

**PLATÓN LEE A HOMERO:  
EL CASO DEL *GORGIAS* Y EL MITO ESCATOLÓGICO**

MARISA DIVENOSA<sup>1</sup>

**RESUMEN:** El texto analiza el pasaje final del *Gorgias* de Platón, donde Sócrates relata un mito sobre el juicio de las almas, tras la discusión con los sofistas sobre el mejor modo de vida: basada en la apariencia y la ignorancia o centrada en la búsqueda de la verdad y la justicia. El análisis considera en primer lugar el estatuto de verdad del mito para Platón. Luego se observan algunas claves del pasaje del descenso al Hades en *Odisea* XI para, finalmente, trazar algunas conclusiones sobre el valor de la poesía homérica en el mito escatológico del *Gorgias*, en función del mensaje filosófico del diálogo.

**Palabras clave:** Platón, Homero, mito, verdad, *Gorgias*.

**ABSTRACT:** The text analyses the final passage of Plato's *Gorgias*, where Socrates recounts a myth about the judgement of souls, following a discussion with the Sophists about the best way of life: one based on appearance and ignorance or centred on the search for truth and justice. The analysis first considers the status of truth in myth for Plato. It then looks at some key points in the passage about the descent into Hades in *Odyssey* XI and finally draws some conclusions about the value of Homeric poetry in the eschatological myth of *Gorgias*, based on the philosophical message of the dialogue.

**Keywords:** Plato, Homer, myth, truth, *Gorgias*.

---

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires (UBA) y Universidad de Lanús (UnLa).

Correo: mdivenosa@yahoo.com.

Fecha de recepción: 22/7/2025; fecha de aceptación: 20/8/2025.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.33.2024.p5-20>

## INTRODUCCIÓN

En la sección final del *Gorgias* de Platón (523a-527e) el personaje Sócrates relata un mito en el que describe el proceso de juicio de las almas. El pasaje sucede a la cerrada discusión que entabló con Calicles, tratando de determinar cuál es el mejor modo de vida al que puede aspirar el hombre. Como sabemos, en el curso del diálogo los diferentes interlocutores de Sócrates (Gorgias, Polo y Calicles) contribuyen a la delimitación de una vida comprometida con la apariencia y con la ignorancia, donde la retórica está al servicio de una práctica política basada en el placer y que beneficia solo al político, en contraposición con una vida comprometida con la verdad y la búsqueda del saber, donde la retórica está al servicio de la justicia. Mientras que la primera es la vida que construye la oratoria criticada por Platón, la segunda es encarnada por Sócrates (503a). A continuación del debate sobre estas cuestiones, presentado desde puntos de vista diversos pero concluyendo siempre estos dos caminos vitales, Sócrates presenta el mito.

Mi propuesta es inquirir sobre la razón por la cual Platón desarrolla aquí un mito escatológico y que se trate precisamente de este mito, que cambia el registro argumentativo después de tantos y tan densos desarrollos. Para responder este interrogante, observaré la evaluación que el mismo Sócrates realiza sobre el estatuto de verdad del mito. Luego retomaré la estructura del mito narrado en el diálogo en la perspectiva del que leemos en el *corpus* homérico; intentaré con ello observar los aportes propios de Platón a la reconstrucción del relato. Finalmente, propondré una reflexión sobre el aporte del formato mítico en el mensaje filosófico particular que Platón pretende transmitir en este diálogo.

## 1. PRELIMINARES: MITO Y VERDAD

Cuando Sócrates está a punto de introducir el mito, en *Gorgias* 523a, aclara:

Te voy a contar un bello relato, que tú creerás un mito, como de viejo, y yo lo creo un relato verdadero (σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὥς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον). Lo que voy a decirte, te lo diré, por ser verdadero (ὥς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν).

La convicción que tiene el filósofo de que el relato mítico dice la verdad va a repetirse varias veces en el pasaje. Sócrates tiene confianza (524b: ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι), está convencido (526d: ὑπὸ τε τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι), pero está dispuesto a dejarlo de lado si, al investigar, encuentran “algo mejor y más verdadero” (527a: ζητοῦντες εἶχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὑρεῖν). Sócrates cree, confía –no sabe–, pero quedarse en la investigación del grado de verdad que acompaña al mito es un trabajo inconducente.

Este cuestionamiento acerca del valor de verdad de un mito no es nuevo en el *corpus* platónico: en *Fedro* 229c-230a la situación es similar a la del *Gorgias*, ya que apenas empezado el intercambio entre Fedro y Sócrates, al pasar junto al Iliso, el primero pregunta si es allí donde *se cuenta* (λέγεται) que Bóreas raptó a Oritía. Sócrates responde, no sin ambigüedad, que los sabios no creen en el mito y que si, alguien tratara de hacerlo verosímil (εἰκὸς), eso le llevaría mucho esfuerzo (σχολή). Es ridículo (γελοῖον) perder tiempo y esfuerzo en tratar de determinar su valor, siendo urgente investigarse a sí mismo. Insta luego a Fedro a dejar la pregunta. Como en el *Gorgias*, el personaje Sócrates evita mirar el relato mítico desde la perspectiva binaria verdadero-falso. En su lugar, repetidamente declara que tiene confianza en él, se convence de lo que dice, o directamente hay que dejar de

considerarlo desde esta perspectiva dual. El mito parece pertenecer a una dimensión externa a lo verdadero o falso. En cuanto a la determinación del tiempo en que sucedió, el relato transmitido es atemporal. En cuanto a la determinación de su valor de verdad, podemos calificarlo de ‘meta-veritativo’: trasciende las categorías de verdad y falsedad.

También en *República* II (377b-383c), al criticar los mitos de los poetas, Sócrates dice que los transmitidos por Homero y Hesíodo no deben ser contados, incluso si fueran verdaderos (378a: οὐδ’ ἄν εἰ ἦν ἀληθῆ ᾗμην δεῖν ῥαδίως); desacredita nuevamente la importancia de su verdad. En *Crátilo* (401d-402a), al presentar versiones etimológicas sobre los nombres y aludir a mitos, declara que “Puede que lo que se diga no sea exacto, pero no es del todo falso”. En el *Político* (268d-274e) el Extranjero propone también relatar un mito para comprender la realidad: como se les cuentan a los niños; en este diálogo se apela a la naturaleza instrumental del relato y vuelve, por tanto, a quedar excluido de la dimensión veritativa.

Se ha llamado la atención sobre estas apreciaciones en la perspectiva del εἰκός μῦθος de *Timeo* (29d, 59c, 69d), atribuyendo a la narración una naturaleza plausible más que verdadera.<sup>2</sup> Otros, como M. Erler, propusieron que el mito platónico es una propedéutica para comprender lo real, cuando el discurso lógico no alcanza. L. Brisson y C. Collobert han insistido también en el valor didáctico del mito, es decir que contribuye a instruir sobre la verdad. Incluso F. Lisi (2009), en un trabajo reciente argumenta en favor de un uso técnico del mito el Platón, que también se compromete con llegar a la verdad.<sup>3</sup> Como vimos, muchas veces Sócrates se muestra despreocupado frente a ese valor de verdad; desestima la importancia de acordar sobre el estatuto

---

<sup>2</sup> Cf. MURRAY (2011).

<sup>3</sup> Cf. ERLER (2012), BRISSON (1999), COLLOBERT et al. (2012), LISI BERETERBIDE (2009).

de verdad de algún relato mítico, confiado en que el relato tendrá de todos modos una fuerza filosófica valiosa. La *ὑπόνοια*, el sentido subyacente del mito del que se habla en *República* II (378d)<sup>4</sup> remite a un contenido no declarado que se quiere transmitir. Por eso entendemos que el mito comunica una significación general que orientaría hacia una verdad, sin que esto haga relevante su propio valor de verdad. Esta es la cualidad meta-veritativa con la que Platón parece caracterizar la función filosófica de los mitos que presenta, al menos en gran parte de ellos.

## 2. 2. LA *ODISEA* Y EL *GORGIAS* EN LA PERSPECTIVA POSTERIOR A LA MUERTE

En el canto XI del poema homérico se describe el Hades, tal como lo ve Odiseo al buscar un oráculo de Tiresias, que lo ayudará a volver a Ítaca. Cuando está a punto de entrar, se le acerca Élpenor, que ha muerto poco antes de que Odiseo llegue al lugar, para pedirle que se ocupe del ritual funerario que le permitirá entrar al Hades. La segunda *ψυχή* que encuentra es la de su madre, pero debe posponer su contacto hasta haber hablado con Tiresias. Cuando finalmente puede dialogar con su madre, intenta abrazarla; pero se da cuenta de que es imposible. Le pregunta entonces la razón de esto, y ella le responde:

(...) esta es la condición de los mortales cuando uno muere: los nervios ya no sujetan la carne ni los huesos, que la fuerza poderosa del fuego ardiente los consume tan pronto como el ánimo (*θυμός*) ha aban-

<sup>4</sup> ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μῦθός. El pasaje ha sido interpretado a veces como refiriendo a una concepción alegórica del mito, en la que cada elemento mencionado simboliza otra cosa.

donado los blancos huesos, y el alma (ψυχή) anda revoloteando como un sueño.<sup>5</sup>

Además de carecer de materia, de estar ávidas de sangre y llenas de melancolía, las almas viven como en sueños y vagan en el Hades. Pueden recobrar sus recuerdos y conciencia si beben sangre, pero esto parece tener un efecto acotado en el tiempo. Sin duda, conservan parte de su identidad, aunque el poeta las delinea esencialmente caracterizadas por un sentimiento de vacío, tanto en su aspecto físico como psíquico: son pura pérdida. En *Odisea* estas sombras (εἶδωλα, ψυχαί) pueden clasificarse en diferentes tipos: algunas de ellas son conocidas por sus nombres y cuentan hechos de su linaje y estirpe –una estirpe de lo que fueron y ya no son, por lo que pudieron y ya no pueden. El ejemplo paradigmático es Aquiles:<sup>6</sup> en lugar de seguir siendo el héroe reconocido que fue durante su vida, ahora está tan vacío que preferiría θητεύειν, ser un esclavo sin dueño en la tierra, a un rey en el Hades.

En el lugar se destacan tres almas que sufren un castigo. Sísifo lleva su enorme piedra hasta una cima, y repite eternamente el gesto;<sup>7</sup> Tántalo padece una terrible sed y hambre, aunque sumergido en agua y con frutos a pocos centímetros de sus manos;<sup>8</sup> y Ticio, con su cuerpo extendido en el suelo, sufre la violencia de dos buitres que devoran el hígado durante el día, sin que este pueda defenderse.<sup>9</sup> Estos tres casos, únicos en los que se ven situaciones de castigo, están lejos de ser representativos de lo que el Hades hace con los residuos de los muertos. No se trata de un lugar en el que todas las almas vayan a pagar castigos por injusticias cometidas. Puede inferirse que Minos (XI 526-

---

<sup>5</sup> *Odisea* XI 215-225.

<sup>6</sup> *Od.* XI 465-ss.

<sup>7</sup> XI 593-600.

<sup>8</sup> XI 582-592.

<sup>9</sup> XI 576-581.

ss.),<sup>10</sup> que tiene en su mano un cetro y va impartiendo justicia con él, determinó estos tres castigos. Solo en el caso de Ticio el poeta nos informa que su injusticia fue haber cometido violencia contra Leto (576). Sobre los otros castigados, sabemos por otras fuentes que cometieron actos soberbios, ya que burlaron a los dioses.<sup>11</sup> En un contexto de heteronomía moral como el que presentan los poemas homéricos,<sup>12</sup> es comprensible que Minos solo haya establecido castigos para estos tres casos extremos, donde son los dioses mismos los ofendidos por sus faltas. Si el hombre no se reconoce con responsabilidad frente a sus actos, no es extraño que no se proyecte como merecedor de castigos.<sup>13</sup> El resto de las almas, si bien participan de un estado degradado de existencia, no pagan culpas ni sufren castigos relacionados con la modalidad de vida que llevaron.

En los tres mitos escatológicos que encontramos en el *corpus* de Platón y que se han considerados complementarios<sup>14</sup> —el pasaje del *Gorgias* que nos ocupa, en *Fedón* (107c-115a) y en el libro X de *República* (614b-621d)—, las narraciones nos hablan de lo que sucede al hombre después de la muerte, con clara dependencia del tipo de vida que llevaron: justa, egoísta, prudente, etc., o lo contrario. De manera que una primera diferencia evidente entre ambas versiones es que en el caso de Platón tienen la particularidad de desplegar una escala de castigos y recompensas, en base a la naturaleza de la vida llevada.

<sup>10</sup> *Od.* XI 566-572: “Y vi entonces a Minos, el hijo brillante de Zeus, que, con cetro de oro, sentado, juzgaba a los muertos [570] mientras ellos en torno del rey aguardaban sus fallos, ya sentados, ya en pie, por el Hades, mansión de anchas puertas.

<sup>11</sup> Píndaro, *Odas Olímp.* I y II; Apolodoro, *Biblioteca* I 9.9; Diodoro Sículo, *Biblioteca* IV; Higino, *Fábulas* 83.

<sup>12</sup> Cf. MONDOLFO (1962) y DODDS (1960), por ejemplo.

<sup>13</sup> *Iliada* II (áte de Agamenón), III (Helena y Príamo), VI (Agamenón y áte).

<sup>14</sup> DROZ (1992: 91). La autora considera que los tres relatos son complementarios: mientras que en *Gorgias* se tematiza el juicio, en *Fedón* se determinan penas, alegrías y purgaciones, y en *República* se agrega la elección de la nueva vida.

En *Gorgias*, el relato mítico comienza describiendo que, antiguamente, las almas eran juzgadas antes de morir y con ropajes (523b), de manera que los juicios se alteraban por cuestiones superficiales y accesorias, por apariencias. Al ver esto Plutón –que impartía justicia junto con Zeus y con Poseidón cuando sucedieron a Crono–, propuso que los hombres fueran juzgados después de la muerte: ya no tendrían posibilidad de ser evaluados por apariencias, sino que estarían desnudos y exhibirían su verdadera naturaleza (523b-c). Así, los juicios tuvieron mayor objetividad, bajo tres condiciones ahora establecidas: que los hombres no conozcan la hora de su muerte; que tanto quien es juzgado como quien juzga hayan muerto y estén desnudos; que el alma juzgada no esté acompañada por parientes ni amigos, sino sola (523c-e). Anticipándose a estos reclamos –dice Sócrates– Zeus ya había designado a tres de sus hijos –Radamantis y Minos a cargo de Asia, y Éaco en Europa–, para que se hicieran cargo de los juicios. Si se encuentra que el alma juzgada ha llevado una vida justa, irá a la Isla de los Bienaventurados. Si, contrariamente, el alma ha cometido actos injustos, se abren nuevamente dos posibilidades que se resolverán en el Tártaro: o es ‘curable’ y será castigada para corregirse, o es ‘incurable’ y su castigo servirá como ejemplo para otros (525c, 526b). Zeus había previsto también el caso de las almas con vidas dudosas, es decir de vidas que a los jueces les parecieran tan matizadas de justicia y de injusticia, que no supieran bien qué decidir. En ese caso:

A Minos le daré la misión de pronunciar la sentencia definitiva cuando los otros dos tengan duda, a fin de que sea lo más justo posible el juicio sobre el camino que han de seguir los hombres.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> *Od.* XI 524a.



Minos representa en este proceso de justicia final e integral el más sabio de los jueces, ya que Zeus depositó en él la responsabilidad de definir los casos difíciles. La superioridad de su criterio queda expresada con una predicación superlativa (524a6 δικαιοτάτη ἡ κρίσις).

Recordemos que Platón refiere a Minos en otros dos diálogos: en el primer libro de *Leyes* (624a–b), donde declara que, según Homero, es quien impartió las leyes a Creta por determinación de Zeus, su padre. Este lo instruía, cuando lo visitaba, cada nueve años. Por otro lado, aunque no se lo menciona por su nombre, en el mito escatológico de *Fedón* (114b) los críticos interpretan que Minos está entre los jueces genéricamente aludidos. Minos aparece nuevamente en el diálogo platónico que lleva ese nombre y que es considerado dudoso.<sup>16</sup> Leemos allí sobre el encuentro entre Minos y Zeus del que habla *Leyes*, para afirmar que por esta causa el juez es sumamente justo: “Por ello yo afirmo que Minos ha sido elogiado por Homero entre todos, pues el hecho de que únicamente él, entre los hijos de Zeus, haya sido educado por Zeus es el colmo del elogio”; esto es confirmado porque “en la evocación de los muertos de la *Odisea*, representa a Minos juzgando con un cetro en la mano, y no a Radamante”.<sup>17</sup> La educación recibida de Zeus quedó plasmada en las leyes justas de Creta.

La figura de Minos en la tradición es ambigua. Por un lado, hay una imagen que lo muestra violento y tiránico.<sup>18</sup> Pero Platón prefiere borrar esos rasgos egoístas y caprichosos de las anécdotas que se cuentan y, rescatando la valoración que de él hacen Homero y Hesíodo, lo liga de manera esencial con el poder y la justicia. Cuando Platón lo describe como hijo de Zeus y su primer discípulo, lo comprende como un juez superlativamente justo. Deviene, por tanto, paradigma de la justicia.

<sup>16</sup> Cf. SOUILHE, *Dialogues suspects*, en Platon (1930).

<sup>17</sup> Pl. *Min.* 319c-d.

<sup>18</sup> Pl. *Min.* 218d.

Volviendo a la versión del *Gorgias*, vemos allí una nueva originalidad: hay una gama de castigos pensados para los diferentes individuos juzgados en su desnudez. Platón introduce dos nociones que renuevan el mito: la idea de la justicia y la de la responsabilidad, ya que los castigos son proporcionales al compromiso –o no– con la vida justa.<sup>19</sup> De este modo, el mito no se comprometería tanto –o solamente– con la vida después de la muerte, sino especialmente con la desarrollada en su vida terrena y sobre la necesidad de la justicia humana.

### 3. EL MITO COMO SÍNTESIS

En sus líneas generales, en las tres diferentes discusiones que el personaje Sócrates mantiene en el *Gorgias* con sus interlocutores van quedando establecidas –aunque no necesariamente demostradas– tres tesis fuertes y complementarias:

- a. El ejercicio retórico, tal como lo desarrollan los oradores de la época, se desentiende de las implicaciones y derivas morales de sus prácticas; los maestros no son responsables por el uso que los discípulos hacen de la retórica –que es, por otro lado, la técnica más poderosa– (*Gorgias* 456e-457c).
- b. Tener un gran poder es hacer lo que a cada uno le parece; a pesar de que se pretende definir la oratoria como τέχνη, se resuelve en una ἐμπειρία y τριβή, que seduce por el placer que causa en el auditorio, basándose en las apariencias (Polo; 461b-ss).
- c. En el ámbito de la oratoria entendida de este modo, la justicia es lo que conviene al más poderoso; poseer más y acrecentar el placer lleva al hombre a la vida más feliz (Calicles; 483a-ss).

---

<sup>19</sup> DROZ (1992: 92-93).

Sócrates critica cada una de estas posiciones y desliza paulatinamente su posición que es, en cada caso, la contraria a la de sus tres interlocutores:

a'. El ejercicio retórico debe estar acompañado por un desarrollo del sentido crítico de quien persuade; implica por tanto un compromiso moral.

b'. La oratoria bien entendida busca que el gobernante haga lo que es realmente mejor para los ciudadanos en su conjunto.

c'. El gobernante justo promoverá la vida de acuerdo con la verdad, la moderación y toda otra virtud, aspirando al bien que surge del concierto y de la armonía del alma.

Es de este modo que Sócrates llega a establecer lo que entiende por retórica, una práctica que no puede divorciarse del bien y de la verdad:

Sóc.: Pues si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación (κολακεία) y vergonzosa oratoria popular (αἰσχρὰ δημηγορία); y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores (βέλτισται ἔσονται) y se esfuerza en decir lo mejor (τὰ βέλτιστα), sea agradable o desagradable para los que lo oyen.<sup>20</sup>

El alma moderada, sensata y continente llega a ser feliz; es esta por tanto la que el gobernante debe ayudar a desarrollar y representar él mismo. Sócrates apela a la idea de las bondades de toda situación ordenada y mesurada, y lo proyecta como el objetivo que debe promoverse en el orden político.

La pregunta ‘¿cómo hay que vivir?’ atraviesa todo el diálogo. Y los sucesivos intercambios van delineando una doble respuesta: la

---

<sup>20</sup> Pl. *Gorg.* 503a.

vida centrada en la exacerbación del placer y del deseo, que lleva a promover el propio interés en detrimento del de los demás, y la vida centrada en el bien, en la verdad y la moderación, que busca la armonía de todos. A este esclarecimiento se llega a través del análisis de la retórica, porque a cada uno de estos modos de transitar la vida le corresponde un tipo particular de retórica: a la primera, una que seduce por adulación (κολακεία) y que se asienta en apariencias; a la otra, una que se ocupa de la verdad y que mantiene el compromiso en hacer mejores a los ciudadanos, entendiendo por ‘mejor’, con almas armónicas y ordenadas.

Todo esto, que constituye el mensaje esencial del diálogo, no solo encuentra en el mito final una síntesis perfecta, sino que está puesto allí en términos de superación de un modo de vida, respecto del otro.

Temprano en el relato, se nos dice que los jueces yerran sus juicios (κακῶς οὖν αἱ δίκαι ἐκρίνοντο), desvían sus decisiones (ἐκπλήττονται) por causa de las vestiduras (ἀμπεχόμενοι).<sup>21</sup> Como en el discurso de Polo, las apariencias son esencialmente perturbadoras para llegar a la verdad y a la justicia. Las vestiduras, los testimonios de familiares y amigos, confunden a los jueces, que no llegan a ver claramente la condición de cada uno.

Una vez que Zeus interviene para quitar los velos o mediaciones con las que llegan las almas sometidas a juicio, se anuncia que han quedado dos caminos posibles para las almas: para las justas, el que conduce a la Isla de los Bienaventurados; para los injustos, la que los lleva al Tártaro. Los dos destinos sintetizan los modos de vida que Sócrates explicó en el discurso precedente, y que se ligan a modos de concebir y practicar la retórica.

Sócrates profundiza la explicación, para que comprendamos la trascendencia de la vida justa y de trabajar en pos de un alma armóni-

---

<sup>21</sup> Pl. *Gorg.* 523c.

ca y ordenada: como en *Fedón*,<sup>22</sup> la muerte es separación del alma y del cuerpo (524b3); la disposición (τὴν ἕξιν) que tenían el cuerpo y el alma durante la vida permanecen después de la muerte (524b5) durante cierto tiempo (524d2: ἐπὶ τινα χρόνον). El alma guarda las marcas de las injusticias realizadas durante la vida. Así es como se llena de desorden y de infamia (525a6: ἀσυμμετρίας τε καὶ αἰσχρότητος). Será enviada entonces a purificarse a través del “castigo adecuado” (525a7: τὰ προσήκοντα πάθη). Como se adelantó en el intercambio con Polo (478c-479d), el castigo no debe rehuirse –sino todo lo contrario–, ya que produce una suerte de purificación de las impurezas del alma. La idea de que el castigo se inflige para mejorar al injusto y como ejemplo no es nueva en Platón.<sup>23</sup> Estas almas que deben curarse –en términos de la conversación con Polo–, salen en su mayoría de hombres poderosos, como los promovidos por Polo y por Calicles (526a).

El momento crucial de la vida de cada uno será aquel en que se determine si su alma es o no curable, porque así se establece si alguna vez se dirigirá finalmente a la Isla de los Bienaventurados, o si quedará eternamente en el Tártaro. Sócrates ilustra esta idea con los tres personajes que, en *Odisea* XI, pagan sus culpas durante toda la eternidad: Sísifo, Tántalo y Ticio. Hacia el final del diálogo, una clara señal de las implicaciones de lo dicho hasta aquí sirve de síntesis:

Tomemos como guía este relato que ahora nos ha quedado manifiesto (σημαίνει), que nos indica que el mejor género de vida (οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου) consiste en vivir y morir ejercitando (ἀσκοῦντας) la justicia y todas las demás virtudes”.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Pl. *Fd.* 64c-65a.

<sup>23</sup> Pl. *Prot.* 323d-325c.

<sup>24</sup> Pl. *Gorg.* 527e.

De este modo, el mito encuentra, replica y sintetiza los argumentos desarrollados por Sócrates sobre la trascendencia de la vida justa.

#### 4. CONCLUSIÓN

En este trabajo nos detuvimos en la naturaleza del mito creado por Platón al final del *Gorgias*. Luego de considerar la posibilidad de que el filósofo considere al mito como un relato verdadero, propusimos que es en verdad una narración cuyo estatuto de verdad o de falsedad es irrelevante, pero que induce al oyente a percibir una verdad o un aspecto de ella. Propusimos entonces que para Platón el mito tiene un carácter meta-veritativo.

Como ejemplo de esto, el mito escatológico del *Gorgias* se vuelve paradigmático: el filósofo toma un relato de la tradición, y lo transforma, introduciendo el concepto de justicia y de moderación que profundizan y colocan en una perspectiva filosófica la versión homérica. La transformación tiende a mover al oyente a una reflexión sobre su propia vida.

Finalmente, el mito tiene una naturaleza sintética. En él se re-toma, y se presenta sucintamente, el núcleo de la posición sostenida por Sócrates en sus intercambios con los tres interlocutores. El mito redimensiona tal posición en términos de reflejo, ya que la perspectiva humana de lo que sucederá después de abandonar el cuerpo ilumina lo que debe ser una aspiración constante para el hombre en su vida cotidiana. De este modo, incluso si se presenta como relato mítico sobre la vida después de la muerte, no se trata sino de confirmar las trascendentes consecuencias de la injusticia, y promover así un modo de vida que conserve la armonía y el orden en el alma.

## BIBLIOGRAFÍA

### Ediciones Y TRADUCCIONES

- HOMERO. *Odisea* (trad. José Luis Calvo Martínez), Madrid: Cátedra, 2006.
- HOMERO. *Odisea* (trad. José Manuel Pabón). Madrid: Gredos, 2000 (reimpr.)
- PLATO. *Euthythro, Apology, Cristo, Menon, Gorgias, Menexenus*, (transl. with commentary by R. E. Allen), New Haven and London: Yale University Press, 1984.
- PLATO. *Gorgias* (a revised text with intr. and commentary by E. R. Dodds), Oxford: Clarendon Press, 2002.
- PLATO. *Gorgias* (transl. and notes by T. Irwin), Oxford: Clarendon Press, 1979.
- PLATO. *Gorgias* (transl. D. Zeyl), Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987.
- PLATÓN. *Gorgias* (trad. J. Calonge), Madrid: Planeta - De Agostini, 1998.
- PLATON. *Œuvres Complètes* Vol. XIII, 2<sup>o</sup> Partie (trad. J. Souilhé), *Dialogues suspects*, Paris : Les Belles Lettres, 1930.

### BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- ATAUFFER, A. *The Unity of Plato's Gorgias*. Rhetoric, Justice and Philosophic Life, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BRISSON, L. *Plato, the Myth Maker* (transl. Gerard Nadaff), Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999.
- COLLOBERT, C., DESTREE, P., GONZALEZ, F. J. *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Mnemosyne. Supplements 337. Leiden, Boston: Brill, 2012.

- DILMAN, I. *Morality and the inner life. A Study in Plato's Gorgias*, London: The MacMillan Press Ltd., 1979.
- DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional* (trad. María Araujo), Madrid: Alianza, 1960.
- DROZ, G. *Los mitos de Platón* (trad. D. Chiner), Madrid: Labor, 1992.
- ERLER, M., BRISSON, L. (eds.). *Gorgias - Menon. Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007.
- LIEBERSOHN, Y. *Who is afraid of the rhetor?* Piscataway: Gorgias Press, 2014.
- LISI BERETERBIDE, F. "El mito en Platón. Algunas reflexiones sobre un tema recurrente", *Areté* 21.1, 2009: 35-49.
- MONDOLFO, R. *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires: Eudeba, 1962.
- MURRAY, P. "Platonic 'Myths'", DOWDEN, K., LIVINGSTONE, N. (eds.), *A Companion to Greek Mythology*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2011: 179-193.