas no volverían en adelante a ser juzgadas antes de su muerte, con todas las defensas que sus cuerpos y posesiones proporcionaban, sino después de su muerte y, por consiguiente, desnudas.

En la segunda fase (524a8-527a4), Sócrates ofrece su propia reflexión de cómo este corregido sistema divino de juicio y castigo surte en detalle su efecto: cómo la muerte es realmente el gran nivelador, incluso para dinastas como Arquelao; cómo seres incurables como él son castigados para disuadir a otros, pecadores menores, para la enmienda; y cómo la minoría de las almas buenas puede esperar ser convenientemente recompensada.

Finalmente, Sócrates saca algunas lecciones del mito, primero (527a5-c4), destacando cómo armoniza con el resultado filosófico del diálogo precedente, luego (527c4-e7), en conclusión, ofreciendo a Calicles su amistoso consejo de cómo podría todavía cambiar sus valores y así escapar de su condena. Con este recado el diálogo se cierra.

La totalidad del mito está lleno de temas y frases que se hacen eco de la primera dialéctica, y esta intertextualidad (si se nos permite hablar de intertextualidad entre diferentes partes de un solo texto) alcanza un *crescendo* en las últimas dos páginas. A ningún lector podía dejársele en duda alguna de que se piensa que el mito y la parte principal del diálogo deben ser leídos en una luz recíproca. Además, en el anterior pasaje (492a-493d), donde los apetitos eran comparados con el mito de las tinajas agujereadas en el Hades, Sócrates ha divulgado explícitamente la idea de que los mitos acerca de un castigo después de la muerte sirven como alegorías para verdades morales sobre esta vida. Si él está invitándonos a hacer lo mismo con el mito final, por consiguiente, eso no debería mostrarse como una sorpresa. Lo que me *ha* sorprendido es no haber encontrado que esta invitación fuera acogida en alguna producción literaria moderna sobre el *Gorgias* con la que estoy familiarizado.

Será útil comenzar con el pasaje al término del mito, 527a5-c4, donde Sócrates resume el resultado del diálogo a la luz del mito, porque puede suponerse que representa el propio orden de precedencia de Platón de los hallazgos más importantes, y que destaca los aspectos que deberíamos en especial tener en mente cuando se interpreta el mito.

Quizá esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, y lo desprecias; no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero que él. Pero ya ves que, aunque estáis aquí vosotros tres, los más sabios de los griegos de ahora, tú, Polo y Gorgias, no podéis demostrar que se deba llevar un modo de vida distinto a este que resulta también útil después de la muerte. De entre una larga lista de relatos (*logoi*), los otros son refutados y solo este permanece en su lugar:

- (1) se debería evitar más cometer injusticia que sufrirla;
- (2) lo que más importa al hombre practicar es no parecer ser bueno sino de serlo, en privado y en público;
- (3) si alguno se hace malo en algún respecto, debería ser castigado, y este es el segundo bien después del de ser justo, el de volver a serlo y satisfacer la culpa por medio del castigo;
- (4) se debería evitar la adulación, tanto con uno mismo como con los demás, sean ellos pocos o muchos;
- (5) se debería usar la retórica de este modo, siempre para fines justos, como debería ciertamente ser el resto de nuestra conducta.

Puesto que fue en la discusión con Polo que virtualmente la totalidad de los cinco puntos de Sócrates fueron expuestos², se nos pide rememorar ese largo episodio central, ya que proporciona el núcleo teórico del diálogo. Para los propósitos del presente, abordemos justamente los tres puntos finales³.

² Estas cinco recomendaciones son consideradas por Sócrates como una unidad tan integral que en su conjunto constituyen un solo *logos*. No hay una pretensión de haber probado el *logos* como verdadero, justamente una vuelta a su repetida insistencia metodológica de que su *logos* debe ser aceptado en tanto los otros no pueden refutarlo, combinado con un recuerdo de que, mientras todos los *logoi* defendidos por Gorgias, Polo y Calicles han sido refutados, el propio *logos* de Sócrates ha sobrevivido. Desde 463e y 466e-467c, en que Sócrates propone para su refutación su propia definición peyorativa de retórica y su argumentación de que los políticos no tienen real poder, él ha insistido en su principio metodológico (cf. también 482b, 508a-b), incluso en su claramente paradójica forma (509a) de que, aunque él no sabe cómo son las cosas, su condenación absoluta de la maldad ha estado ‘ceñida por *logoi* de hierro inquebrantable’, que sobrevivirán hasta que alguien pueda mostrar que está equivocado.

³ Ítem 1, que es mejor sufrir injusticia que hacerla, ya ha sido señalado por Sócrates como el primer resultado de su argumento de 508e-509a, el pasaje acerca de ‘*logoi* de hierro inquebrantable’. Ítem 2, que lo que cuenta es ser bueno, no parecerlo, no corresponde a ningún carácter prominente del modo en que Sócrates ha propuesto su caso, porque el contraste que actualmente ha dominado la discusión ha sido no entre ser y meramente parecer bueno, sino que entre lo bueno y lo meramente placentero. Sin embargo, estos dos contrastes demostraron ser accesibles el uno al otro en 464a-e (mis agradecimientos a Masashi Nakahata por llamar mi atención a este pasaje), y el mito traslada ahora su

El ítem 3 reitera la repetida aseveración del diálogo que si tú eres malo, es mejor para ti que seas castigado. Todo lo que Sócrates cuenta, tanto en el mito propiamente y aquí en su resumen final, es verdadero castigo. Pero mirando en forma más minuciosa el mito yo habré de sugerir luego, que de hecho se nos está invitando a reinterpretar la noción.

El ítem 4 reasume la crítica de la adulación, la promoción del placer a expensas del bien⁴ y conduce llanamente al ítem 5, que la retórica, junto con otros tipos de actividades, debería ser usado “de esta manera” –significando con ello sin adulación– solamente para fines justos. Esta categórica recomendación sobre la retórica puede causar alguna sorpresa inicial, ya que es fácil suponer que el *Gorgias* de Platón es una denuncia total de la retórica, mientras que aquí nosotros encontramos a Sócrates recomendando su uso para propósitos justos. Pero de hecho Sócrates ha dejado en claro, en varios pasos, que su crítica de la retórica como un tipo de adulación se aplica solamente a la retórica existente, y que él –un punto que desarrollará plenamente en el posterior diálogo de Platón, el *Fedro*– efectivamente imagina una retórica reformada que, como toda genuina maestría, debería brindar sistemáticamente buenos resultados.

¿A qué se parecería esta retórica reformada? Sócrates ha ofrecido una caracterización de ella tanto genérica como específica. En general, sería análoga a una maestría médica. La medicina se propone la salud corporal (504d-e) y, de modo semejante, una retórica reformada buscaría asegurar la mejoría de las almas de su audiencia, sin preocuparse de si lo que dice es grato o doloroso para ellos (503a-b), aspirando a la salud mental, que es ella misma equiparada con la virtud y el buen orden psíquico. Más específicamente, la retórica reformada sería una maestría que revela el mal real en las almas de la gente (480b-d, 508b). El hecho de que Sócrates hace que esta maestría reveladora comienza

énfasis al primero de los dos: ser solo aparentemente bueno puede ayudar en un tribunal de justicia, pero no ayudará cuando su misma alma es juzgada directamente.

⁴ ‘Uno debería evitar toda adulación, tanto de sí mismo como de otros, sean pocos o muchos’. Previamente Sócrates ha adoptado una tripartición similar, la de adular a *una, dos o muchas* almas (501d), pero hay una sutil diferencia en el presente pasaje: la primera de estas opciones, la adulación de una sola alma, se ha transformado en adulación de *sí mismo* (aunque conviene ver ya el modelo presentado en 522d). El ver por qué, es importante para permitir que la noción de adular tenga el sentido semitécnico que Sócrates por ahora le ha proporcionado: es el género de actividades que aspiran no a un resultado bueno sino placentero, incluyendo la cocina, la retórica y por cierto las artes prácticas (esp. 500e-503a). Frente a este panorama, no debe haber vacilación en igualar autoadulación con el sistema de valores de Calicles, el proyecto de maximizar el placer en la propia vida. Esta es la medida, parece, en la que la crítica de Calicles contribuye a la recapitulación final del *logos* de Sócrates.

con la denuncia de los vicios de su propio experto, antes de seguir con los de sus parientes y amigos, lo hace parecer inconfortablemente como el confesionario (o peor). Pero yo supongo que este aparentemente egocéntrico sesgo es un modo de Sócrates de plantear su paradoja de que el tipo de denuncia que él concibe debería realizarse mediante un genuino acto de beneficencia, como el primer paso hacia el castigo y la reforma, de modo que uno pudiera priorizar naturalmente como sus primeros beneficiarios a sí mismo y a los más cercanos a uno mismo. Volveremos con razón a esta retórica reformada, y por ahora prefiero dejar sin resolver su exacta naturaleza.

Habiendo considerado brevemente la propia visión general de Platón sobre el argumento principal del diálogo, podemos ahora revisar el mito como tal. Primero la historia de Zeus (523a3-524a7):

Como dice Homero, Zeus, Poseidón y Plutón se repartieron el gobierno cuando lo recibieron de su padre. Existía en tiempos de Crono, y aún ahora continúa entre los dioses, una ley acerca de los hombres según la cual el que ha pasado la vida justa y piadosamente debe ir, después de muerto, a las Islas de los Bienaventurados y residir allí en la mayor felicidad, libre de todo mal; pero el que ha sido injusto e impío debe ir a la cárcel de la expiación y del castigo, que llaman Tártaro. En tiempos de Crono y aún más recientemente, ya en el reinado de Zeus, los jueces estaban vivos y juzgaban a los hombres vivos en el día en que iban a morir; por tanto, los juicios eran defectuosos. En consecuencia, Plutón y los guardianes de las Islas de los Bienaventurados se presentaron a Zeus y le dijeron que, con frecuencia, iban a uno y otro lugar hombres que no lo merecían. Zeus dijo:

Yo haré que esto deje de suceder. En efecto, ahora se deciden mal los juicios; se juzga a los hombres –dijo– vestidos, pues se los juzga en vida. Así pues, dijo él, muchos que tienen el alma perversa están recubiertos con cuerpos hermosos, con nobleza y con riquezas, y cuando llega el juicio se presentan numerosos testigos para asegurar que han vivido justamente; los jueces quedan turbados por todo esto y, además, también ellos juzgan vestidos; sus ojos, sus oídos y todo el cuerpo son como un velo con que cubren por delante su alma. Estos son los obstáculos que se les interponen y, también, sus ropas y las de los juzgados; así pues, en primer lugar, dijo, hay que quitar a los hombres el conocimiento anticipado de la hora de la muerte, porque ahora lo tienen. Por lo tanto, ya se le ha ordenado a Prometeo que les prive de este conocimiento⁵. Además, hay que juzgarlos desnudos de todas estas cosas. En efecto, deben ser juzgados después de la muerte. También es preciso que el juez esté desnudo y que haya muerto; que examine solamente con su alma el alma de cada uno inmediatamente después de la muerte, cuando está aislado de todos sus parientes y cuando

⁵ Cf. Esquilo, *Prometeo Encadenado* 248ss.

ha dejado en la tierra todo su ordenamiento, a fin de que el juicio sea justo. Yo ya había advertido esto antes que vosotros y nombré jueces a hijos míos, dos de Asia, Minos y Radamantis, y uno de Europa, Éaco. Estos después de que los hombres hayan muerto, celebrarán los juicios en la pradera en la encrucijada de la que parten los dos caminos que conducen el uno a las Islas de los Bienaventurados y el otro al Tártaro. Radamantis juzgará a los de Asia y Éaco a los de Europa; a Minos le daré la misión de pronunciar la sentencia definitiva cuando los otros dos tengan duda, a fin de que sea lo más justo posible el juicio sobre el camino que han de seguir los hombres.

Este es el primero de tres mitos platónicos (los otros dos están en el *Político* y las *Leyes*) en el que se contrasta el reino de Crono con el de Zeus. No voy a presuponer que se puede aprender algo sobre el mito del *Gorgias* a partir de alguno de sus muy posteriores sucesores, que presentan en todo caso ambos considerables cuestiones interpretativas propias. Todo lo que los tres se puede con seguridad suponer que tienen es la intención de iluminar, mediante el contraste que se muestra entre los dos reinos, algunos aspectos de los asuntos y del gobierno humanos.

Mi primera observación es que no hay duda posible en el presente caso de que el reino de Zeus es superior al de Crono, en otras palabras, que nos hallamos ante una parábola del *progreso* político. Además de eso, la naturaleza del progreso político explota inequívocamente la convicción de Sócrates, explicitada a través del *Gorgias*, que el solo criterio de un buen político está en su éxito en hacer mejores a los ciudadanos. Antes en el diálogo (515b-517a), la devastadora crítica de Sócrates de los cuatro supuestamente buenos oradores, estaba fundada en exactamente este principio.

Bajo Crono, el sistema para juzgar a las almas no fue usado para su mejoría. ¿Por qué no? Evidentemente porque compartía los defectos del sistema judicial de actualidad en Atenas, y de dos maneras. Primero, se permitía a los bienes corporales y externos –belleza, nacimiento, riqueza– influir a los jueces en forma excesiva, y así eclipsar los bienes o males que realmente importaban, es decir, los del alma. Aunque esto no ha sido un tema prominente en la crítica anterior de Sócrates de la retórica judicial, se inspira de hecho en su reiterada clasificación tripartita de bienes y males, de acuerdo a la que los propios del alma sobrepasan con mucho a los corporales y externos. Segundo, y más importante, la caracterización de los juicios durante el régimen de Crono, atrae nuestra atención a un tema favorito del *Gorgias*, el uso y mal uso de los testigos. Como Sócrates dice a Polo en 471e2-472c4,

Mi querido Polo, intentas refutarme con procedimientos retóricos como los que creen que están presentando refutaciones ante los tribunales. En

efecto, allí estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones, numerosos testigos dignos de crédito, mientras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en ocasiones, puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos. Sobre lo que dices vendrán ahora a apoyar tus palabras casi todos los atenienses y extranjeros, si deseas presentar contra mí testigos contra la veracidad de lo que digo. Tendrás de tu parte, si es que quieres, a Nicias, el hijo de Nicérato y sus hermanos, cuyos trípodes están colocados en fila en el templo de Dionisio; asimismo, si quieres, tendrás también a Aristócrates, hijo de Escelio, el donante de esa hermosa ofrenda que está en el templo de Apolo y, si quieres, a todo el linaje de Pericles o a cualquier otra familia de Atenas que elijas. Pero yo, aunque no soy más que uno, no acepto tu opinión; en efecto, no me obligas a ello con razones, sino que presentas contra mí muchos testigos falsos e intentas despojarme de la realidad y de la verdad. Ahora bien, si no te presento a ti mismo como testigo de lo que digo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra discusión. Creo que tampoco tú habrás conseguido nada si yo, aunque soy uno solo, no testifico en tu favor mientras tú ignoras a toda esa otra gente. Hay una clase de refutación en la que tú y otros muchos creen. Pero hay otra clase, aquella en la que yo por mi parte creo.

Sócrates aquí contrasta la noción de testigo del retórico –gente que se muestra en la corte para dar testimonio de esta o aquella defensa, cuyo valor es determinado por un cómputo de cabezas– con una corregida noción Socrática. Bajo esta redefinición, el único real testigo es alguien que –ya que una persona es suficiente– testifica la verdad y falsedad como resultado de un argumento (el punto es repetido poco después, en 474a-b).

A la luz de esto, retornando a los dos sucesivos regímenes divinos, podemos ver que un mérito del sistema instituido por Zeus fue que los testigos que dan testimonio de la solvencia moral, en el sentido convencional, se volvieron obsoletos, porque, implícitamente, la solvencia moral de cada cual estaba abierta a inspección. El enlace entre el mito y el pasaje anterior nos anima a preguntarnos si bajo el tipo de sistema representado por las reformas de Zeus, el desacreditado tipo de testimonio es reemplazado por el recientemente definido tipo socrático de testigo, es decir, por un testimonio *dialéctico* de la verdad y falsedad. Si es así, el testigo presumiblemente no será más una persona, viva o muerta, distinta del alma sometida a interrogatorio. Esa alma será, casi inevitablemente, su propio testigo. Y si hemos de tomar seriamente la noción de Sócrates de un testimonio dialéctico, debemos tener en mente la probabilidad de que el modo en que cada

alma actúa como su propio testigo es en sí mismo dialéctico: su estado moral queda al descubierto mediante el interrogatorio dialéctico. La técnica de examinar dialécticamente a la gente, esto es, de hacer de cada cual su propio testigo respecto de la verdad y falsedad, será entonces inseparable de la técnica del descubrimiento del estado moral de esas personas; en otras palabras, de hacer de cada una de ellas testigo de su propia solvencia moral. Esta fusión que nos vemos animados a hacer está sugerida por el hecho de que el interrogatorio precedente de Calicles ha combinado, en forma muy evidente, ambas funciones –tanto así que en las palabras finales del diálogo, Sócrates se siente capaz de hacerle ver a Calicles el horrendo peligro que enfrenta su alma después de la muerte. Se nos recuerda también la observación de Nicias en el *Laques*, de que cualquiera que sea el asunto sobre el que Sócrates comienza a interrogarte, terminarás dando cuenta de ti mismo y de tu vida, y probablemente aprendiendo modos de mejorar ambas cosas (187e-188b).

Se está haciendo ya, espero, plausible que el régimen de Zeus, con sus avances sobre el régimen de Crono, simboliza un método de examinar y mejorar las almas, al que se nos pide reconocer como superior al común sistema político y judicial ateniense. Y ese método es, en su intención, tanto socrático como dialéctico.

Ser examinado por Sócrates, entonces, es análogo a los procesos instituidos por Zeus. Allí las almas eran primero desnudadas de sus posesiones tanto corporales como externas, y luego inspeccionadas, sin quedar posibilidad de ocultar nada junto al alma del juez, quien por sí mismo estaba examinándolas directamente, más que a través del lente potencialmente distorsionante de las apariencias sensoriales. Esto aseguraba, como no lo podía hacer el anterior sistema, que cada cual era recompensado o castigado del modo que era el mejor para él. Tendremos que volver a la noción de castigo en breve, pero primero permítanme hacer la siguiente sugerencia. Justo antes del mito, en 521d6-e2, Sócrates dice a Calicles:

Pienso que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal.

A pesar de su anterior negativa de que él es un político (473e), entonces, Sócrates de hecho considera que su propia conducta hace de él la única persona que intenta practicar cabalmente el arte auténtico de la política, si esta es, como debería ser, igualada a la promoción

sistemática del bien de los propios conciudadanos. El cuestionamiento socrático no es una alternativa al arte político, sino que es de un modo su más verdadera realización. Es esa oscura observación la que ahora está siendo confirmada por el mito. La interrogación socrática, podemos ahora verla en retrospectiva, es una técnica que logra hacer lo que el sistema judicial ateniense no consigue hacer, a saber, identificar las almas malas e iniciar su curación.

Pero ¿cómo espera Sócrates *curar* realmente las almas que él reconoce como corrompidas? Según Sócrates, en el mundo político –tanto el ateniense como el mundo mítico gobernado por Zeus– se intenta la curación de las almas aplicando el castigo apropiado. Y en el diálogo mismo Sócrates ha sido él mismo un gran entusiasta del castigo correctivo, que, con algún grado de idealización, él interpreta como la medicina del alma. Pero ¿qué tipo de castigo? Antes de intentar contestar esto, debemos estudiarlo para ver lo que el mito tiene que decir acerca del sistema penal en el Hades (534a8-527a4). El meollo del asunto es como sigue. Las almas, después de la muerte, despojadas de sus antiguos cuerpos, portan todas las marcas de sus vidas encarnadas. Él continúa (525b1-d2):

Es propio de todo el que sufre un castigo, si se le castiga justamente, hacerse mejor, y así sacar provecho, o servir a los demás de ejemplo para que, al verle otros sufrir el castigo, tengan miedo y se mejoren. Los que sacan provecho de sufrir un castigo impuesto por los dioses o por los hombres son los que han cometido delitos que admiten curación; a pesar de ello, este provecho no lo alcanzan más que por medio de sufrimientos y dolores, aquí y en el Hades, porque de otro modo no es posible curarse de la injusticia. Los que han cometido los más graves delitos y, a causa de ellos, se han hecho incurables son los que sirven de ejemplo a los demás; ellos mismos ya no sacan ningún beneficio, puesto que son incurables, pero son beneficiados otros, en especial aquellos que los ven padecer para siempre los mayores y más dolorosos suplicios a causa de sus culpas, colgados, por así decirlo, como ejemplo, allí en la prisión del Hades, donde son espectáculo y advertencia para los culpables que, sucesivamente, van llegando. Yo digo que Arquelao llegará a ser uno de estos, si es verdad lo que dice Polo, y cualquier otro que sea un tirano de esta clase.

Otros, continúa, son malos pero tienen remedio, y los castigos que sufren lograrán su curación. Finalmente unos pocos, principalmente filósofos pero incluyendo el político ocasional como Arístides, son buenos, y serán debidamente recompensados.

La función correctiva del castigo es, como lo he mencionado, un elemento clave en el argumento principal de Sócrates. El añadido de la disuasión como una función alternativa, aplicable en el caso del mal incurable, es una innovación del mito con respecto al diálogo pre-

cedente, pero llena un vacío que Sócrates dejó antes cuando admitió (480a-b,512a), siguiendo como siempre la analogía de la enfermedad psíquica con la corporal, que algunos malhechores son ya tan malos que están más allá de toda curación. La confiada predicción en el mito de que Arquelao demostrará ser uno de esos, no aparece en absoluto como una sorpresa a los lectores, dado el enorme énfasis de Polo no solo en la escala de maldad de Arquelao, sino también en el hecho de que él queda absolutamente sin castigo, cosa que a los ojos de Sócrates significa moralmente incorrecto.

Sócrates, como hemos visto, es un político más verdadero que la pandilla familiar de retóricos, porque a diferencia de ellos tiene la habilidad de poner las almas directamente en juicio. Nuestra siguiente pregunta debe ser ¿cuál vamos a tomar como la contrapartida socrática de castigo, tanto en su aspecto correctivo como disuasivo? ¿Es Sócrates también el castigador más verdadero?

Sócrates nos ha reenviado a una pista en 505c⁶. Calicles, derrotado por Sócrates en la cuestión misma de los efectos beneficiosos del castigo, trata de esfumarse de la conversación: ‘No sé lo que estás hablando, Sócrates. Pero pregúntale a algún otro’. A lo que Sócrates le responde, ‘He aquí alguien que no soporta que se le haga un beneficio, aunque se trate de lo que estamos discutiendo, a saber, de ser castigado’. Esto es, al igual que la *interrogación* dialéctica es la contrapartida superior del *proceso* judicial, así también están relacionadas sus respectivas consecuencias: la *refutación* dialéctica es la contrapartida superior del *castigo* judicial⁷.

En corroboración de esta equivalencia entre castigo y refutación, se fragua un sorprendente paralelismo en el diálogo entre los beneficios atribuidos al castigo y aquellos atribuidos a la refutación dialéctica. Anteriormente, al exponer las reglas de su debate con Gorgias, Sócrates se explayó de la siguiente manera sobre los beneficios de la refutación (458a2-b1):

¿Qué clase de persona soy? Soy de aquellos que aceptan gustosamente que se les refute, si no dicen la verdad, y de los que refutan con gusto a su interlocutor, si dicen algo que no es verdad, pero que hallaría que no menos placentero es el ser refutado que el refutar. Ves, yo considero lo primero un

⁶ La significación de esta observación ocasional es bien advertida por Mary Margaret Mackenzie, *Plato on Punishment* (Berkeley, Los Ángeles/London, 1981), 185-6.

⁷ La única otra investigación de esta posibilidad conocida por mí es Michael Cholbi, ‘Dialectical refutation as a paradigm of Socratic punishment’, *Journal of Philosophical Research* 27 (2002), 371-9. Su breve artículo busca seguir la pista del tema en los diálogos socráticos en general. Mi propia suposición (no discutida aquí en forma explícita) ha sido que es específica y única del *Gorgias*, y mi punto se centra por consiguiente en su relación con los argumentos e ideas propias de este diálogo.

bien más grande, por cuanto vale más librarse del peor de los males que librar a otro. Porque pienso que no hay mal mayor para una persona que una creencia falsa sobre las materias que estamos ahora discutiendo⁸.

Aquí, pronto en el diálogo, Sócrates hablaba de refutación como liberar a alguien del mayor mal (*apallagenai kakou tou megistou* 458a7) sobre todo de falsas creencia morales. Más tarde, esta misma expresión se repite no menos de cuatro veces (478d5, 479c2, d1-2, 480d5-6) en el elogio que Sócrates hace del castigo, como asimismo ‘liberando a alguien del mayor mal’, que él especifica ya sea como maldad (*poneria*), o más explícitamente como injusticia o indisciplina (*akolasia*)⁹. Implícitamente, entonces, erradicar falsas creencias morales corresponde a liberar a alguien de la maldad. Aunque el *Gorgias* es de alguna manera el menos intelectualista de los diálogos socráticos de Platón, no es difícil reconocer en esta implícita correspondencia una ecuación quintaesencialmente socrática de virtud con conocimiento, de vicio con ignorancia.

Una diferencia ostensible entre castigo y refutación es que, mientras Sócrates repetidamente enfatiza lo penoso del castigo, en las palabras que acabo de citar él representa la refutación como una experiencia que él personalmente encuentra grato experimentar¹⁰. Volveré en breve a esta diferencia. Pero primero, ¿cómo hay que entender el significado de lo penoso del castigo?

Que el castigo duele pero es bueno para ti lo hace, a los ojos de Sócrates, el equivalente psíquico de la medicina corporal. Se repite el punto, aunque sin la analogía médica, incluso en el mito mismo: ‘...Tanto aquí como en el Hades, este provecho no lo alcanzan más que por medio de sufrimientos y dolores, porque de otro modo no es posible curarse de la injusticia’ (525b6-c1). La cuestión vital es por qué el sufrimiento es indispensable para el castigo. La mejor respuesta se obtiene en 505a7-b12:

Sócrates. ¿No es verdad que cuando la gente está sana los médicos usualmente les permiten satisfacer sus apetitos, por ejemplo, comer y beber todo lo que quieran cuando tienen hambre o sed, pero casi nunca le permiten al enfermo satisfacer sus apetitos cuando están enfermos? ¿Estás de acuerdo con esto? Calicles. Sí.

⁸ Cf. 470c.

⁹ 478a-b1, 479c8-d1, 480d5-6.

¹⁰ Cf. 461a3, 470c4-8. Aunque Sócrates sostiene después que el placer y el dolor pueden coexistir (496c-e), parece haber poca posibilidad de que él quiere significar aquí el permitir que él pueda encontrar que ser refutado es tanto doloroso como placentero, dado que sostiene que lo encuentra no menos placentero que refutar a otro (485a5).

Sócr. ¿Y no es lo mismo con el alma, amigo mío? Mientras esté enferma, por ser ignorante, indisciplinada (*akolastos*), injusta e impía, es necesario privarla de sus apetitos, y no dejarla hacer otras cosas que aquellas por las que pueda mejorarse.

Cal. Sí. Así lo diría.

Sócr. ¿Porque así es mejor para el alma?

Cal. Por cierto.

Sócr. ¿No es castigarla el que se le prive del objeto de sus apetitos?

Cal. Sí.

Sócr. Luego el ser castigado (*kolazesthai*) es mejor para un alma que, como tú pensabas hace poco, la indisciplinación (*akolasia*).

El sufrimiento del castigo convencional es interpretado como un padecer hambre terapéuticamente impuesto de los apetitos, que aspira a, así habrá que entenderlo, su eventual control. Es por eso que Sócrates repetidamente pone de manifiesto el vínculo entre *kolazein*, ‘castigar’ o ‘disciplinar’, los términos morales *akolastos* y *akolasia*, respectivamente ‘indisciplinado’ e ‘indisciplina’, usado para describir a alguien cuyos apetitos están fuera de control.

Sócrates enumera como castigos sufrir una paliza, encarcelamiento¹¹, ser multado, el exilio y la muerte (480c-d). Parece que la mayor parte de estas cosas concuerda bastante bien con su escogido modelo terapéutico de la exigida negación-del-apetito. El encarcelamiento y la multa limitan la satisfacción de toda una serie de apetitos, mediante la restricción, respectivamente, de los propios movimientos y gastos. El exilio, al estorbar la actividad política, frustra el deseo de poder que es tan altamente valorado por Polo y Calicles. Una paliza, al causar dolor, no solo malogra sino que positivamente contrarresta el deseo de confort corporal. Incluso la pena de muerte podría acomodarse al modelo de hambre terapéutica, si se considera que su ejecución es una transición dolorosa o inquietante a una supresión permanente de los apetitos –para el provecho a largo plazo de sus víctimas–, si ellas fueran de un modo genuino gente mala¹².

Poco después de su presentación del castigo como el control obligado del apetito, Sócrates procede (506c-508b) a mostrar por qué

¹¹ Para una demostración de que el encarcelamiento era una forma establecida de castigo en Atenas, y no meramente una detención temporal, ver Danielle Allen, *The World of Prometheus: the Politics of Punishing on Democratic Athens* (Princeton 2000), 227-30.

¹² Cf. 480e5-481b1, 512a2-b2. El tema de un castigo *post mortem* no es considerado en esta etapa del diálogo, y el pasaje anterior difícilmente pudo haberse mantenido si el castigo *post mortem* fuera supuesto, ya que este se basa en la tácita suposición de que los sufrimientos del moralmente malo terminan con su muerte.

el control del apetito es él mismo la base de toda virtud: es a partir de la moderación, el control de los apetitos, que la justicia, la piedad y las otras virtudes siguen directamente. En resumen, el progreso desde el vicio a la virtud procede por la vía de la dolorosa negación-del-apetito que es el castigo, hacia la moderación de los apetitos, y así, enseguida, hacia el resto de la virtud.

Si es así, ¿qué haremos con las indicaciones de Sócrates de que la refutación dialéctica es en sí misma el castigo último? Que es también, o puede ser, doloroso es suficientemente manifiesto por las reacciones de Calicles a su propia refutación. ¿Pero cómo una refutación puede ser equivalente a la obstrucción y eventual sometimiento de los apetitos? Esto no podría ser verdad de la refutación de ningún tema, por ejemplo, una supuesta demostración en física, pero Sócrates seguramente sostendrá que es verdadero de la refutación *moral*. Polo y Calicles están aferrados a versiones diferentes de un sistema de valores que estima, sobre toda otra meta, la licencia para dar rienda suelta a los propios apetitos sin restricción. Otras perspectivas moralmente erróneas pueden ajustarse menos obviamente a esa descripción, pero no es necesariamente difícil mostrar que, desde el punto de vista de Sócrates, todas ellas comprometen a quienes las sostienen, en el plan de satisfacer *alguna* clase de deseos equivocados. Si la refutación dialéctica de la persona mal encaminada moralmente sirve para socavar la legitimidad que percibe de sus deseos principales, es a la vez doloroso para ellos y, al menos idealmente, al mismo tiempo beneficioso. De esta manera, el castigo y la refutación de hecho convergen el uno en el otro, al menos hasta el punto de ser funcionalmente equivalentes.

Sin embargo, castigo y refutación no pueden ser totalmente idénticos, por al menos dos razones. Primero, el sentido psíquico de orden requiere no solo tener las creencias correctas sino también el sometimiento de apetitos indóciles (ver especialmente 493a). Hasta qué punto esos apetitos son, según el Sócrates del *Gorgias*, la causa de erróneas creencias morales y hasta qué punto su consecuencia no es clarificada, pero de uno u otro modo su contención no puede ser totalmente reducible a la corrección del error intelectual, puesto que los apetitos mismos no son presentados como estados cognitivos¹³. Con toda probabilidad, el parecer de Sócrates es de acuerdo con los siguientes principios. Si tú estás moralmente descaminado a la manera de un Calicles –que en realidad identifica lo agradable con el bien– los placeres constituidos por la satisfacción de todos tus apetitos te parecen a ti que son el único bien, y por esta razón son lo que motiva tu conducta. Si entonces tú eres

¹³ Sobre esta cuestión, cf. T. C. Brickhouse y N. D. Smith, *The Philosophy of Socrates* (Boulder 2000), 222-5.

refutado, el dolor infligido por la refutación consistirá, en gran medida, en la posesión continua de fuertes apetitos que tú ahora ya no juzgas bueno satisfacer. (Puede también, como sin duda así es en el caso de la refutación de Calicles, quedar en la humillante perspectiva de tener que abandonar la presunción de saber, y en la pérdida concomitante de honor y poder). Pero una vez que tus creencias morales han sido corregidas por la refutación, de modo que todos o la mayoría de los placeres que hasta aquí priorizaste ya no te parecen buenos, tú no necesitarías más verte impulsado a emprender la sujeción de tu apetito por ellos. De este modo, el control de los apetitos, en tanto no identificables de hecho con la corrección de las creencias morales, es la consecuencia natural y tal vez incluso inevitable de tal corrección.

Si esto es así, contrastaría apropiadamente con el castigo convencional, que, por una parte, tiene el mérito terapéutico de rendir por hambre a los apetitos y abrir así un espacio para la revisión del valor que tú das a su satisfacción; pero, por otra parte, no puede ofrecer en sí mismo una guía intelectual para ayudar a esa revisión. El contraste explicaría por qué Sócrates, mientras que indica su confirmación del castigo convencional como algo que apunta correctamente a la mejoría del malhechor, implica sin embargo, por su pretensión de ser la única persona que emprende la tarea de mejorar a sus conciudadanos, que ese castigo convencional es, en el mejor de los casos, inadecuado para la tarea¹⁴.

El resultado es que el castigo y la refutación no son idénticos, pero están conectados por una función común, una que es más satisfactoriamente desempeñada por la refutación (en el caso, de todas maneras, de aquellos que pueden ser persuadidos por el argumento dialéctico) que por el castigo.

La segunda razón para no identificar del todo la refutación con el castigo se hace evidente tan pronto como volvemos a la cuestión de por qué Sócrates mismo pretende encontrar la refutación agradable, y no dolorosa. Porque se da por sentado que el castigo es a la vez necesariamente doloroso, y porque no hay en todo caso indicación alguna en el diálogo –incluyendo el mito– que Sócrates necesita castigo, debemos inferir que no toda refutación es castigo. Recuérdese también las palabras de Sócrates en 505b1-9: “¿Y no sucede lo mismo con el alma, amigo mío? Mientras ella es malvada, porque es ignorante, indisciplinada, injusta e impía, se le debe excluir de sus apetitos, y no dejarla hacer ninguna otra cosa que la haga mejor... ¿No es excluirla de

¹⁴ Debo a Yasuhiro Wakijo la opinión de que en el mito, aunque Zeus reforma los procesos, no reforma el castigo como tal. Este silencio sin duda refleja el hecho de que, mientras Sócrates ha sido muy crítico de las prácticas atenienses del momento, nada ha dicho contra las actuales prácticas punitivas. No nos debe por tanto impedir buscar una contraparte socrática a las prácticas cívicas penales.

los objetos de sus apetitos castigarla?” En un alma no malvada como la de Sócrates, entonces, no hay razón para pensar que una mejoría moral adicional requerirá el luchar contra apetitos existentes. Si es así, algo similar se debe aplicar a la refutación. Alguien tan bueno como Sócrates no se sentirá perturbado, como lo está Calicles, por una refutación, porque no supondrá la dolorosa alteración de sus acariciados valores y apetitos asociados, pero una nueva y bienvenida dirección por su senda él ya está tomando. Como Sócrates advierte a Calicles en 506c, ‘Si tú me refutas, no me irritaré contigo como tú lo hiciste conmigo, sino que te inscribiré como mi mayor bienhechor’. Una vez más, entonces, una brecha se abre entre el castigo y la refutación. Para un verdadero dialéctico como Sócrates la refutación no es un castigo, sino por el contrario un galardón.

Una cuestión adicional que debemos confrontar se relaciona con el lugar de la retórica. Una degradada retórica ateniense es usada en los igualmente degradados tribunales de justicia atenienses, como lo fue también bajo el reinado de Crono, para frustrar la justa condena y castigo de los malhechores. Hemos visto cómo la dialéctica socrática ofrece una versión superior de esos juicios, condenaciones y castigos, uno que asegurará que cada alma recibe precisamente lo que se merece, usualmente para su propio y duradero beneficio. Hemos visto también que Sócrates aboga, en la esfera cívica, por una forma superior de retórica, una que no buscará contarle a la gente cualquier cosa que a ellos les complacerá escuchar, sino lo que habrá de revelar la naturaleza de la maldad en sus almas, para apresurar su propio castigo y reforma.

Pequeña debería ser ya la duda de que esta retórica reformada se asemeja de cerca a la dialéctica socrática. Lejos de intentar agradar a su futura audiencia, en la mayoría de los casos es probable que alcance sus objetivos infligiendo dolor. En su discusión con Calicles, Sócrates interrumpe frecuentemente la dialéctica con lo que seguramente debe haberse propuesto como los modelos de esta nueva clase de retórica: piezas continuas de escenario que detallan y denuncian despiadadamente los propios defectos morales e intelectuales de Calicles y de aquellos que él más admira. Incluso el mito mismo bien puede clasificarse como un modelo de esta severa nueva retórica¹⁵.

La cuestión final es cómo deberíamos interpretar el castigo disuasivo del incurablemente malvado, descrito en el mito. El hecho de que Arquelao es vehementemente advertido por Sócrates de ingresar

¹⁵ Ciertamente, cuando Sócrates llama al mito un *logos* (522e5-523a1), puede en parte significar un ‘discurso’ retórico. Poner atención también en que típicamente la nueva retórica es para ser usada con su propio amigo (*hetairoi*, 508b6), y que Sócrates pone especial énfasis en su supuesta amistad con Calicles (487d-e). La elaborada composición de 507c-508c, parece un buen ejemplo de una denuncia de tipo retórico de un amigo:

en esta selecta banda de incurables en el Hades, puede ponernos en la senda de una respuesta. Porque incluso en esta vida, según Sócrates, Arquelao es un paradigma del tormento mental al que los moralmente malos se condenan a sí mismos. La dialéctica socrática puede hacer de Arquelao un paradigma moral negativo aquí y ahora, tan efectivo como lo hará más tarde el código penal del Tártaro.

Para resumir, el mito en el *Gorgias* recoge y adelanta una serie de temas introducidos previamente en el principal discurso de Sócrates, permitiéndonos resolver por qué Sócrates se ha proclamado a sí mismo, en un sentido, el único profesional del arte político. La función del arte político es mejorar las almas de los ciudadanos. Esto no puede, sin embargo, ser hecho en tanto que el método de minuciosa inspección puesto en práctica por los tribunales de justicia, oculta de la vista sistemáticamente las almas de los acusados mediante el lucimiento de sus ventajas corporales y externas, y el suministro del tipo equivocado de testigos, o, igualmente, en tanto se usa allí una clase de discurso retórico que aspira a la adulación y descuida el bien. El remedio a esta insuficiencia es bosquejada para nosotros en los términos míticos de un sistema inteligentemente reformado del juicio de la vida futura. Las almas son allí infaliblemente examinadas en toma de primer plano y se le impone el tratamiento adecuado, que puede traer consigo su recompensa, su castigo curativo, o, en un extremo, su tormento incesante como un elemento disuasivo para otros. Este bosquejo, por su estrecha intertextualidad con la discusión anterior, nos invita a preguntar cuál es la contraparte filosófica del sistema de arriba de minuciosa inspección del mito. La respuesta resulta ser la dialéctica socrática. Al interrogar los sistemas de valor de gente mala, pone a aquella gente en juicio, empleando su propia clase de retórica para poner de relieve sus propios defectos morales. Al refutarlos, trastorna dolorosamente las clases de deseos por los que ellos viven, proporcionándoles así su castigo. Si ese castigo los atrapa a tiempo, tienen la posibilidad de conducir sus deseos bajo una disciplina racional y transformarlos en caracteres reformados. Si es muy tarde para eso, al menos deja al descubierto la naturaleza de su tortura autoinflingida, proporcionando un horrible elemento disuasivo para otros.

ver esp. 508a3, donde Calicles es tratado de *hetairoi* mientras está siendo criticado por su desprecio de la proporción geométrica en materias de valor. Posiblemente Calicles ha sido singularizado por este tratamiento retórico como un suplemento necesario a su refutación dialéctica, frente a la que él repetidamente no muestra ninguna docilidad: cf. Dominic Scott, 'Platonic pessimism and moral education', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17 (1999), 15-36.

En ningún caso pienso sugerir que este tema agota el significado del mito. Cuando Sócrates dice que él lo considera menos un *mito* que un *logos* –menos, esto es, una historia más que una simple exposición– en virtud de que es fundamentalmente verdadero que la verdad no estará limitada al subtexto que he tratado de traer a la superficie. Difícilmente puede dejar de incluir la convicción de que Platón jamás iba a renunciar en su obra posterior, de que por muy de corto plazo que pudieran parecer las injusticias, a la larga hay en verdad justicia en el mundo, y que el retardar la muerte es en el mejor de los casos posponer la justicia, no aminorar su inevitabilidad. Un mérito, sin embargo, que yo he agregado del punto central, es que el mensaje moral de conjunto del diálogo se vuelve ahora menos banal. La razón de porqué el mito final ha sido ignorado en la mayoría de los estudios del diálogo bien puede ser que, si tomado seriamente, ha parecido que hace superfluo el principal argumento filosófico. Las razones decisivas para una reforma moral consistirán en una salvación *post mortem* del tormento, no la conveniencia intrínseca de la virtud. Pero una vez que vemos cómo relacionar el mito con la discusión anterior, el temor del infierno ya no amenaza con eclipsar la conveniencia intrínseca de la virtud. Las razones de por qué mientras peor es un alma más puede esperarse que ella sufra en la otra vida, son una proyección hacia un futuro mítico de las razones para evitar el vicio ya activo al interior de una vida encarnada. E igualmente, el desnudamiento del alma y los previstos dolorosos remedios que se siguen en la vida futura tiene una compensación que está disponible para nosotros aquí y ahora, la refutación socrática. Por cierto, la naturaleza del remedio para las almas encarnadas es *más clara* que la de las almas desencarnadas, puesto que confía vitalmente en la mejoría intelectual a través de la dialéctica, cuyo equivalente en la vida futura –si de hecho tiene alguno allí– se deja enteramente sin declarar¹⁶.

Queda en la ambigüedad si tenemos que pensar de todo esto como la *reforma* de Sócrates de las normas y prácticas, o su *rechazo* de ellas. Una manera de interpretar el mensaje del *Gorgias*, es como el tipo de redefinición que posteriormente iba a formar parte del legado de Sócrates al estoicismo. En esta tradición, realeza, ciudadanía, libertad, riqueza y la mayoría de los otros bienes cívicos convencionalmente reconocidos fueron redefinidos como bienes esencialmente morales.

¹⁶ La brecha dejada aquí puede de la mejor forma ser llenada, me parece, si suplimos anticipadamente la metafísica platónica del *Fedón*. Las almas desencarnadas tienen la ventaja de un conocimiento intelectual directo no mediado por los sentidos (*Gorgias* 523d-e). Si esto les permitiera un acceso directo a las Formas (cf. *Fed.* 65d-68b, 79d), se podría esperar que ellas adquirieran una comprensión moral incluso sin una directa interrogación por un Sócrates.

A cada cual le gustaría ser un rey, y un rico, pero, paradójicamente, solo el sabio lo logra, porque solo ellos son verdaderamente sus propios señores y nada les falta de lo que ellos valoran. Cada cual desea ser un ciudadano que vive bajo el dominio de la ley, pero la ciudad más verdadera es la comunidad del sabio, y la ley más verdadera es la recta razón cósmica en la que solamente el sabio participa. Este tipo de sistemática redefinición tiene la tendencia, aun cuando no la intención, de marginarse de los valores políticos convencionales, y de reemplazarlos con valores más personales. Es bien posible leer el Sócrates del *Gorgias* en esta misma vena: política convencional, retórica y litigación son virtualmente sin valor desde el punto de vista moral, pero afortunadamente el filósofo tiene en su posesión una habilidad, dialéctica, que logra precisamente hacer las cosas que esas instituciones no logran hacer.

En esta interpretación, Sócrates no es en absoluto un reformador político, sino que es ideológicamente antipolítico, y la transición del reinado de Crono al reinado de Zeus representa la diferencia entre instituciones cívicas convencionales por una parte, y la filosofía por otra. Así leído, el *Gorgias* es un diálogo menos político de lo que de otro modo podríamos haber supuesto. Por lo que se refiere al castigo, por ejemplo, su último objetivo no es iluminar la función de esta institución judicial por derecho propio, sino establecerlo preliminarmente para mostrar cómo la filosofía está de hecho mejor preparada para lograr esos mismos fines que el castigo literal, como una institución cívica, podría jamás lograr. Aquellos que han sondeado las insuficiencias en la teoría del castigo en el diálogo¹⁷ pueden si quieren tener ánimo: el Sócrates del *Gorgias* teoriza acerca del castigo solo en cuanto él lo necesita para sus objetivos finalmente no políticos. Decir esto, no sería devaluar las consecuencias del análisis del castigo de Sócrates. Cuando él desenfata la retribución y en vez de ello explica el castigo como aspirando esencialmente a la corrección, está buscando las consecuencias de su profundamente arraigada convicción moral, de que jamás, bajo ninguna circunstancia, puede ser justo dañar a otra

¹⁷ Es de señalar Mackenzie, *op. cit.* Para tomar un solo ejemplo, la teoría del *Gorgias* parece recomendar el castigo para todos los que son malos, sin considerar su aspecto punitivo. Esto es, no parece tener importancia si esos ‘castigados’ han cometido un crimen. (Sin duda que sus pasadas acciones han contribuido a su situación moral presente, cf. 524e-525a, pero no todas esas acciones eran crímenes, y en todo caso el castigo es una respuesta a la situación moral, no a sus causas, cf. 478a-e). Esto es suficiente para suscribir la función de una dialéctica ‘punitiva’, ya que la dialéctica corrige falsas creencias morales, no las acciones basadas en ellas. Pero ella casi no es adecuada para objetivos judiciales en la *polis*.

persona¹⁸. Ninguna reinterpretación del *Gorgias* requiere privarlo a él ya sea de esta convicción o de sus profundamente humanas consecuencias¹⁹. Pero, igualmente, no se debe permitir que la valoración de su mensaje humanitario, por sí mismo, determine nuestra lectura global del diálogo.

Una interpretación alternativa puede entender la transición desde Crono a Zeus como simbolizando un progreso político auténtico, y, por analogía, puede entender que Sócrates está sinceramente ofreciendo su metodología dialéctica a la ciudad de Atenas como una base para la reforma política, legal y judicial. En general, me parece que tal tipo de lectura es insensible al espíritu del *Gorgias*, en el que el núcleo mismo del debate final entre Sócrates y Calicles, es la superioridad de la vida filosófica sobre la vida política²⁰. Y aunque la posibilidad de un buen político (en el sentido ordinario de esta última palabra) es formalmente reconocido en el mito con el ejemplo de Aristides, el punto que allí se hace es la extrema rareza de tal eventualidad y la abrumadora probabilidad de que el poder continuará corrompiendo como siempre lo ha hecho.

Sin embargo, esta línea de interpretación de carácter político tiene efectivamente el mérito de capturar algo importante de la trayectoria a largo plazo de Platón. En el *Gorgias* vemos a Platón ante una bifurcación en el camino. Una senda señala la separación socrática de la filosofía, de la política y la demostración de la superioridad de la filosofía como un medio a la felicidad humana. La otra, la senda que efectivamente Platón tomará, conduce hacia la *República*, y finalmente al *Político* y también a las *Leyes*. En esta senda, la filosofía no reemplazará a la política sino que será convocada para mejorarla. Considérese las numerosas instituciones cívicas que son desacreditadas en el *Gorgias*: poesía y música (501d-502d), así como la retórica, el procedimiento judicial por el que se asignan los castigos y el uso del poder político. Cada uno de los mencionados serán, en la posterior obra de Platón, rehabilitados para el beneficio público, en la hipótesis de que, en un mundo futuro, se le puede permitir al verdadero discernimiento filosófico guiarlos y estructurarlos.

El *Gorgias* deja al Sócrates portavoz de Platón provocadoramente en un equilibrio entre, por una parte, la negación de todo valor moral

¹⁸ Incluso el castigo disuasivo de las almas incurables en la otra vida es no estrictamente hablando el dañarlos. Su autoinfligida maldad incurable no es aumentada por el dolor (no es en sí mismo un mal, según el *Gorgias*) el que ellos sufren allí.

¹⁹ Para el contexto y carácter de esta posición (sea que la atribuimos a Sócrates o a Platón o a ambos), ver especialmente Gregory Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge 1991) capítulo 7, Allen, *op. cit.*, esp. capítulo 10, y Mackenzie, *op. cit.*

²⁰ Esp. 484c-486d, 500c-d.

respecto de esas instituciones cívicas clave, y, por otra parte, el proyecto de su reforma y rehabilitación filosófica. Yo supondría que fue en esta última dirección, el matrimonio de la filosofía y la política, hacia donde Platón mismo ya estaba mirando²¹.

Traducido por Óscar Velásquez
'Myth, Politics and Punishment in Plato's *Gorgias*',
Santiago de Chile, agosto de 2004

²¹ Algo del material que ha sido usado en este trabajo fue ventilado en el New York Ancient Philosophy Colloquium, noviembre 2001, y versiones del estudio mismo fueron leídas a audiencias en el Instituto de Estudios Clásicos (Londres), Universidad de Chicago, Universidad de Milán, Universidad de Kyoto y Universidad de Tokio. Mis agradecimientos para todas esas audiencias por una muy útil discusión, y a Nicholas Smith por su valiosa energía aportada mediante correspondencia.

