

Acerca del carácter retórico y filosófico del mito escatológico del *Gorgias* de Platón

Jonathan Lavilla de Lera
Universidad del País Vasco (UPV-EHU) 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88620>

Recibido: 09/05/2023 • Aceptado: 28/02/2024

ES Resumen. El *Gorgias* ofrece un arduo debate sobre la persuasión. Una de las tesis suscritas por Sócrates es que existen dos formas de persuasión: una que produce mera creencia –πειθῶ πιστευτική– y otra, muy distinta, que instruye –πειθῶ διδασκαλική–. Este artículo pretende, por una parte, relacionar estas dos formas de persuasión con la retórica tradicional y la actividad filosófica, respectivamente, y, por otra, analizar a partir de estas dos formas de persuasión el mito conclusivo del *Gorgias*, en el que Sócrates habla acerca del destino del alma en el más allá. La conclusión es que el contenido del mito final es coherente con las tesis razonadas ofrecidas por Sócrates durante la parte dialogada y que, mediante el empleo del mito, Platón problematiza los límites de la enseñanza filosófica.

Palabras clave: Platón; mito; escatología; retórica; filosofía; confutación.

EN On the rhetorical and philosophical nature of the eschatological myth of Plato's *Gorgias*

EN Abstract. The *Gorgias* shows an intense debate on persuasion. One of the theses held by Socrates is that there are two forms of persuasion: one that produces mere belief –πειθῶ πιστευτική– and another one, substantially different, which teaches –πειθῶ διδασκαλική. This article relates these two forms of persuasion to traditional rhetoric and philosophy respectively. Besides, it analyzes the conclusive myth of the *Gorgias* according to these two forms of persuasion; a myth in which Socrates deals with the fate of souls in the afterlife. The outcome is that the content of the final myth is consistent with the arguments given by Socrates during the previous conversation and that Plato, by using the myth, reflects on the limits of philosophical teaching.

Keywords: Plato; myth; eschatology; rhetoric; philosophy; confutation.

Sumario: 1. Introducción. 2. Dos métodos distintos: la filosofía frente a la retórica tradicional. 3. Acerca de dos formas de persuasión. 4. Los límites de la retórica filosófica o auténtica retórica. 5. El mito escatológico del *Gorgias*: un último intento de persuadir acerca de la vida buena y la justicia. 6. Consideraciones finales.

Este texto se enmarca en el grupo de investigación reconocido por el Gobierno Vasco «AKTIBA-IT: Grupo de Investigación en Prácticas, Aprendizaje y Valores»; asimismo, es resultado del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación «Platón y la Historia».

Parte del trabajo de elaboración de este artículo ha sido realizado gracias a una estancia en la Universidad de Creta. Agradezco a las Profesoras Chloe Balla e Irini Viltanioti su ayuda y su cálida acogida. También quiero agradecer a las personas que han hecho la evaluación anónima de este artículo, así como a mi colega y amigo Javier Aguirre. Todos ellos me han hecho valiosos comentarios que han ayudado a mejorar este artículo.

Cómo citar: Lavilla de Lera, J. (2024). Acerca del carácter retórico y filosófico del *Gorgias* de Platón. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(3), 539-552.

«Sócrates: la verdad debe ser muy estimada. Porque si hace un momento hemos hablado correctamente y la mentira es en realidad inútil para los dioses, aunque útil para los hombres bajo la forma de un remedio (φάρμακου), es evidente que semejante remedio debe ser reservado a los médicos, mientras que los profanos no deben tocarlos. [...] Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernan el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado» (*República*, 389b2-9. Trad. Eggers Lan 1986)

1. Introducción

Es conocido que Platón integra en sus diálogos numerosos recursos de otros géneros literarios, como son la poesía épica, la comedia, la tragedia, la retórica o incluso la plegaria y el mito¹. También es sabido que cuando Platón adopta recursos de otros géneros, por lo general no los introduce respetando su naturaleza, sino que los transforma al servicio de su propuesta filosófica. Precisamente, el objetivo de este trabajo es analizar el mito conclusivo del *Gorgias* (523a-527d), el cual responde a este *modus operandi*. En un diálogo en el que Sócrates subraya en diferentes ocasiones algunas de las características propias de la filosofía, el mismo personaje concluye su intervención con un mito que no casa bien con el método filosófico reivindicado a lo largo del diálogo. Ante este problema aparente, este artículo quiere mostrar que, por un lado, el contenido del mito concuerda con numerosas tesis suscritas² por Sócrates durante el diálogo con sus interlocutores; y, por otra, que el pasaje en cuestión sirve para evidenciar los límites propios del método filosófico, así como la necesidad de valerse de recursos complementarios, como el mito, a fin de que la filosofía resulte más efectiva. En defensa de esta tesis, se examinará el mito escatológico del *Gorgias* teniendo en cuenta su contexto dramático, y se leerá en conexión estrecha con el tema de la persuasión, sobre el que la escena dramática ofrece numerosas pistas. Así, el artículo pretende vincular el empleo del mito por parte de Sócrates-Platón con la ambición de persuadir al público –y especialmente al público no filosófico–. Finalmente, se intentará explicar por qué es tan importante para Platón apropiarse de recursos no estrictamente filosóficos y someterlos al servicio de su filosofía con fines ético-políticos.

2. Dos métodos distintos: la filosofía frente a la retórica tradicional

De principio a fin del diálogo Sócrates pone de relieve la diferencia sustancial entre la práctica desarrollada por Sócrates, la filosofía, y la desarrollada por Gorgias, Polo y Calicles, a saber, la retórica tradicional³. De entrada, el diálogo no recoge los refinados

discursos epidícticos (ἐπιδείξεις) ofrecidos por Gorgias, pues Sócrates llega inmediatamente después de la exhibición (ἐπίδειξις). Este hecho ni resulta azaroso ni se debe a que Querefonte haya retenido a Sócrates en el ágora, pese a que las palabras de este último indiquen lo contrario (447a7-8). Querefonte no se percata (447b1-3) de que la excusa socrática sobre su retraso no es sincera y que, en realidad, no está en absoluto interesado en escuchar este tipo de discursos; Calicles, mucho más lúcido que Querefonte, muestra su perplejidad ante el supuesto interés socrático por oír hablar al de Leontino (447b4-5). Sócrates confirma la sospecha de Calicles y deja claro que no le interesa escuchar a Gorgias practicando sus habituales exhibiciones. Únicamente le interesa Gorgias si este está dispuesto a *dialogar* (διαλεχθῆναι) con él; así, le pide que deje para otra ocasión la práctica de la *exhibición retórica* (447b10-c4)⁴. Esta exigencia es constante por parte de Sócrates respecto a sus tres interlocutores: solo está dispuesto a quedarse si se dialoga y se dejan de lado los discursos retóricos⁵.

El inicio del diálogo distingue, pues, dos tipos de discurso, o más bien, dos maneras de relacionarse con el *logos*: el discurso epidíctico de la retórica tradicional y la metodología filosófica, basada en el diálogo. Esto se ve corroborado, por ejemplo, cuando Sócrates afirma que, aunque Polo «está bien preparado para pronunciar discursos (λόγους)»⁶ (448d1-2), «se ha ejercitado más en la llamada *retórica* (ῥητορικὴν) que en *dialogar* (διαλέγεσθαι)» (448d9-10. Cursiva por parte del autor). Seguidamente, para aclarar esta distinción, Sócrates vincula la retórica tradicional con la macrología o discurso largo, mientras que liga el diálogo filosófico con la braquilogía o discurso breve (449c4-6; 461c-e). Cabe destacar, no obstante, que esta distinción entre macrología y braquilogía debe ser matizada. Cuando Sócrates critica la macrología retórica no rechaza en sí misma la extensión de algunos discursos, sino un modo de proceder que no permite poner a prueba el discurso

de hecho, el término «filosofía» se empleaba, por lo general, para designar un amplio abanico de actividades intelectuales. A modo de ejemplo, véase *Las Nubes* de Aristófanes, donde el comediógrafo retrata a Sócrates como a un sofista más. Además, hay que recordar que otros autores, como Isócrates, designaron su actividad con el término «filosofía» (cf., v.gr. *Contra los sofistas* 1.6; 11.2; 14.4; 18.4; 21.2; *Busiris* 22.7; *Panegírico* 6.4; 10.3; 47.1; 186.9), si bien era sustancialmente distinta de la práctica filosófica tal y como la entienden Platón y Aristóteles.

4 Sócrates se comporta del mismo modo con el rapsoda Ion: cuando este intenta mostrarle la prueba práctica de su saber (*Ion* 530d y 536d), aquel rechaza la exhibición hasta en dos ocasiones, posponiéndola para más adelante, una vez que el poeta haya aclarado, precisamente, cuál es su ámbito de conocimiento.

5 Por otro lado, el *corpus* está repleto de pasajes en los que Sócrates expresa esta misma exigencia, hasta el punto que aquellos que conocen bien a Sócrates son muy conscientes de ella. Así, por ejemplo, lo muestran las palabras de Trasímaco: «no estoy conforme con lo que acabas de decir, y tendría bastante que hablar de estas cosas. Claro que si lo hiciera [i.e. hablar largamente], bien sé que dirías que estoy arengando (δημηγορεῖν). De modo que, o bien me dejas hablar como quiero, o bien, si quieres preguntar, pregunta, y yo te diré “está bien” –como a las viejas que cuentan leyendas–, asintiendo o disintiendo con la cabeza». (350d-e. Trad. Eggers Lan 1986). Como es de esperar, Sócrates no le permitirá emplear la metodología retórica a Trasímaco.

6 Salvo cuando se indique lo contrario, todas las traducciones del diálogo son de Calonge (1983).

¹ Acerca de este tema, véase el siempre recomendable libro de Nightingale (2000).

² Como veremos, con tesis relativas, especialmente, a la justicia, el castigo y la felicidad.

³ Este quehacer no es baladí si tenemos en cuenta que buena parte de la población contemporánea metería en el mismo saco la práctica socrática y la práctica de rétores y sofistas;

y evaluar paso a paso sus tesis. Por tanto, cuando reclama la braquilogía como modelo a seguir, Sócrates no hace sino reivindicar la confutación (ἔλεγχος) filosófica como parte crucial de su método. La confutación filosófica no mide la impresión global suscitada por un discurso, sino que atiende a las distintas tesis que conforman un discurso y evalúa la validez de cada una de ellas, así como su coherencia⁷. No en vano, Sócrates reclama con insistencia a lo largo del diálogo la necesidad de coherencia en el discurso (cf. v.gr. 480b; 481c-482a; 491b-c), así como la posibilidad de discutir sobre cualquier tesis suscrita en un momento u otro, a fin de contrastar su solidez. Es decir, Sócrates exige ir paso a paso en el discurso independientemente del tema sobre el que se trate. Por eso, no hay que juzgar que Sócrates incurra en contradicción cuando en este u otros diálogos ofrezca discursos largos, pues a veces es preciso extenderse a fin de que un interlocutor pueda entender mejor algo (cf. 465e); no obstante, cuando quien filosofa ofrece un discurso largo debe estar siempre abierto a volver sobre cualquiera de sus partes y discutir acerca de la veracidad y la coherencia de sus tesis. Por eso, en 505e ss., antes de explayarse largamente en el discurso, Sócrates afirma lo siguiente: «Voy a continuar según mi modo de pensar; pero si a alguno de vosotros le parece que yo me concedo lo que no es verdadero, debe tomar la palabra y refutarme (ἐλέγγχειν)» (505e7-506a3).

Por consiguiente, el diálogo filosófico exige poner a prueba el discurso, tratar de confutarlo en cada momento. Así, cuando se reclama la braquilogía, más que limitar la extensión de los discursos, se exige la posibilidad de introducir una pausa en los mismos y poner a prueba su solidez y consistencia. Con ello, Sócrates reivindica otra característica definitoria del método filosófico y que lo distingue de la retórica: la veracidad. Por ello resulta tan importante poder detenerse en cualquier momento y poner a prueba el discurso. Sócrates se esfuerza en confutar los discursos –tanto propios como ajenos– porque busca la verdad y «la verdad (ἀληθές) jamás es refutada (ἐλέγγχεται)» (473b10-11). El diálogo filosófico busca la verdad a través del discurso y, en ese sentido, persuadir acerca de lo verdadero; por contra, la retórica tradicional persigue vencer o convencer en el discurso con independencia de la verdad: su único criterio es la mera persuasión. Prueba de ello es que Gorgias afirma en 456c8-9 que la retórica es una práctica *agonística* o competitiva. Gorgias, Polo y Calicles buscan vencer en el discurso ante un auditorio embelesado por sus palabras. No en vano, cada uno de estos interlocutores trata de vencer frente a Sócrates, sin importarles para ello exponer tesis en las que de hecho no creen⁸. Además,

una de las tesis que Sócrates defiende durante el diálogo es que, para imponerse, quienes practican la retórica tradicional no tienen más remedio que complacer a su público, adularlo, decirle lo que desea oír⁹. Por ello, Sócrates le echa en cara a Calicles en 481d5-e1 que es un *amante del demos* ateniense, ante el que cede y se deja llevar. Otros pasajes del diálogo apuntan en la misma dirección, mostrando que los rétores emplean el discurso de tal forma que siempre tratan de agradar a su público¹⁰.

Así pues, el rétor, en la medida en que practica la adulación¹¹ (κολακεία), cambia de tesis cuantas veces resulte necesario, sin importarles la ausencia de coherencia entre lo afirmado en distintos momentos. Sócrates, por contra, siempre afirma lo mismo¹², pues, según ha advertido, la verdad no puede ser confutada¹³. Es por ello que Platón le niega el estatuto de arte (τέχνη) a la retórica tradicional (cf. v.gr. 462b)¹⁴. Frente al arte filosófico, la retórica, despreocupada de la verdad, no es sino un «cierto procedimiento (μηχανήν) de persuasión» (459b9-c1), esto es, un mero *simulacro* (εἶδωλον) del arte (463d3-4). El motivo de ello es que no se preocupa por el *ser*, esto es, por lo verdadero, sino por lo *aparente* y, especialmente, por el parecer u opinión de los ignorantes. Que la retórica no sea un arte, «sino una práctica y una rutina» (463b4), significa que se trata de un procedimiento irracional (465a7). Esta cuestión es importante; si se tiene en cuenta que el arte en Platón implica un conocimiento de las causas suficientes y necesarias de algo orientado al bien, comprenderemos que el arte filosófico además de la verdad tiene por objetivo lo bueno¹⁵. Por

9) Del pasaje se desprende con claridad que la retórica tradicional emplea el discurso como medio de convencer y de vencer, esto es, de imponer su voluntad, mientras que la filosofía emplea el discurso como medio de conocer la verdad y al servicio de la verdad.

9 Resulta interesante analizar los paralelismos que existen entre la práctica del rapsoda en el *Ion* y la del orador en el *Gorgias*, tal y como son retratadas por Platón. Para un estudio de la función del rapsoda en el *Ion*, véase Aguirre (2013); para un análisis de las consecuencias políticas del proceder típico del rapsoda, véase Aguirre (2021).

10 Así, para decidir si la conversación debe continuar, Gorgias le pregunta al público si les parece bien que sigan conversando (458b5-c2 y 458e1-2), no sea que estén demasiado cansados. En 497b-c, en un momento de la conversación en el que Calicles se enoja con Sócrates y no se muestra dispuesto a continuar conversando, finalmente Calicles sigue conversando para complacer a Gorgias.

11 Por más que en castellano resulte habitual traducir el sustantivo *κολακεία* como *adulación* y el adjetivo *κόλαξ* como *adulador*, lo cierto es que en el contexto del *Gorgias* a menudo es más apropiado traducir el sustantivo como *acción de complacer* y el adjetivo como *complaciente*. El motivo es claro: los rétores se ganan a su público diciéndoles lo que quieren oír (i.e. complaciéndolos), lo cual no siempre implica adularlos. En ese sentido, resulta muy oportuno el comentario de Sedley (2009, 51, n. 51) que propone traducir el sustantivo como *ingratiation* (y no como *flattery*).

12 Así, Sócrates afirma que «la filosofía dice siempre lo mismo» (482a8-b1).

13 Resulta significativo a este respecto lo que Sócrates le reprocha a Calicles en 491b6-c6: «En efecto, tú aseguras que yo digo siempre las mismas cosas y me censuras por ello; yo por el contrario, te censuro porque jamás dices lo mismo sobre las mismas cosas».

14 Advértase nuevamente el paralelismo claro con el *Ion*, donde a la poesía se le niega el *status* de arte.

15 Así, Platón liga en este diálogo la filosofía a otros artes, como son la medicina, la gimnástica, la justicia y la legislación, en la medida que cada una de ellas constituye un arte que pro-

⁷ Sócrates habla sobre dos formas distintas de confutación o ἔλεγχος en 472c3 ss., la una propia de la retórica tradicional y la otra relativa al método filosófico.

⁸ De manera significativa, en 495a5-6, Calicles ofrece una opinión distinta a la que él juzga verdadera. Calicles se expresa literalmente del siguiente modo: «Para que no me resulte una contradicción si digo que son distintos [el bien y el placer], afirmo que son la misma cosa». Ante esta manera de proceder, Sócrates le reclama que diga lo que realmente piensa, pues considera que de lo contrario la conversación no servirá de nada. Lo expresa así: «Destruyes, Calicles, las bases de la conversación, y ya no puedes buscar bien la verdad conmigo si vas a hablar contra lo que piensas» (497a7-

el contrario, la retórica, al no ser un arte, no tiene el bien y lo bueno como resultado, sino únicamente lo placentero, esto es, aquello que meramente *simula* o *parece* ser bueno¹⁶. Este es uno de los núcleos de la crítica platónica a la retórica tradicional.

Esta crítica, a su vez, permite entender mejor otro de los puntos centrales que, según Platón, distinguen el *logos* filosófico del *logos* retórico. Para el primero, según se vio, el único criterio adecuado es la propia solidez del discurso, esto es, su veracidad y coherencia. En ese sentido, no le importa que un discurso coincida o no con la opinión de la mayoría (471e2-472d1; 475e7-476a2, 482b8-c3). Sócrates muestra en este diálogo, como en muchos otros (cf. v.gr. *Laques*, 184d5-185a10), que el hecho de que la mayoría suscriba una opinión no implica que dicha opinión sea verdadera. A modo de ejemplo, el hecho de que la mayoría de un jurado popular juzgara a Sócrates injusto no implica que Sócrates de hecho lo fuese. Análogamente, el hecho de que en el *Gorgias* nadie esté de acuerdo con él no quiere decir que esté equivocado. En ese sentido, el filósofo rehúye el criterio de autoridad, pues en nada le importa las características y apariencias de quien ofrece un discurso, sino únicamente si dicho discurso es verdadero¹⁷, esto es, si es un discurso con *arte*¹⁸. Frente a este modo de proceder, el criterio de la opinión de la mayoría u opinión común se manifiesta como el criterio fundamental de la retórica tradicional. Esto es, los rétores toman como válida la opinión que complace a la mayoría por el mero hecho de ser la opinión mayoritaria. Así, cuando Polo afirma «Dices cosas sorprendentes y absurdas, Sócrates» (467b10), no hace sino adoptar como criterio de validez la opinión común o de la mayoría. Y hace otro tanto cuando en 473e se ríe sarcásticamente de la argumentación socrática, a lo que Sócrates replica: «¿Te ríes? ¿Es éste otro nuevo procedimiento de refutación (ἐλέγχου)? ¿Reírse cuando el interlocutor dice algo, sin argumentar (ἐλέγχειν) contra ello?» (473e2-3). Nuevamente, Platón contrapone retórica tradicional y filosofía.

Además, denunciando el carácter agonístico de la retórica tradicional, que tiene como único objetivo la gloria personal y sobresalir por encima del resto¹⁹,

cura el bien del cuerpo o del alma. Frente a esto, la retórica sería un mero simulacro, como la culinaria, la cosmética y la sofística, las cuales no procuran el bien del cuerpo o del alma, sino solamente lo placentero.

¹⁶ Nótese que la cuestión de la *apariencia*, clave en la crítica platónica a la retórica y a la poesía, remite al muy discutido problema de la *mimesis* en Platón, el cual recorre muchas de sus obras y con matices muy distintos e importantes. Para profundizar en la relevancia de este concepto en dos de las obras con las que el *Gorgias* tiene notables paralelismos, el *Ion* y la *República*, véanse, por ejemplo, los recientes trabajos en lengua castellana de Aguirre (2013) y Vecchio (2024) respectivamente.

¹⁷ Parece que en esa dirección hay que leer el pasaje 454b9-c5, en el que Sócrates da a entender que no importa tanto quiénes sean los interlocutores en una conversación cuanto que el discurso llegue a buen puerto, esto es, a la verdad.

¹⁸ El rechazo del criterio de la mayoría en favor del criterio del *experto* (τεχνίτης) es otro tema recurrente en los diálogos platónicos. Sobre el rechazo platónico del argumento de la autoridad –incluido el argumento de la mayoría– en favor de la confutación, cf. vg. Edmonds (2012, 170-171)

¹⁹ Esta característica se puede apreciar, por ejemplo, al inicio del diálogo, donde Gorgias se muestra como un personaje engolado y donde Polo quiere hacerse notar cuanto antes mediante el discurso.

Sócrates reivindica un tipo muy distinto de afán por la victoria: aboga en favor del diálogo filosófico, que reivindica el afán de victoria solo si se entiende por «victoria» alcanzar la verdad mediante el discurso:

yo creo necesario que porfiemos (φιλονίκως ἔχειν) en saber cuál es la verdad acerca de lo que estamos tratando y cuál el error, pues es un bien común a todos el que esto llegue a ser claro. Voy a continuar según mi modo de pensar; pero si a alguno de vosotros le parece que yo me concedo lo que no es verdadero, debe tomar la palabra y refutarme. Tampoco yo hablo con la certeza de que es verdad lo que digo, sino que investigo juntamente con vosotros; por consiguiente, si me parece que mi contradictor manifiesta algo razonable, seré el primero en aceptar su opinión (505e4-506a6).

El diálogo filosófico no busca vencer a toda costa en la discusión, sino alcanzar la verdad. Y para ello la filosofía reivindica los beneficios de corregir a los demás cuando suscriben una tesis errónea y, a su vez, de ser corregidos por los demás cuando sostenemos tesis falsas. El motivo es simple: lo que hace que el discurso sea bueno es su carácter verdadero y solo este tipo de discurso sirve para orientarnos en lo relativo a las acciones buenas y la vida buena. Solo la verdad es beneficiosa. Por ello, cuando Gorgias incurre en contradicción, Sócrates reivindica dejar de lado la competencia y practicar el diálogo colaborativo; lo expresa así:

ahora me parece que tus palabras no son consecuentes ni están de acuerdo con las que dijiste al principio sobre la retórica. Sin embargo, no me decido a refutarte (διελέγχειν) temiendo que supongas que hablo por rivalidad (φιλονικούντα) contra ti y no por el deseo de esclarecer el objeto de nuestra discusión. Por tanto, si tú eres del mismo tipo de hombre que yo soy, te interrogaré con gusto; si no, lo dejaré. ¿Qué clase de hombre soy yo? Soy de aquellos que aceptan gustosamente que se les refute (ἐλεγχθέντων), si no dicen la verdad (ἀληθές), y de los que refutan (ἐλεγξάντων) con gusto a su interlocutor, si yerra; pero que prefieren ser refutados a refutar a otro, pues pienso que lo primero es un bien (ἀγαθόν) mayor, por cuanto vale más librarse del peor de los males (κακοῦ) que librar a otro; porque creo que no existe mal tan grave como una opinión errónea (δόξα ψευδής) sobre el tema que ahora discutimos. Por lo tanto, si dices que también tú eres así, dialoguemos (διαλεγώμεθα) (457e1-458b2²⁰).

Frente a la competitividad retórica, Sócrates reivindica el diálogo colaborativo en busca de la verdad, pues gracias a ella se obra y se vive bien, mientras que por la ignorancia se yerra y se vive mal. Obviamente, esta tesis se entiende en relación a la concepción platónica de la τέχνη y del intelectualismo moral.

²⁰ Traducción ligeramente modificada.

3. Acerca de dos formas de persuasión

En el *Gorgias* Platón no se limita a describir y contraponer la retórica tradicional y la filosofía. Además, tanto él como su Sócrates tratan de persuadir a su público. Sócrates intenta convencer a sus interlocutores de que se relacionen con el *logos* de la misma manera que él y que se persuadan de las conclusiones a las que ha dado lugar su razonamiento dialógico. Por su parte, Platón quiere persuadir al lector de la necesidad de practicar el diálogo filosófico, con las implicaciones ético-políticas que esto supondría²¹. Por consiguiente, debe tenerse presente que, a su modo, también la filosofía ambiciona persuadir a su público.

Con ello, Platón reconoce un componente que vincula estrechamente la retórica tradicional con la filosofía: su ambición por lograr la persuasión (πειθῶ) mediante el discurso, aunque también ofrece numerosas pistas para distinguirlas, pues, para empezar, la retórica tradicional no constituye un auténtico conocimiento, mientras que la segunda, sí: en efecto, el discurso del rétor no tiene en cuenta la veracidad de los asuntos tratados, sino su mera apariencia, así como el gusto y el parecer del auditorio. Por ello, la retórica solo puede persuadir a quienes son ignorantes sobre la cuestión tratada. Esto se traduce en que la retórica tradicional resulta especialmente efectiva frente a la masa (πλήθος) –la mayoría de los ciudadanos (οἱ πολλοί), la muchedumbre (ὄχλος)– y los niños (παῖδες) (cf. 464d-e; 479a-b). Según Platón, aquello que caracteriza a la masa es su ignorancia (ἀνοησία). Así, Platón concluye que los ignorantes se persuaden principalmente por los discursos complacientes. Por el contrario, lo que caracteriza a quien posee conocimiento o arte es su consciencia de que lo placentero no es necesariamente lo bueno ni lo doloroso es siempre lo malo. Así, los expertos no se persuaden por el discurso placentero, sino por el discurso verdadero que muestra las cosas tal cual son y orienta hacia a lo bueno.

Platón traza pues una distinción entre la persuasión que produce mera creencia –la πειθῶ πιστευτική– y la persuasión que instruye –la πειθῶ διδασκαλική– (cf. 454c-455a y 458e6-459a1). Cabe añadir que, según el parecer de Platón, solo la segunda constituye un verdadero arte, pues se produce mediante el conocimiento y está orientada al bien. Ejemplos de la persuasión que instruye serían la aritmética, la arquitectura y, por supuesto, el diálogo filosófico. Por el contrario, la persuasión que no es sino un simulacro del arte serían, junto a la retórica tradicional²², la culinaria, la cosmética, la sofística,

pero también la música o poesía²³ (cf. 502a-b). En efecto, la obsesión socrática por ir paso a paso en el discurso responde a esta distinción y a su anhelo de no dejarse embaucar por discursos embusteros; se busca persuadirse por la verdad del discurso, examinando la veracidad de cada una de sus tesis, así como del conjunto. Este procedimiento no casa bien con las exhibiciones de rétores y sofistas, pero tampoco con la poesía, que no emplea la verdad como criterio, sino el placer del auditorio. Además, para Platón la distinción más relevante entre estas dos formas de persuasión reside en sus efectos. La persuasión instructiva es productora de lo bueno. Por ejemplo, cuando el médico prescribe una cura, pese a ser dolorosa, logra restituir el bien del cuerpo, la salud. Por el contrario, la persuasión vinculada con la mera apariencia, produce el placer, pero resulta nociva por descuidar lo realmente bueno. Así, por ejemplo, quien sigue los consejos del cocinero en lugar de los del médico deleita su paladar, pero al precio de deteriorar su salud.

Ahora bien, por más que los ejemplos anteriores puedan ser ilustrativos, lo que más preocupa a Platón no es la persuasión en el ámbito médico, sino en el terreno ético-político, donde la hegemonía la detentan rétores y sofistas, que triunfan en juicios y asambleas, y también los músicos, desde Homero hasta Eurípides, que modulan el imaginario y las costumbres de los ciudadanos²⁴. Según Platón, todos ellos son los causantes de la crisis de Atenas y de los males de la ciudad, pues en lugar de haber instruido a los ciudadanos mediante unos valores y unas leyes que los hiciesen más educados y buenos, les han procurado discursos y leyes que los han tornado más salvajes e incontinentes (cf. 516a5-e8). Por ello, Platón incluye a los poetas, políticos y educadores bajo el paraguas de quienes practican la retórica tradicional. La retórica tradicional ha sido el modo hegemónico de persuasión de los ciudadanos. Con ello Platón no niega la posibilidad de que puedan existir buenos políticos, educadores, jueces y músicos que además de persuadir instruyan. Pero para que ello se dé, será necesario que los políticos, los educadores, los jueces o los músicos hablen con conocimiento y procurando el bien de la ciudad. Esto es, para que existan buenos funcionarios públicos, estos tienen que valerse del método filosófico. El motivo es claro: a juicio del Académico, el *auténtico arte de persuadir mediante las palabras*, esto es, *la verdadera retórica*, no sería sino la filosofía²⁵, tal y como la presenta Sócrates en el *Fedro*. Aunque implícitamente, parece que en el *Gorgias* también se expresa esta misma idea en pasajes como 502d-503d o 521d-e, donde se sugiere que Sócrates es el único que hace auténtica políti-

²¹ Sobre la conversión vital que propone el diálogo, Dodds (1959, 30, n. 30) ha señalado cuanto sigue comentando un fragmento de una obra aristotélica perdida, según la cual, tras leer el *Gorgias*, un campesino dejó su hacienda para abrazar la vida filosófica: «It is safe to say that the Corinthian farmer in Aristotle's dialogue (fr. 64 Rose, pp. 23 f. Ross), who on reading the *Gorgias* left his farm and "put his soul under Plato's guidance", was moved less by the cogency of its reasoning than by its moral appeal as an affirmation of a new way of life».

²² Aquí cabría incluir no solamente la retórica tal y como es descrita en el *Gorgias*, sino también, por ejemplo, los discursos fúnebres de la época criticados en el *Menéxeno* (para esta cuestión, véase Helmer 2019) y la retórica erística criticada en el *Eutidemo* (para esta cuestión, véase Mársico e Inverso 2012).

²³ Advértase que cuando Platón señala en *Gorgias* 502c5-d3 que la retórica no es sino una poesía sin metro, en el fondo, recoge y transforma lo que el propio Gorgias indica en su *Encomio de Helena* (9). Por otro lado, nuevamente resultan manifiestos los paralelismos que existen entre la crítica platónica a la retórica y la crítica a la poesía del *Ion* y de algunos pasajes de la *República*.

²⁴ Conviene traer a colación aquí las palabras de Jenófanes de Colofón (fr. 10 DK), quien indica que Homero ha enseñado a los griegos todo cuanto saben. Los poetas eran, por tanto, los grandes educadores del pueblo.

²⁵ Esta tesis ha sido defendida, p.ej., por Cassin (1995, 419), Bonazzi (2011, 159, n. 204), Moss (2012, 15-16).

ca²⁶ con sus conciudadanos y que es el único que defiende la justicia en los tribunales –por ejemplo, en el juicio que se describe en la *Apología*–. Por su parte, algunos intérpretes han defendido de manera convincente al comentar el *Banquete* que, en el fondo, los diálogos platónicos son la auténtica música, esto es, la poesía dotada de arte²⁷.

Cabe señalar, no obstante, que en el *Gorgias* la tesis de que la filosofía es la verdadera retórica no se explicita nunca. Hay distintos pasajes que apuntan hacia esta idea, pero Sócrates no termina de formularla abiertamente, tal vez, con la esperanza de que los interlocutores socráticos o, más bien, los lectores del diálogo la capten por ellos mismos. Tal vez forme parte de esta estrategia que Sócrates le indique a Calicles lo siguiente: «tú y yo estamos haciendo algo ridículo en esta conversación. Durante todo el tiempo que llevamos hablando no cesamos de darle vueltas a la misma cuestión, sin enterarse cada uno de lo que el otro dice» (517c4-8). En realidad, Sócrates sí se percata de cuál es la tesis de sus interlocutores, pero también advierte que estos son incapaces de extraer las implicaciones de lo expuesto. En el *Fedro*, en cambio, Platón explicita lo que en el *Gorgias* está implícito, definiendo la retórica en general como la conducción anímica mediante los discursos (ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, *Fedro* 261a8), y añadiendo que dicha conducción puede realizarse con arte o sin arte. Así, vemos expuesta en otros términos la diferenciación entre la persuasión que produce mera creencia y la persuasión instructiva trazada en el *Gorgias*, pero señalando con mayor claridad que la retórica con arte no es sino la propia filosofía²⁸.

4. Los límites de la retórica filosófica o auténtica retórica

Si lo expuesto hasta aquí no es erróneo, el *Gorgias* contraponen dos formas de persuasión: una, propia de la retórica tradicional; otra, propia de la filosofía. Platón muestra también los límites de la retórica tradicional, la cual no es capaz de defenderse a sí misma ante el examen socrático²⁹. En su condición de

falso arte, la retórica tradicional es incapaz de justificar (λόγον διδόναι) lo que hace y, por consiguiente, fracasa: uno tras otro, Gorgias, Polo y Calicles³⁰ son llevados a la contradicción por el filósofo. Y, no obstante, el diálogo –y en general los diálogos en su conjunto– no cae en la autocomplacencia. Al contrario, Platón no duda en señalar también los límites y el fracaso de la filosofía.

De manera análoga a lo que muestra la *Apología*, donde Sócrates es incapaz de persuadir al jurado popular³¹, en el *Gorgias* el filósofo no logra persuadir a los presentes³², por más que haya conseguido refutar una tras otra sus tesis³³. Calicles evidencia esto de manera nítida cuando afirma lo siguiente: «No sé por qué me parece que tienes razón (εὖ λέγειν), Sócrates; pero me sucede lo que a la mayoría (τῶν πολλῶν)³⁴, no me convengo (πειθομαι) del todo» (513c4-6)³⁵. De hecho, lejos de resultar una excepción en el conjunto de los diálogos, Platón muestra claramente que, incluso cuando su Sócrates parece tener razón de manera apabullante, rara vez se produce la persuasión filosófica. El drama de Sócrates y de la filosofía es que ni siquiera cuando vencen convencen. Sócrates no consigue persuadir al jurado popular de la *Apología*, ni tampoco, por lo general, a los personajes con los que dialoga. La escena dramática del *Gorgias* no es más que un ejemplo particularmente claro a este respecto, el cual subraya los límites y, en definitiva, la derrota, de la filosofía a la hora de persuadir a la ciudad³⁶.

Así, pese a ser más verdadero y beneficioso que otras formas de retórica, el diálogo filosófico resulta de hecho menos persuasivo. Consciente de ello, Platón no duda en integrarlas en su proyecto, dotándolo así de más armas. Platón reconoce que la filosofía no puede limitarse al diálogo y a la confutación,

fistas, rétores, generales, adivinos, etc.– son incapaces de superar el examen socrático.

³⁰ Según indica Dodds (1959, 4), el término ῥήτωρ no se aplica solamente a quienes enseñan retórica (como Gorgias y Polo), sino también a quienes la practican (como Calicles).

³¹ De hecho, varios pasajes del diálogo prevén cuál será la fatal suerte de Sócrates, mostrando que, pese a tener razón, es incapaz de vencer a su público.

³² Stauffer (2006) sugiere que, a diferencia de lo que sucede con Polo y Calicles, no resulta evidente que Gorgias no haya sido persuadido. Para el comentarista, Sócrates es consciente de que a su capacidad dialéctica le falta un componente retórico superior para persuadir a la gente y estaría tratando de lograr la ayuda del rétor de Leontino (cf. 2006, 165-167). Pese a que por lo general la lectura de Stauffer sea atinada y sugerente, este artículo difiere con él en este punto.

³³ Cabe matizar, no obstante, que la capacidad de Sócrates para hacer recular a sus interlocutores en cada diálogo depende en buena medida de las habilidades y del carácter del interlocutor de turno. Una de las ventajas de la forma diálogo es que, mediante la gran diversidad de interlocutores que acompañan a Sócrates y la pluralidad de situaciones en las que se desenvuelve cada escena, el autor ofrece un cuadro muy rico y realista, dibujando no solamente los logros, sino también los límites de la filosofía.

³⁴ Este pasaje también sirve para denunciar que, pese a que probablemente Calicles se juzgue a sí mismo distinto y superior a la masa –para una opinión contrario véase Fussi (2006, 241)–, en realidad, no es en absoluto distinto a ella. Esta misma idea se expresa de forma clara cuando Sócrates afirma que Calicles es un amante del ἄθος (481d5-e1).

³⁵ A este respecto, véase también lo expuesto por Vallejo Campos (2005, 122-123).

³⁶ En ese sentido, Vallejo Campos (1993, 173) también habla de «las limitaciones [...] de la dialéctica socrática» al comentar este diálogo.

²⁶ Sobre el estatuto político del Sócrates del *Gorgias*, véase Solans (2024).

²⁷ Así, refiriéndose a la famosa afirmación de *Banquete* 223d3-6, en la que se sugiere que quien sea capaz de componer tragedias con arte ha de saber componer también comedias, y a la inversa, Stavru (2021, 24) ha comentado cuanto sigue: «El contexto en el que aparece esta afirmación sugiere que Platón esté refiriéndose a la τέχνη empleada por él mismo, a saber, el diálogo socrático, que vendría de este modo a constituir la síntesis –y al mismo tiempo la superación– de la comedia y la tragedia, en tanto que nueva modalidad expresiva que se caracteriza por integrar elementos serios y cómicos». De manera análoga, Reale (2001, 168) afirma que «el verdadero poeta es el filósofo». Por otro lado, aunque se omite cualquier alusión a la comedia, en *Leyes* 817b encontramos una idea no muy distinta cuando se afirma que la forma de estado (πολιτεία) descrita ha sido la mejor tragedia (cf. Gaiser 1984, 110-111). Sobre la polémica e intento de superación de Platón respecto a la poesía, véase también Aguirre y Lavilla (2023), donde se recogen algunos de los principales argumentos platónicos contra la poesía y la retórica tradicional, y se muestra en qué sentido Platón está presentando un nuevo tipo de poesía y de retórica.

²⁸ Entre otros autores, Fussi (2006, 128, n. 67) ha advertido la continuidad en las tesis sobre la retórica y la filosofía descritas en el *Gorgias* y en el *Fedro*.

²⁹ Advértase que esto mismo sucede en otros muchos diálogos, donde los interlocutores socráticos –rapsodas, so-

ya que este tipo de recursos caen en saco roto ante la mayoría de los ciudadanos. Por este motivo, Platón entiende que la filosofía requiere armarse con otros mecanismos que le ayuden a rivalizar de manera más efectiva con los discursos hegemónicos que circulan en la ciudad³⁷. El rol central de la dialéctica –entendida como el proceso de confutación y diálogo en busca de hallar la verdad– no es discutido en ningún momento, a pesar de lo cual Platón echará mano de una variada serie de recursos con objetivos prácticos muy concretos³⁸. Uno de estos recursos es el mito³⁹. El diálogo filosófico es –y debe seguir siendo– la única forma de persuasión válida entre personas con espíritu filosófico; no obstante, para aquellos que no atienden a razón, la filosofía también debe ser capaz de generar *cuentos*⁴⁰, *narraciones* o en definitiva, *mitos* que induzcan unas creencias, unas emociones y unas prácticas análogas a las prescritas por el filósofo⁴¹.

En su brillante artículo, Moss (2012, 3) ha señalado que el término ψυχαγωγία, mediante el que Platón alude al elemento común que une a la retórica tradicional y la retórica filosófica, además de significar *conducción anímica* o *persuasión*, también expresa *engaño* o *encantamiento*. Esto era claro, en

la medida que hay una retórica con arte y otra sin arte. No obstante, Platón va un paso más allá y reconoce que la filosofía, esto es, la retórica con arte, para imponerse debe integrar también el engaño o encantamiento⁴², siempre y cuando su público no sea alguien con espíritu filosófico. Ni Gorgias ni Polo ni Calicles se han convencido, por más que Sócrates haya vencido en el diálogo y haya expuesto la superioridad de sus tesis acerca de la justicia y la vida buena. En esa tesitura, Platón echa mano del mito, tratando de apelar no ya al conocimiento y la razón, sino al elemento emocional o pasional de sus interlocutores⁴³, con el propósito de infundir en ellos unas creencias y unas pasiones⁴⁴ –concretamente el miedo a un castigo *post mortem* o el deseo de una recompensa en el más allá– tales que resulten en unas prácticas y un comportamiento⁴⁵ que coincidan con el que él ha reivindicado en el diálogo mediante la argumentación filosófica⁴⁶. En cualquier caso, Platón no se limita a recoger mitos tradicionales, sino que se apropia de ellos, los altera de acuerdo con sus objetivos ético-políticos o directamente los crea. Estos mitos platónicos no son *retórica filosófica* en el sentido en el que este artículo ha analizado hasta el presente, pero tampoco cabe tacharlos en absoluto de *retórica tradicional*, ya que su objetivo no es adular o complacer al auditorio, sino suscitar en él unas creencias beneficiosas para él y para el conjunto de la ciudad⁴⁷. En ese sentido, parece certera la tesis de Moss (2012, 16-17) de que la *retórica filosófica* debe entenderse de dos maneras: por un lado tendríamos la retórica filosófica que instruye mediante el razonamiento, esto es, la filosofía en sentido estricto; por otro, la retórica filosófica vuelta no ya a la razón, sino a las pasiones, cuyo objetivo es persuadir mediante la mera creencia⁴⁸. La

³⁷ Según ha indicado Vallejo Campos (2005, 118), «la actitud platónica ante la retórica no representa meramente una reacción negativa ante las implicaciones educativas, morales y políticas que él consideraba vinculadas a ella. A mi juicio la retórica significa algo de mayor trascendencia, ya que se trata de uno de los estímulos decisivos que han alentado la filosofía platónica, porque, a la hora de construir su propio pensamiento, Platón sin duda alguna intentó ofrecer una alternativa basada en premisas epistemológicas, ontológicas y morales que estaban destinadas a subvertir el edificio de la cultura y la ideología características de la sofística y la retórica».

³⁸ Véase también en ese mismo sentido lo defendido por Edelstein (1949, 463).

³⁹ Morgan (2000, 191) ha señalado que «in a dialogue that has much to say about rhetoric, myth is a rhetorical weapon».

⁴⁰ Según indica Brisson (1982, 69), Platón comprende que los mitos a menudo se dirigen a los niños y son relatados por las madres, las nodrizas o mujeres viejas. Así, con una traducción bastante libre, Calonge (1983) traduce Τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθος σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὡσπερ γραῶς en *Gorgias* 527a5 como «Quizá esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja» (de manera más literal, Serrano Cantarín y Díaz de Cerio 2000 lo traducen así: «De todas formas, quizás te parece que esto que he dicho es un relato falso, como de vieja»). Además, el propio Platón concibe en textos como la *República* el empleo de mitos –de *nobles mentiras*– para la educación de los jóvenes (cf. *República* 414b8-415e4), al dudar los interlocutores socráticos de la fuerza persuasiva que el mito de los metales –una noble mentira– tendría sobre los ciudadanos, pero no, en cambio, sobre sus hijos y sobre las siguientes generaciones (cf. 415d1-2). Por ello, se emplea aquí el término *cuento*, en la medida que actualmente es habitual designar mediante el mismo las narraciones destinadas a los más jóvenes. No obstante, adviértase que estos cuentos no serían sino mitos, y que este artículo no pretende trazar ninguna distinción entre cuentos y mitos platónicos.

⁴¹ Análogamente, otra de las autoras que ha defendido la continuidad entre la parte argumentativa y la parte mítica del diálogo es Canto-Sperber (2007, 90). La francesa interpreta que, habida cuenta de que la argumentación dialéctica no ha logrado persuadir a Calicles sobre cuál es realmente la vida buena y en qué consiste la justicia, en la parte final recurre no ya a argumentos, sino al mito, tratando de suscitar en Calicles un cambio a través de la *creencia* (*croyance*). A este respecto, véase también Ferrari (2015, V). Por su parte y desde una óptica distinta, Morgan (2000, 191) también considera que Sócrates entiende el mito final como la extensión del *logos* filosófico.

⁴² Véase a este respecto el concepto de *noble mentira* que Platón emplea en *República* 414b8-c2. A continuación las notas nº 52 y 55 de este artículo comentarán con mayor detenimiento esta cuestión.

⁴³ Rodríguez Sánchez (1995, 282) ha señalado a este respecto que «el mito puede ser, pues, un procedimiento para prestar verosimilitud a la verdad por medio de recursos persuasivos dirigidos a la parte no racional del alma».

⁴⁴ Adviértase que con esta afirmación no se pretende afirmar que esta sea la única faceta de los mitos platónicos. La naturaleza y empleo del mito por parte de Platón es demasiado rica y compleja para poderlos reducir a una sola tarea. Y no obstante, este artículo va a centrarse principalmente en esta función que Platón le confiere al mito, para tratar de dar cuenta de lo que plantea el final del *Gorgias*.

⁴⁵ Según han señalado Brickhouse y Smith (2007, 136), «Socratic psychology all along recognized the effects of non-rational factors, such as appetites and emotions (such as fears), on human behavior. If so, there would seem to be no philosophical reason for thinking that Socrates could not or would not employ myth in his attempts to act as the only “true political craftsman” in Athens (see *Gorgias* 521d6-8)».

⁴⁶ En ese sentido, en la medida que casa con la verdad hallada mediante el diálogo, parece oportuna la tesis de Rodríguez Sánchez (1995, 283), que defiende que en Platón el mito busca suscitar «una creencia postdialéctica y no [...] predialéctica como la que él criticaba en el orador».

⁴⁷ Taglia (2014, CVII-CVIII) ha argumentado convincentemente en favor de esta misma tesis.

⁴⁸ Estas dos formas de retórica filosófica pueden ser también descritas del siguiente modo: la retórica filosófica en sentido estricto busca la conversión filosófica de su interlocutor; por el contrario, la segunda forma de retórica filosófica no busca que el auditorio se convierta en filósofo, sino que viva a partir de creencias y emociones socialmente beneficiosas.

retórica filosófica orientada a las pasiones trabaja en el terreno de las creencias, pero lo hace a partir del conocimiento y tiene como objetivo el bien de la persona y de la ciudad a las que se dirige. El mito, la poesía, los procedimientos habituales de la retórica tradicional pueden –y deben– ser empleados por el filósofo siempre y cuando se subordinen al conocimiento y al arte, esto es, a la dialéctica⁴⁹, para tratar de persuadir de creencias ético-políticamente adecuadas a aquellos que tienen un espíritu incapaz de persuadirse por la razón y los argumentos⁵⁰.

Así, sin negar que Platón critica la poesía porque su discurso no resulta verificable y la retórica tradicional porque su método no pone a prueba el discurso como es debido, sin duda el mayor reproche que Platón encuentra es que ambas persuaden de una serie de creencias que, además de ser falsas, resultan socialmente nocivas. La poesía y la retórica que este autor critica son las causantes de toda una serie de creencias inadecuadas acerca de cuestiones fundamentales como el bien, la justicia, la moderación, etc. Frente a ellas, Platón opone el método filosófico; pero al ser este incapaz de persuadir a la mayoría de personas, decide integrar la poesía y muchos otros recursos de la retórica tradicional⁵¹ que, independientemente de la veracidad de sus contenidos⁵², generen opiniones y creencias beneficiosas desde un punto de vista ético-político. En ese sentido, Platón elabora un tipo de poesía y de retórica que en sí misma no es filosofía en sentido estricto, pero que está al servicio de la filosofía. Así, desde este nuevo enfoque y como señala Brisson (1982, 139-159), el estatuto o carácter *verdadero* –o *bello*– de los mitos platónicos no reside propiamente en que sus contenidos sean verdaderos, sino en que generan unas creencias que casan con la verdad y con lo bueno, esto es, que se adecúan con el saber del filósofo y, sobre todo, que producen unos efectos beneficiosos entre su auditorio. Esto es, la *bondad* de un mito se mide por su *utilidad* pública. Por eso dice Brisson (1982, 136) que, en el contexto del mito, «Vérité et erreur ne résident plus dans l'adéquation d'un discours avec le référent auquel il est censé renvoyer, mais dans l'accord d'un discours, en l'occurrence le mythe, avec un autre discours hissé au rang de norme». O si se quiere, expresado más claro si cabe, según Brisson (1982, 143), «pour Platon, l'intérêt que présente le mythe ne

réside ni dans sa valeur de vérité ni dans la force de son argumentation, mais dans son utilité sur le plan de l'éthique et de la politique».

Concretamente, en el *Gorgias*, perdidas las esperanzas de convencer a sus interlocutores mediante el diálogo y la argumentación, Sócrates echa mano del mito para hacer un último intento de persuadir a sus interlocutores⁵³ o, tal vez, al público que sigue el diálogo⁵⁴. Con ello este artículo no pretende negar en modo alguno que el mito pueda ser empleado y que de hecho es empleado por Platón de formas diversas en otros contextos; más bien, defiende que su empleo acostumbra a responder a algún interés ético-político. Así, por ejemplo, como parte de su educación, los guardianes de la *kallipolis* deben ser educados en una *noble*⁵⁵ (γενναῖόν) mentira (414b8-c1), esto es, en mitos apropiados, acerca de su nacimiento. En un contexto diverso al del *Gorgias*, se

⁵³ A este respecto, Sócrates le señala a Calicles lo siguiente sobre la narración mítica sobre el más allá que le acaba de exponer: «Quizá esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero» (527a5-8).

⁵⁴ Platón estaría también tratando de difundir un nuevo mito que tal vez persuada a un determinado tipo de lectores o que puedan ser empleados por otros filósofos con objetivos similares. No hay que olvidar la importancia social de la poesía y el mito a la hora de forjar una identidad colectiva y unos hábitos sociales. En ese sentido, Brisson (1982, 144) ha apuntado acertadamente cuanto sigue: «Même s'il est un discours invérifiable, le mythe constitue le moyen par lequel est communiqué ce savoir de base partagé par tous les membres d'une collectivité qui en assure la transmission de génération en génération. Et, même s'il ne partage pas le caractère de nécessité du discours argumentatif, ce récit qu'est le mythe n'en constitue pas moins un instrument privilégié pour modifier le comportement de la partie inférieure de l'âme humaine, cette action pouvant être présente comme extraordinaire, à la façon de celle que produit l'incantation et charme, ou ordinaire, à la façon de celle que met en œuvre la persuasion en général».

⁵⁵ Voegelin (1999, 159, n. 17) ha argumentado en contra de esta traducción, señalando que el término γενναῖος aquí probablemente tendría que ser traducido con el adjetivo «gran». Los mitos a los que se aluden serían, más bien, una gran mentira. No obstante, este artículo prefiere mantener la traducción habitual de «noble», en parte, porque ilustra bien lo que trata de mostrar: los mitos filosóficos son verdaderos, aunque no en el sentido de que cuanto afirmen sea una verdad de tipo literal, sino en el sentido de que concuerdan con ciertas tesis que han pasado el examen de la confutación y que, además, promueven una serie de creencias socialmente beneficiosas o nobles. Asimismo, la expresión en cuestión puede entenderse en relación a la locución μη καλῶς ψευδῆται (*mentiras innobles*. Trad. Eggers Lan 1986) aludida en 377d9, donde el contexto parece dejar claro que no se trata de mentiras *nimias* (en oposición a *grandes*). En definitiva, para Platón la verdadera mentira (ἀληθῶς ψεύδεις, *República* 382b8), el mayor mal que puede sufrir una persona, no es que dicha persona profiera voluntariamente una proposición engañosa, sino tener un pensamiento equivocado (esto es, la ignorancia); por ejemplo, cuando un gobernante crea un mito falso pero cuyos efectos para el alma y la ciudad son beneficiosos, hace tal cosa con conocimiento y no por ignorancia. Lo que se tiene que evitar no es en sí mismo decir algo falso en cualquier contexto, sino la ignorancia, la cual es la causante de los mayores males. Por eso, el buen legislador ha de saber moldear el discurso en función de la verdad, sí, pero cuando sea conveniente tiene también que saber velarla o sustituirla por algo que en su literalidad puede resultar falso, a fin de que su efecto sea el idóneo para el alma. Por eso, Sócrates afirma, en relación a la educación de los niños, que incluso podrían existir verdades que no deben ser narradas a los infantes por los males que estas pudieran causar (cf. *República* 378a).

⁴⁹ Según ha señalado Edelstein (1949, 466), en Platón el mito no es antitético a la razón y a la dialéctica, sino una creación de las mismas. Es decir, el mito es una herramienta de la razón con fines persuasivos.

⁵⁰ En una línea similar ha interpretado la función del mito en este diálogo Rodríguez Sández (1995, 279-281). Sócrates no logra convencer a Calicles en la parte dialogada no porque sus argumentos fallen, sino porque, como la mayoría, este último no es una persona apta para dejarse persuadir por el diálogo filosófico. Así, el mito sirve como un recurso pedagógico para convencer a aquellos incapaces de persuadirse con el diálogo filosófico.

⁵¹ Sedley (2009, 54) es uno de los autores que ha captado mejor este asunto.

⁵² Este sería el caso, por ejemplo, del mito de los metales mencionado en la *República* y al que Sócrates se refiere de forma explícita como una *noble mentira*. Sin embargo, este artículo no pretende negar que Platón pueda considerar algunos contenidos míticos como verdaderos en cierto sentido. Según se ha expuesto, el valor y repercusión del mito en Platón es demasiado complejo para poder reducirlo a su faceta persuasiva en terreno ético-político.

puede apreciar que elaborar mentiras no es algo censurable si quien las diseña es consciente de ello y las elabora a partir del conocimiento del bien y con el objetivo de procurar el bien de los ciudadanos y de la ciudad. El mito, por consiguiente, como otros recursos de los que se apropia Platón, es integrado y puesto al servicio de la filosofía. Si esta interpretación es correcta, los contenidos del mito final del *Gorgias* deben concordar al menos sustancialmente⁵⁶ con una serie de tesis suscritas por Sócrates y justificadas racionalmente mediante el diálogo. Precisamente, este será en lo sucesivo el objetivo de este artículo. En cualquier caso, antes de emprender esta tarea, conviene matizar un aspecto, a fin de evitar incurrir en un claro reduccionismo: este artículo pretende mostrar que, en último término, el empleo del mito resulta un mecanismo útil para fijar creencias o plasmar ciertos presupuestos o tesis que resultan beneficiosos desde un punto de vista ético-político. No obstante, esta tesis no pretende negar que Platón emplee el mito también para otras funciones; por ejemplo, para difundir una serie de creencias que resultan útiles desde una óptica epistemológica. Dicho esto, este trabajo pretende subrayar la faceta retórica que desempeña el mito conclusivo del *Gorgias* en lo relativo a cuestiones ético-políticas.

5. El mito escatológico del *Gorgias*: otro intento de persuadir acerca de la vida buena y la justicia

Hasta aquí este artículo se ha limitado a presentar el contexto de aparición del mito⁵⁷. En lo sucesivo, tratará de mostrar que el mito también habla de nuestro mundo y expresa una serie de tesis ético-políticas afines a las defendidas previamente por Sócrates de manera argumentada.

El mito final del *Gorgias*⁵⁸ habla acerca del más allá, del juicio final y del destino de los humanos tras la muerte. Junto a los mitos finales del *Fedón* y la *República* es uno de los relatos escatológicos más famosos de Platón. Ahora bien, según han señalado, entre otros, Sedley (2009), Rowe (2012, 190-191), Edmonds (2012) y Taglia (2014, LVII), el lector atento, a diferencia de lo que sucede con Calicles, puede advertir que, de hecho, Platón está hablando también⁵⁹ de nuestro mundo. Así, el relato no es un sim-

ple mito, sino un texto con diferentes capas, que el lector no filosófico únicamente comprenderá en su literalidad, pero que el lector atento interpretará no como un simple mito, sino como la continuidad de la parte dialogada⁶⁰. De hecho, el pasaje 527a5-c5 resulta bastante claro al respecto, al sugerir que lo expuesto por el mito y la parte dialogada coinciden:

que es necesario precaverse más de cometer injusticia que de sufrirla y que se debe cuidar, sobre todo, no de parecer bueno, sino de serlo, en privado y en público. Que si alguno se hace malo en alguna cosa, debe ser castigado, y éste es el segundo bien después del de ser justo, el de volver a serlo y satisfacer la culpa por medio del castigo. Que es preciso huir de toda adulación, la de uno mismo y la de los demás, sean muchos o pocos, y que se debe usar siempre de la retórica y de toda otra acción en favor de la justicia. Así pues, hazme caso y acompáñame allí, donde, una vez que hayas llegado, encontrarás la felicidad en vida y en muerte, según enseña este relato. Permite que alguien te desprecie como insensato, que te insulte, si quiere y, por Zeus, deja, sin perder tú la calma, que te dé ese ignominioso golpe, pues no habrás sufrido nada grave, si en verdad eres un hombre bueno y honrado que practica la virtud. (527b4-c5)

El texto sugiere que las ideas del relato mítico coinciden con las argumentaciones socráticas previas; además, indica que dejarse convencer por el relato implicaría alcanzar la felicidad, esto es, el mejor modo de vida, aunque no únicamente en el más allá, sino también en vida. Si tenemos en cuenta que Sócrates ha defendido que la persona más feliz es la más justa durante el diálogo, esto debe expresar que quien se persuada de estas ideas vivirá justamente y viceversa.

Si uno se centra en el relato mítico, lo primero en lo que hay que fijarse es el cambio de reinados en él mencionado; concretamente, se narra el paso del primado de Cronos al primado de Zeus⁶¹. En cada uno de estos dos reinos, se juzga a los muertos de dos modos distintos. En el primero, las personas conocen de antemano cuándo van a morir y son juzgadas por jueces humanos en esa misma fecha, antes de morir. El problema es que en una condición tal, el carácter justo o injusto de una persona no es en absoluto fácil de discernir para los jueces. Primero, porque quienes son juzgados están *vestidos*. Esto es, no solo el carácter de su alma –según el relato, el alma queda manchada por los actos injustos– está ocultado por el cuerpo, sino que además el cuerpo puede revestirse de vestidos, adornos y maquillaje. Rompiendo con el ideal antiguo de *καλοκάγαθία* –que quien es bello ha de ser también bueno–, Platón deja entrever que los poderosos y los ricos son

⁵⁶ Con ello no se defiende aquí que los contenidos doctrinales de los mitos platónicos deban coincidir perfectamente con las tesis argumentadas. En sus diálogos, Platón juega muy a menudo a mostrar la filosofía deformada a partir de otros discursos o puntos de vista, y a su vez, a deformar otros géneros y discursos introduciendo en ellos puntos de vista o conceptos afines a los de la filosofía. Para ejemplos interpretativos de este modo de proceder, recomiendo los textos de Mársico e Inverso (2012), Helmer (2019) y Sermaoglou-Soulmaidi (2021).

⁵⁷ Según señalan Annas (1982, 119) y Vallejo Campos (2005), esta labor resulta crucial, pues un mito platónico únicamente puede y debe interpretarse en función de su contexto de aparición.

⁵⁸ Este mito probablemente sea creación del propio Platón. A este respecto, Dodds (1959, 373-376) analiza con detalle sus posibles fuentes, y pese a reconocer que puede tener influencias pitagóricas notables –no así órficas–, concluye que el mito es principalmente de cuño platónico.

⁵⁹ Este artículo no niega que el mito pueda estar presentando algunas creencias platónicas sobre el más allá: simplemente, defiende que al menos en una de las capas del texto se puede apreciar una alusión clara a nuestro mundo y a las tesis suscritas por Sócrates en la parte dialogada.

⁶⁰ Por ejemplo, Rowe (2012, 191) es uno de los autores que ha defendido que Calicles es incapaz de darse cuenta de que el mito final, en realidad, no se reduce a ser un mero mito. Y que, no obstante, el lector atento ha de percatarse de ello.

⁶¹ Según han advertido numerosos comentaristas (v.gr. Dodds 1959, 377), Platón omite voluntariamente cualquier alusión a la revuelta del hijo contra el padre, probablemente juzgando que ese tipo de relato no es en modo alguno beneficioso para la ciudad, según lo indicado por Sócrates, p. ej., a lo largo del libro II de la *República*.

precisamente los que pueden presentarse con mejor aspecto ante los jueces. Además, las personas juzgadas pueden ocultar todavía más su auténtico carácter, llamando a testigos –también a testigos falsos⁶²– para que hablen en su favor⁶³. Y por si fuera poco, los propios jueces también tienen el obstáculo de sus propios cuerpos, esto es, de los sentidos⁶⁴, a la hora de dictar el veredicto; así, la buena apariencia de una persona, su habilidad retórica o el (falso) testimonio de un testigo puede emocionar de forma decisiva al juez y ocultarle la maldad de la persona enjuiciada. En el fondo, vemos que el problema del sistema judicial del reino de Cronos es que lo *real*, es decir, el carácter justo o injusto del alma, queda velado, mientras que lo que realmente importa de cara al veredicto final es únicamente lo *aparente*. Este sistema judicial, por consiguiente, no hace sino representar el sistema político-jurídico del período clásico que Platón critica. En los juicios del reino de Cronos vence la adulación, esto es, la *retórica tradicional*⁶⁵. Se trata de un sistema en el que una persona justa, como Sócrates, puede ser injustamente condenada a muerte por el jurado, pues en él no triunfa la verdad, sino la apariencia. Según han notado Stauffer (2006, 171), Sedley (2009, 58), Rowe (2012, 189-191) y Edmonds (2012, 169-170), entre otros, el mito escatológico del *Gorgias* presenta una transición y avance entre dos sistemas jurídicos y señala el contraste entre el sistema jurídico-político de la Atenas contemporánea, representado por el reinado de Cronos, y el sistema jurídico-político que Platón promulga, basado en la confutación y la dialéctica⁶⁶, representado por el reinado de Zeus⁶⁷.

En efecto, en esta transición destaca la idea de que el sistema instaurado por Zeus tiene por obje-

tivo corregir los fallos y las injusticias que se producían anteriormente al juzgar a los que iban a morir. Así, para tratar de corregirlos, una de las medidas que adopta es que las almas sean juzgadas después de morir, despojadas del cuerpo y de cualquier otro tipo de vestido o adorno. Además, cada alma pasa a ser juzgada en solitario, sin ayuda de terceros y presentando como único testigo su propia alma, la cual se muestra bella o abyecta en función del tipo de vida que ha llevado. En esa situación no hay ornato o trampa que valga, y lo que se juzga no es la apariencia, sino su conducta. Además, los jueces no están vivos⁶⁸, sino que son tres ilustres hijos de Zeus que también están muertos. En el nuevo sistema, por tanto, las almas son juzgadas *post mortem* en función de lo real y no de las apariencias; y, por tanto, premios y castigos son distribuidos con justicia. En un mundo en el que impere un sistema judicial tal, alguien como Sócrates sería necesariamente premiado por su modo de vida justo, por más que la mayoría ignorante tuviese otro parecer o por más que muchos falsos testigos lo calumniasen. Se trata de un marco en el que se juzga a partir de lo real y lo único que importa es la verdad, la naturaleza justa o injusta de quien es juzgado; en ese sentido, no importan ya la habilidad retórica ni los sobornos, sino la verdad. La reforma descrita en el mito, por tanto, simboliza una reforma del marco político de la Atenas en la que prima la retórica y en la que se juzga injustamente al hombre más justo, a Sócrates⁶⁹. En la Atenas contemporánea criticada por Platón quienes aparentemente vencen son los tiranos y los rétores. Eso es precisamente lo que pasa en el reino de Cronos y lo que lleva a personas como Polo y Calicles⁷⁰ a creer que el hombre más feliz es el más injusto. Mas en el reino de Zeus, los rétores y los tiranos son los que reciben los mayores castigos. Análogamente, Sócrates, vilipendiado y condenado a muerte, no parece a primera vista la persona más feliz, pero en el reino de Zeus es reconocido como el ciudadano más justo y más feliz⁷¹. Así, el mito sim-

⁶² Sedley (2009, 59) ha mostrado magníficamente que esta alusión a los falsos testigos está también muy presente en la parte dialogada de la obra.

⁶³ Según recuerda de manera oportuna Edmonds (2012, 169), en la antigua Grecia los testigos no desempeñaban el mismo rol que hoy: no se les pedía que hablasen de manera desinteresada sobre los hechos enjuiciados, sino, más bien, que testificasen en favor o en contra del carácter y forma de vida del acusado, a fin de indicar si la persona juzgada es de fiar y su discurso creíble.

⁶⁴ Según Dodds (1959, 378), aquí está presente la idea platónica de que el alma conoce mejor sin los estorbos del cuerpo y de los sentidos. Sin negar esto, adviértase que el pasaje podría aludir a que los intereses físicos o corpóreos de un agente hacen que su elección pueda ser menos racional y objetiva.

⁶⁵ Benardete (1991, 98) ha señalado que en el reinado de Cronos los enjuiciados se valían de la retórica gorgiana (véase también Rodríguez Sánchez 1995, 283). Vallejo Campos (2005, 124) acierta en señalar que el nuevo marco instituido por Zeus sirve para «desarticular el poder de la retórica» tradicional, invirtiendo con ello lo que de hecho ocurre en el marco de la *polis*, en el que no triunfa la verdad, sino la apariencia.

⁶⁶ A este respecto, Sedley (2009, 53, n. 4) subraya la continuidad entre mito y parte dialogada, en la medida que los pasajes 463e, 466e-467c, 482b y 508a-b, entre otros, prescriben la confutación como criterio de evaluación idóneo. Según ha señalado Boeri (2021: XIV) al comentar el *Cármides*, «la refutación no debe ser interpretada como un insulto, sino como el mecanismo que permite corregir el error».

⁶⁷ Cabría señalar que los elementos recién mencionados no agotan todos los sentidos que este cambio de poderes simbolizaría. Estas dos figuras paternas y creadoras se relacionan también con elementos mitológicos del cambio, de las nuevas ideas y de racionalidad, entre otras, según ha advertido certeramente uno de los evaluadores anónimos de este texto.

⁶⁸ El hecho de que los jueces estén muertos puede sugerir que no tienen intereses que puedan condicionar su veredicto.

⁶⁹ Según advierte Fussi (2001, 454), en el sistema jurídico de Zeus, quien juzga el destino del alma, por más que muertos ilustres, no son dioses. Por tanto, cabe pensar que su decisión es susceptible de cierto margen de error; esto parece más claro incluso si se tiene en cuenta que hay un tercer juez (Minos) encargado de intervenir en casos dudosos. El hecho de que al elaborar el mito no escoja divinidades –seres omniscientes– sino mortales, puede ser un indicio de que Platón, en realidad, no está hablando del más allá, sino de un marco legal distinto, en el que se juzga a las personas únicamente a partir de la verdad. Además, adviértase que, según ha indicado Dodds (1959, 374), los tres hijos de Zeus escogidos para esta tarea, Minos, Radamantis y Éacos, son conocidos por haber desempeñado ya el oficio de jueces durante su vida, esto es, son *técnicos*.

⁷⁰ Stauffer (2006, 143-144) ha visto correctamente que la personalidad de Calicles está escindida por cierta incoherencia, pues mientras defiende que es feliz quien es capaz de hacer lo que desea sin recibir castigo, también reconoce en 511b que es irritante (*ἀγανακτηρόν*) que alguien malvado pueda asesinar a un hombre bueno y noble. Es decir, parece que a Calicles le indigna que las personas más viles sean las que triunfan en la ciudad y que las personas buenas –¿Sócrates, por ejemplo?– sean las que sufran más pesares.

⁷¹ En ese sentido, Fussi (2001, 537-538) señala que, mediante el mito, Sócrates exhorta a sus interlocutores a que dejen de lado la vida basada en las apariencias y que se atrevan a vivir según la verdad.

boliza lo defendido por Sócrates a lo largo del diálogo: que el justo es y debe ser premiado, y que el injusto es y debe ser castigado.

Así, parece claro que el mito, en uno de sus niveles, habla acerca de la mejor forma de vida, defendiendo que vive mejor quien es más justo. Dicho esto, cabe reconocer que existe una diferencia esencial entre lo argumentado mediante el diálogo y lo expuesto por el mito: para Sócrates la acción justa es ya de por sí el beneficio de un agente justo y no requiere de ningún premio ulterior; análogamente, quien actúa injustamente se da a sí mismo el peor castigo, en la medida que afea y mancha su alma. Por el contrario, según el mito, la recompensa o el castigo de las acciones buenas y malas viene dado a posteriori, *post mortem*, y no en la acción misma, sino a través de terceros –el nuevo jurado formado por tres muertos ilustres–. A este respecto, conviene considerar que, como en muchos otros pasajes del corpus, Platón juega en este mito a combinar elementos propios del punto de vista filosófico con creencias del punto de vista ordinario⁷² –o de los interlocutores socráticos–. En este caso, cabe interpretar que cuando Platón habla de un sistema de recompensas y castigos *post mortem*, en realidad, está combinando su punto de vista con el punto de vista de la moral tradicional⁷³ –probablemente el de Calicles–, ya que para el filósofo no hay necesidad de castigos y premios ulteriores a la vida para poder juzgar la vida del filósofo como la más feliz y justa, por más que padezca acciones injustas⁷⁴. Por tanto, parece razonable interpretar que el sistema de premios y recompensas *post mortem* es un recurso empleado por Platón para persuadir a aquellos que creen que no solamente hay que tener en cuenta las acciones en sí mismas para evaluar una vida, sino también las *consecuencias* de dichas acciones, como los premios y los castigos derivados de las acciones. Esta combinación de capas distintas –una, propia del punto de vista filosófico; otra, relativa a creencias no filosóficas– a la hora de elaborar el mito respondería a la voluntad platónica de persuadir mediante la creencia a aquellos que viven irracionalmente⁷⁵ y que requieren vincular la vida

bueno con la vida que experimenta más placeres y menos dolores⁷⁶. El mito busca atemorizar⁷⁷ a los malvados y quiere alentar a que practiquen acciones justas, sugiriendo que, si no es en vida, estas serán recompensadas en el más allá de forma suficiente⁷⁸. El filósofo adecúa su mensaje al público concreto al que va dirigido⁷⁹ y emplea la persuasión basada en meras creencias⁸⁰, pero subordinándola a la filosofía, esto es, haciendo que las creencias que quiere transmitir coincidan con el punto de vista filosófico sobre la felicidad, la justicia y las acciones adecuadas.

Esta misma interpretación permite resolver otro problema que atañe no solo al mito final del *Gorgias*, sino también al conjunto del diálogo. Según han indicado numerosos intérpretes⁸¹, en su conversación con los rétores, Sócrates no ha argumentado en favor de la justicia retributiva, esto es, en favor del castigo, al menos en el sentido convencional del término. El castigo, según Sócrates, solo es bueno para el agente si consigue depurar su alma del mal, es decir, si logra corregir y mejorar las acciones de dicha persona⁸². Sócrates defiende en el diálogo una justicia *terapéutica* (cf. Irwin 1979, 244-245). Ahora bien, esto implica que cuando Sócrates afirma que quien actúa injustamente recibe un bien si es castigado justamente, tenemos que interpretar que el castigo justo es la propia *confutación* socrática⁸³; el castigo terapéutico defendido por Sócrates es la confutación (cf. vg. Sedley 2009, 60; Edmonds 2012, 171-174), porque la causa de la mala acción es la ignorancia y lo único que cura de la ignorancia es la propia filosofía, incluida la confutación⁸⁴. Es de-

myth as an efficient means of persuasion intended to make the less philosophically inclined, as children (cf. especially *R.* 377a ff.), believe various noble things».

⁷⁶ Advértase que Polo y Calicles afirman que el criterio de lo bueno y de lo malo es el placer y el displacer, respectivamente, durante la mayor parte de sus intervenciones.

⁷⁷ Así, Casadesús (2013, 76. Cursiva por parte del autor) afirma que «Sócrates recurre al mito para replicar a Calicles, que le había criticado su pacata actitud de preferir padecer una injusticia que cometerla, en un intento de *atemorizarle* recordándole los juicios, y correspondientes castigos, que aguardan en el Hades a las almas».

⁷⁸ Según ha defendido Vallejo Campos (2005, 127), el mito sirve, por consiguiente, para evocar el placer y el dolor ante un determinado tipo de personas que solo tienen como guía de conducta estas dos pasiones.

⁷⁹ Por lo demás, Platón defiende en el *Fedro* (271a-b) la necesidad de adecuar el mensaje al tipo de persona a la que se dirige el discurso.

⁸⁰ En ese sentido, es acertado seguir la tesis de Vallejo Campos (2005, 126), según la cual «la escatología mítica comparte con la retórica descalificada por Platón bastantes elementos en común».

⁸¹ Véase, por ejemplo, Irwin (1979, 244-245).

⁸² Advértase que esta afirmación se limita al *Gorgias*. Con ella no se niega que Platón vea el castigo retributivo como un medio necesario desde un punto de vista político. De hecho, en pasajes como *República* 389c1-d5 se señala claramente que si un ciudadano miente a un gobernante, este debe aplicarle a aquel un castigo (κόλασις), precisamente, de cara al buen orden y funcionamiento de la ciudad, igual que cuando un paciente miente al médico o un marinero a un capitán.

⁸³ Castigar literalmente a quien comete un mal, según se señaló en la n. 82, también es justo, pero, más que para quien lo recibe, resulta un bien para la ciudad, igual que cuando un paciente no hace mejor a quien lo recibe, sino que solo evita que se reitere en su injusticia –por miedo al castigo– y que corrompa el buen orden de la ciudad.

⁸⁴ En la *República*, cuando Trasímaco le pregunta a Sócrates qué pena merecería si él ofreciese una explicación mejor

⁷² El propio Sócrates ha expuesto en *Gorgias* 513b8-c3 que para que el rétor persuada a su auditorio ha de ofrecer un discurso que coincida con las creencias del público al que se dirige.

⁷³ Aunque este artículo no esté de acuerdo con la interpretación general del mito ofrecida por Benardete (1991, 98), Stauffer (2006, 169) y Tarnopolsky (2014, 128), reconoce que los tres ofrecen muy buenas pistas y aciertan en advertir que numerosos elementos del mito derivan del punto de vista de la moral ordinaria o de los planteamientos de los rétores. En cualquier caso, resulta más acertada la tesis de Rowe (2012, 194), quien también advierte que el mito recoge el punto de vista ordinario, pero al que no le pasa desapercibido que dicho punto de vista se combina con el filosófico, creando así Platón un texto de múltiples capas o niveles con diferentes estrategias retóricas.

⁷⁴ A este respecto, desde otra óptica uno de los evaluadores anónimos de este texto ha señalado cuanto sigue: «en realidad, los mitos escatológicos de Platón son una crítica a la idea homérica de la muerte, en la que las almas no tienen consciencia de sí y no importa qué se ha hecho en vida. Platón innova y se desmarca de esta idea tradicional, la homérica, para acentuar la responsabilidad individual». Se trata de un comentario muy acertado y que da cuenta de la rica carga simbólica con la que están confeccionados los mitos platónicos.

⁷⁵ En ese sentido, Partenie (2009, 6) afirma que «Plato used so many myths, traditional or his own, because he thought of

cir, hay un paralelismo entre el filósofo y el médico. Así, por ejemplo, en 458a-b se defiende que no hay mayor mal que tener opiniones falsas y que no hay mayor bien o beneficio que corregir las opiniones falsas. Fiel al intelectualismo moral, Sócrates argumenta que quien obra injustamente, como el tirano, lo hace no porque quiera, sino porque tiene una opinión errónea acerca de qué es bueno y qué es malo. Así, cuando en 469c ss. se defiende que no hay mayor mal que cometer injusticia, señala que no hay mayor mal que tener ciertas opiniones erróneas que causan deseos y acciones nocivas. El castigo es aquello que permite purificar justamente el alma del injusto, y eso no es sino la filosofía y la confutación, las cuales extirpan las opiniones erróneas y con ello las acciones injustas. El mal del alma es la injusticia, consecuencia de una opinión errónea. Por tanto, solo la confutación y la filosofía pueden curar el alma (cf. 477a-478d). Padecer la confutación no es *placentero*⁸⁵, pero es justo y bueno, pues si permitimos ser afectados por ella, nos hace ser justos y vivir felices. La filosofía es una *medicina amarga* que expurga el mal del alma y que ofrece las claves de la vida buena. Precisamente, Sócrates trata de *curar/castigar* a sus interlocutores mediante la confutación a lo largo de todo el diálogo⁸⁶, pero estos no están dispuestos a tomar el remedio amargo prescrito por Sócrates. Según se vio, Sócrates vence pero no convence, y he ahí la derrota de la filosofía, que, por más que identifica adecuadamente el mal del individuo y de la ciudad, es incapaz de revertir la situación, al no ser capaz de persuadirlos de que sigan lo que la argumentación muestra como el remedio. Así debe entenderse lo que Sócrates le dice a Calicles: «Este hombre [Calicles] no soporta que se le haga un beneficio, aunque se trate de lo que estamos hablando, de ser reprendido» (505c2-4). Y es que, como afirma Edmonds (2012, 175), los ignorantes evitan la confutación igual que los niños evitan la medicina, ya que, por más que sea beneficiosa, resulta dolorosa y ellos prefieren vivir en función de lo placentero. En el fondo, cabe apreciar una famosa tesis socrática, expuesta, entre otros lugares, tanto en la *República* como en el *Fedro*: la justicia no es sino un determinado estado anímico, a saber, el estado anímico de aquel que vive en función del conocimiento. Un alma es tanto más justa cuando es gobernada por la razón y la parte irracional se somete a ella.

Según lo expuesto sobre el castigo, desde un punto de vista platónico no parece que tenga mucho sentido hablar en favor de un sistema retributivo de premios y castigos en el más allá, al menos en

que la suya sobre la justicia, Sócrates expresa una idea análoga: «¿Qué otra pena (πῶσις) que la que conviene a alguien que no sabe? Y sin duda lo que conviene al que no sabe es aprender del que sabe. Yo también merecería esa pena [i.e. en caso de que se equivocase]» (337d3-5. Trad. Eggers Lan 1986). Advuértase, en cualquier caso, que el término empleado en este texto de la *República* no es τιμωρία (que puede traducirse como *pena* o *castigo*), sino πῶσις, (literalmente, *padecer* o *sufrir*).

⁸⁵ Más allá de lo doloroso de abandonar las opiniones propias, ser confutado, por ejemplo, como en el caso de Gorgias, Polo y Calicles, resulta doloroso por la vergüenza pública que genera, especialmente en personas que tienen en tan buena estima la fama y la opinión pública.

⁸⁶ Véase Edmonds (2012, 184).

el *Gorgias*⁸⁷. Y no obstante, en definitiva, el mito defiende que quienes son justos son los más felices. Y además, que quienes son injustos viven mal y que para solucionar su infortunio tienen que padecer un castigo justo. De manera análoga a como se defiende en la parte dialogada, la única vía para curarse y vivir bien es padecer el castigo cuando se es injusto. El castigo del más allá no es literalmente la confutación, pero el lector atento puede interpretarlo así y comprobar que, de hecho, el mito ofrece continuidad a las tesis del diálogo. Por si fuese poco, el mito habla también acerca de un determinado tipo de alma injusta, la de los incurables, que no es capaz de ser curada mediante el castigo y que debe ser castigada eternamente en el Tártaro. Esto, a su vez, puede leerse en continuidad con la parte argumentada. Existe un tipo de personas, como Calicles y Polo, que por más que se les ofrezca un remedio para sus males, se niegan a aceptarlo⁸⁸. Pese a incurrir en contradicción y ser confutados, ni Polo ni Calicles están dispuestos a persuadirse sobre las tesis socráticas y cambiar su forma de vida. Este tipo de personas representarían a los incurables⁸⁹ descritos en el mito⁹⁰, tal vez.

Según este enfoque, a pesar de la posible ruptura que se aprecia a primera vista entre las tesis de la parte dialogada y el mito, en realidad, ambos textos pueden reconciliarse. Edmonds (2012) es uno de los autores que ha defendido con mayor insistencia la continuidad del mito con la parte argumentada. Es acertado seguir la tesis de Edmonds y entender que el lector atento puede hallar dicha continuidad y que, de hecho, dicha continuidad existe. No obstante, cabría matizar que esa lectura constituye solo una de las capas o niveles del mito⁹¹ y que, en otra

⁸⁷ Véase la n. 83 de este artículo.

⁸⁸ Para una lectura alternativa y que considera que, de hecho, Sócrates sí logra infundir en Calicles un cambio de actitud durante la conversación, véase Solans (2024, especialmente el conjunto de epígrafes que forman el 4º apartado del artículo). De su análisis, Solans (2024, 15) concluye cuanto sigue: «Si el efecto propio de la actividad socrática debe medirse, ante todo, y como se ha mostrado anteriormente, en términos políticos, esto es, en función de si logra *mejorar* o no a sus interlocutores, haciéndolos más moderados y justos, entonces puede decirse que, a pesar de no haber convencido a Calicles, la práctica del diálogo ha demostrado ser efectiva con su interlocutor. En efecto, como se ha podido comprobar, el joven ha experimentado una mejora significativa en la medida en que, con la ayuda de Sócrates, ha devenido progresivamente capaz de vincularse de modo cada vez más activo con las exigencias de moderación y justicia tal y como estas toman forma en la práctica del diálogo».

⁸⁹ Rowe (2012, 194, n. 30) defiende que la tesis de que existen personas incurables no es platónica, sino que recoge el punto de vista de Calicles. No obstante, cabría objetarle que el diálogo muestra que hay personas que no atienden a razón y que, por tanto, en cierta medida son incurables. En cualquier caso, este artículo coincide con Rowe en que por *castigo eterno* aquí hay que entender no ya la confutación, sino, tal vez, el hecho de apartar a este tipo de personas de sus abyectos deseos, tal y como se sugiere en pasajes como 505b. Privar al malo de sus anhelos supone de por sí castigarlo y dicho castigo constituye un bien en la medida que lo aparta de cometer malas acciones.

⁹⁰ De manera muy interesante, Sedley (2009, 66) sugiere que el castigo que Sócrates le infringe al incurable Calicles podría servir –casi eternamente– de modo *ejemplar* para las generaciones sucesivas de lectores.

⁹¹ En ese sentido, este artículo coincide con Vallejo Campos (2005, 132) en que el discurso mítico se dirige a lo irracional, pero considera que en un segundo nivel el mito *tam-*

capa, el mito combina el punto de vista filosófico con el de la mayoría –con el de Calicles, por ejemplo–, precisamente para persuadir al lector no filósofo⁹² mediante la mera creencia: mediante este segundo nivel –que no casa bien con algunas tesis socráticas–, Platón quiere, por un lado, atemorizar a los espíritus no filosóficos respecto a los castigos *post mortem* que sufrirán los injustos y, por otro, transmitir la fe o esperanza de que los justos serán recompensados⁹³. Así, gracias a estos dos niveles de lectura, Platón crea un texto que combina dos estrategias retóricas distintas: un nivel del texto busca que el lector atento interprete que la vida justa es de por sí la vida buena y que no hay mayor bien que el conocimiento; un segundo nivel busca persuadir al lector no filósofo de que adopte un punto de vista justo, principalmente a través de la promesa en una retribución futura si obra bien y del miedo al castigo *post mortem*. Así, es razonable interpretar, según ha hecho Rowe (2012, 192-193 y 193, n. 25), que Platón emplea la noción del castigo de manera cambiante, en función de las distintas capas con las que confecciona el texto y de las múltiples estrategias retóricas mediante las que escribe. Por supuesto, ello no implica que Platón oscile en lo relativo a su noción de justicia, sino que emplea estrategias diversas para distintos públicos.

6. Consideraciones finales

Según Frutiger (1930, 3), los mitos platónicos son demasiado diversos como para poder reducirlos a un único modelo. Por ello, este artículo no ha pretendido demostrar que todos los mitos platónicos funcionen de la manera expuesta, sino que, de hecho, algunos mitos –como el del *Gorgias*– responden a la necesidad de dotar a la retórica instructiva de armas propias de la retórica tradicional, ya que la primera, por más que venza en el diálogo, es incapaz de convencer a quienes no tienen una disposición filosófica. Por ello, se ha interpretado el mito conclusivo del *Gorgias* como un recurso retórico puesto al servicio de intereses filosóficos⁹⁴. Así, mitos como el del

bién está diseñado para la razón, esto es, para que el lector racional vea la continuidad entre la parte argumentada y el mito. Con ello este texto no niega, en cualquier caso, que el discurso y la metodología argumentativa descrita por Sócrates en la primera parte del diálogo (el *logos*) no difiera de manera importante del *mito*, como defiende acertadamente Vallejo Campos.

⁹² Edelstein (1949, 475) ha señalado que Platón reconoce que la razón humana es limitada y que incluso el filósofo requiere aplacar ciertos miedos irracionales –por ejemplo, respecto al más allá–, lo cual le lleva a crear mitos éticos, por ejemplo, el mito conclusivo del *Fedón*, cuyo objetivo es dotar de esperanza a la parte irracional de un grupo de filósofos. Sin negar que el mito pueda ser útil también en este sentido, este artículo interpreta que en el *Gorgias* el mito no apunta a la parte irracional de filósofos, sino, sobre todo, de gente incapaz de vivir filosóficamente.

⁹³ Así, en palabras de Vallejo Campos (1993, 174), Platón concluye este diálogo «con una exhortación persuasiva que apela a la fe y a las tradiciones religiosas y aún a las pasiones del hombre más que a la razón y a los argumentos».

⁹⁴ A este respecto, conviene atender a las acertadas palabras de Vallejo Campos (2005, 131-132): «la cuestión es si los mitos platónicos inauguran una nueva retórica. La respuesta no puede ser tajante. Por un lado, hay muchos puntos de conexión, como hemos visto, porque tanto la retórica como la mitología escatológica platónica están al servicio de la persuasión, pero hay también diferencias, ya que también en Platón esta especie de retórica es, como la aristotélica,

Gorgias son susceptibles de interpretarse de modo diverso, en función del carácter de quien los lee. El mito ofrece los suficientes elementos para que el filósofo vea la continuidad entre él y las tesis defendidas en la parte dialogada; y no obstante, el mito también establece cierto corte respecto al planteamiento argumentativo socrático, precisamente para tratar de persuadir de manera más efectiva a los espíritus que no se dejan persuadir por la argumentación racional. Por último, parece razonable añadir que esta manera platónica de apropiarse del mito y de crear mitos con diferentes niveles de lectura no es exclusiva del relato mítico, sino que Platón lo emplea en lo relativo a distintos géneros literarios, como la retórica⁹⁵, la poesía⁹⁶ o la plegaria.

Referencias

- Aguirre, J. *Platón y la poesía: Ion*, Plaza y Valdés, Madrid 2013.
- Aguirre, J. «La metáfora de los anillos imantados y la interpretación platónica de la Unidad del Estado», *Pensamiento* 77/293 (2021) 159-170. <https://doi.org/10.14422/pen.v77.i293.y2021.009>
- Aguirre, J. y Lavilla, J. «Del goce y la adulación a la búsqueda de la verdad. El diálogo platónico como nuevo modelo de poesía y retórica», en López, J. M., *Ἀρχαίω: problemas de la filosofía antigua en clave iberoamericana*, Uirto, San Martín 2023, 161-198.
- Annas, J. «Plato's Myths of Judgment», *Phronesis* 27/2 (1982) 119-143. <https://www.jstor.org/stable/4182147>
- Benardete, S. *The Rhetoric of Morality and Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1991.
- Boeri, M. D. (ed.). *Platón. Cármides*, Colihue, Buenos Aires 2021.
- Bonazzi, M. (ed.), *Platone. Fedro*, Einaudi, Torino 2011.
- Brickhouse, T. C. y Smith, N. D. «The Myth of the Afterlife in Plato's *Gorgias*», en Erler, M. y Brisson, L. (eds.), *Gorgias – Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, 128-137.
- Brisson, L. *Platon: Les mots et les mythes*. F. Maspero, Paris 1982.
- Calonge, J. (trad.), *Platón: Diálogos III, Gorgias*, Gredos, Madrid 1983, 23-145.
- Canto-Sperber, M. (ed.). *Platon: Gorgias*, GF Flammarion, Paris 2007.
- Casadesús, F. «Los relatos escatológicos en Platón: entre el logos y el mito», *Humanitas* 65 (2013) 71-88. https://doi.org/10.14195/2183-1718_65_4

en feliz expresión de P. Ricoeur, una “retórica vigilada por la filosofía”. [...] Esta retórica escatológica persigue la misma finalidad que, según Sócrates, debería guiar a la verdadera retórica (*Gorg.* 504d-e), que consiste en “transformar las pasiones” humanas (517b5), para restablecer la salud del alma y hacer todo lo que sea necesario en favor de la justicia (527c3-4)».

⁹⁵ Véase, por ejemplo, lo expuesto por Helmer (2019) y Sermaoglou-Soulmaidi (2021).

⁹⁶ Véase a este respecto, por ejemplo, Stavru (2021, 24), para quien «la escritura platónica se propone superar la tragedia y la comedia, *integrándolas en su seno* [...]. El diálogo platónico [...] constituye una fusión de *todos* los géneros dramáticos, poniendo sobre la escena una nueva modalidad narrativa». Véase también Aguirre y Lavilla (2023).

- Cassin, B. *L'effet sophistique*, Éditions Gallimard, Paris 1995.
- Dodds, E. R. (ed.). Plato, *Gorgias*, Clarendon Press, Oxford 1959. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198144953.book.1>
- Edelstein, L. «The Function of the Myth in Plato's Philosophy», *Journal of the History of Ideas* 10/4 (1949) 463-481. <https://doi.org/10.2307/2707185>
- Edmonds, R. G. «Whips scars on the naked soul: Myth and *elenchos* in Plato's *Gorgias*». en Collobert, C., Destrée, P. y Gonzalez, F. J. (eds.), *Plato and Myth*, Brill, Leiden 2012, 165-185. https://doi.org/10.1163/9789004224360_011
- Eggers Lan, C. (trad.). Platón, *Diálogos IV: República*, Gredos, Madrid 1986.
- Ferrari, A. *I miti dell'aldilà: Analisi strutturale e interpretazione per una ridefinizione del ruolo del racconto escatologico all'interno del corpus platonico*, Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, Barcelona 2015. <https://www.tdx.cat/handle/10803/364767>
- Frutiger, P. *Les Mythes De Platon*, Presses Universitaires de France, Paris 1930.
- Fussi, A. «The myth of the last judgment in the *Gorgias*», *Review of Metaphysics* 54/3 (2001) 529-552. <https://www.jstor.org/stable/20131575>
- Fussi, A. *Retorica e potere: Una lettura del Gorgia di Platone*, ETS, Pisa 2006.
- Gaiser, K. «Platone sulla altrui e la propria poesia: *lone, Repubblica, Leggi*», en Gaiser, K. *Platone come scrittore filosofico*, Bibliopolis, Napoli 1984, 101-123.
- Helmer, É. (ed.), Platón: *Ménexène*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2019.
- Irwin, T. (ed.), Plato: *Gorgias*, Clarendon Press, Oxford 1979. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198720911.book.1>
- Mársico, C. e Inverso, H. (ed.). Platón: *Eutidemo*, Losada, Buenos Aires 2012.
- Morgan, K. *Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Moss, J. «Soul-leading: The unity of the *Phaedrus*, again», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43 (2012) 1-23. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199666164.003.0001>
- Nightingale, A W. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511582677>
- Partenie, C. «Introduction», en Partenie, C. (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 1-27.
- Reale, G. *Platón. En busca de la sabiduría secreta*, trad. R. Herald, Herder, Barcelona 2001.
- Rodríguez Sández, R. *La filosofía, técnica política y terapéutica: una lectura del Gorgias de Platón*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1995.
- Rowe, C. «The status of the myth of the *Gorgias*, or: Taking Plato seriously», en Collobert, C., Destrée, P. y Gonzalez, F. J. (eds.), *Plato and Myth*, Brill, Leiden 2012, 187-198. https://doi.org/10.1163/9789004224360_012
- Sedley, D. «Myth, punishment and politics in the *Gorgias*», en Partenie C. (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 51-76.
- Sermamoglou-Soulmaidi, G. «Trampas socráticas en el *Protágoras* de Platón», en Lavilla de Lera, J. y Aguirre Santos, J. (eds.), *Humor y filosofía en los diálogos de Platón*, Anthropos, Barcelona 2021, 151-170.
- Serrano Cantarín, R. y Días de Cerio, M. (eds.), Platón: *Gorgias*, CSIC, Madrid 2000.
- Solans, M. «Sócrates político. Un comentario a *Gorgias* 521d», *Anales del Seminario de Historia de la filosofía* 41/1 (2024) 1-17. <https://doi.org/10.5209/ashf.88590>
- Stauffer, D. *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric Justice and the Philosophic Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2006. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511499005>
- Stavru, A. «Platón entre *spoude, paidía* y *geloion*», en Lavilla de Lera, J. y Aguirre Santos, J. (eds.), *Humor y filosofía en los diálogos de Platón*, Anthropos, Barcelona 2021, 22-36.
- Taglia, A. «Introduzione», en Platone. *Gorgias*, Einaudi, Torino 2014, VII-CVIII.
- Tarnopolsky C. H. (2014). *Prudes Perverts and Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*, Princeton University Press, Princeton 2014.
- Vallejo Campos, Á. *Mito y persuasión en Platón*, Er, Revista de Filosofía (Suplementos, 2), Sevilla 1993.
- Vallejo Campos, Á. «Escatología y retórica en los diálogos platónicos», *Revista de filosofía* 30/1 (2005) 117-134. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0505120117A>
- Vecchio, A. *Platón mimético: poesía, paideía y prâxis*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de San Martín y Universidad de Navarra, San Martín y Pamplona, 2024.
- Voegelin, E. *Order and History: Volume III, Plato and Aristotle*. Columbia: University of Missouri Press, Columbia 2000.